à la recherche d'interlocuteurs chez les Maka du sud-est du Cameroun

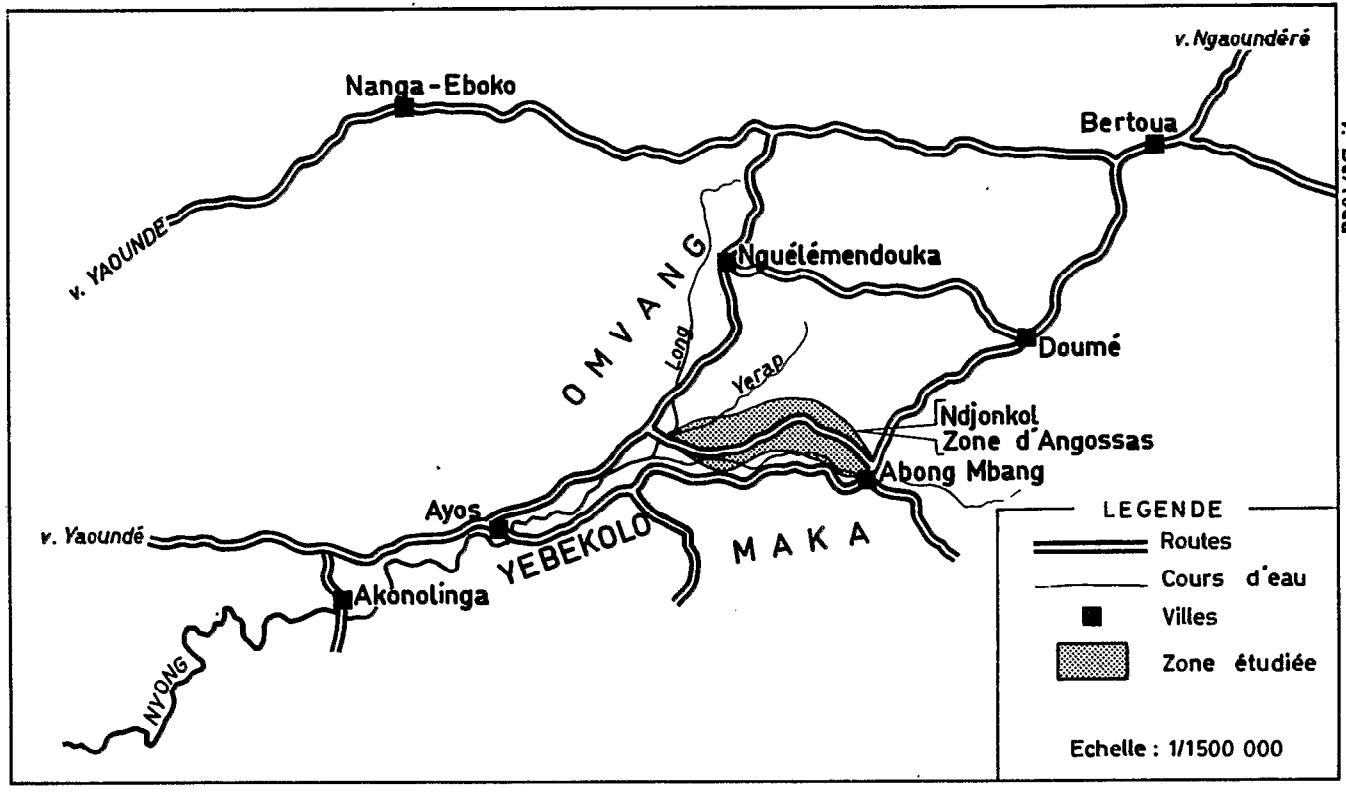
Jacqueline MOUTOME EKAMBI
Sociologue
à l'Université de Yaoundé

Après l'exposé théorique de J.C. Barbier, j'illustrerai certains aspects de ce qui a été dit en prenant un cas concret: celui de la "crise d'autorité" chez les Maka du sud-est du Cameroun. Mes informations ne proviennent pas d'une recherche personnelle mais sont empruntées à deux publications de P.L. Geschière, anthropologue hollandais, qui a étudié les Maka en 1971 et en 1973, au moment de l'implantation des ZAPI[1] de l'Est.

Les Maka sont installés dans le sud-est du Cameroun, aux confins de la forêt et de la savane, autour des cours supérieurs du Nyong et de la Doumé. C'est une population qui compte au total, y compris les citadins qui sont pour la plupart des émigrés, à peu près 70 000 personnes; on constate aujourd'hui, dans la région maka, une rareté de leaders émanant des populations rurales pouvant servir d'interlocuteurs valables pour les organismes de développement. Précisons que les ZAPI travaillent dans l'optique, assez nouvelle dans cette région, de l'animation - participation, mais elles cherchent en vain des interlocuteurs appartenant au village et qui y soient écoutés.

Ce constat d'une crise d'autorité chez les Maka est assez ancien et se retrouve à tous les niveaux. Déjà en 1920-

[1] ZAPI : Zone d'Aménagement prioritaire intégré. Les ZAPI veulent s'occuper de tout ce qui a trait au développement dans ces régions.



Carte de localisation de la zone étudiée par P. GESCHIERE

1930, les rapports coloniaux signalaient le manque d'autorité des chefs, la difficulté à trouver des répondants. Aujourd'hui, les sous-préfets déplorent la nécessité d'un contrôle constant pour lutter contre les tendances à l'anarchie; les représentants des organismes de développement disent que les vieux se plaignent des jeunes, etc...

P. Geschière part d'un exemple concret et précis pour analyser une telle situation. Il cherche à expliquer, à travers l'histoire des Maka,qu'elles sont leurs conceptions du leadership. Il s'interroge enfin, dans le contexte actuel de la participation au développement, pour savoir quels pourraient être les interlocuteurs valables.

Dans un village auquel l'auteur donne le nom fictif d'Ogbout, village qui comprend environ 600 personnes dont huit ont émigré en ville et sont considérés comme "intellectuels" du fait de leur formation scolaire et de leur travail en milieu urbain, une organisation coopérative cherche à s'implanter. Son objectif est de transmettre,après quelques années, la gestion de la coopérative aux villageois eux-mêmes.

Pour découvrir ceux qui pourraient se voir confier cette tâche, la coopérative entreprend une expérience pilote. A cet effet, elle propose un prêt pour la construction d'une nouvelle école dont le village a besoin pour remplacer sa vieille école en matériaux traditionnels.

La proposition est faite aux villageois par l'intermédiaire du chef de village, chef qui ne relève pas de la tradition mais a été nommé par les autorités administratives. Les villageois se réunissent en assemblée pour en discuter et après une très longue concertation, ils décident d'accepter ce prêt et de travailler selon le programme suivant: la partie relative à l'achat des matériaux sera financée par la coopérative et remboursable en trois ans à raison d'une certaine somme par planteur et par an, tandis que le travail de construction restera à la charge des habitants du village qui consacreront tous leurs jeudis à édifier l'école dans le cadre d'un investissement humain.

L'expérience débute dans l'enthousiasme. Les premiers jeudis, tout marche bien. Mais au fil des semaines, les fidèles sont de moins en moins nombreux et finalement seuls le chef et quelques uns des notables âgés de la population participent régulièrement à la construction. Les menaces aussi bien que les conseils du chef aux non-participants restent impuissants à les faire revenir. La direction de la coopérative s'inquiète de cette situation et en fait part au chef, lui demandant d'être un peu plus énergique. Il en parle à ses administrés sans que cela ne produise d'effet. Il tente alors de recourir à son autorité administrative et passe dans le village, un jeudi, en dressant la liste de tous les absents et en menaçant d'envoyer cette liste au sous-préfet afin que l'on sache qui s'oppose à

l'investissement humain. Mais comme il n'envoie pas la liste, tout retombe très vite dans la même situation.

A ce moment-là, surviennent les grandes vacances scolaires et deux des "intellectuels" du village viennent y passer leurs congés. Ce sont deux personnes qui ont gardé un contact étroit avec leur village d'origine où elles ont construit une maison. Toutes deux sont vivement intéressées par la construction de l'école et sont choquées par la situation résultant de l'absentéïsme au travail collectif du jeudi.

Nos deux intellectuels provoquent une assemblée à laquelle participent tous les membres du village et, le jeudi suivant, une grande partie de la population retourne sur le chantier. Cependant, on note encore l'absence d'un groupe relativement important de jeunes. L'un des deux intellectuels les réunit séparément et essaye de comprendre les raisons de leur opposition. Les jeunes se plaignent alors de ce que les aînés les utilisent uniquement comme main d'oeuvre, sans jamais leur confier de responsabilité ou leur laisser une certaine liberté. En fin de compte, ils arrivent à un accord suivant lequel les jeunes travailleront à la construction de l'école un autre jour que le jeudi. Le travail reprend avec une assez grande ardeur aussi bien le jeudi que le samedi, jour choisi par les jeunes gens du village.

Mais la fin des vacances survient sans que l'école soit achevée. Les deux intellectuels sont obligés de retourner en ville et le rythme du travail se ralentit de nouveau considérablement. Ce n'est qu'aux vacances suivantes, quand les deux intellectuels reviendront au village, que l'école pourra être enfin terminée.

Face à cette situation, P. Geschière s'interroge sur les différents types de pouvoir et d'autorité qui coexistent au village.

Pourquoi l'échec du chef du village qui est chargé de la responsabilité du chantier par la direction de la coopérative?

C'est ici qu'il faut avoir recours à l'histoire. Traditionnellement, c'est-à-dire avant la colonisation, les Maka formaient une société acéphale, patrilinéaire et clanique. Chaque patrilignage constituait un village et comprenait environ 125 personnes. Lorsque le village devenait trop important, une scission se produisait et un groupe allait créer un autre village non loin de là.

Comment s'exprime l'autorité traditionnelle, et comment peut-on la qualifier? Un homme peut exercer deux sortes d'autorité. L'une, l'autorité de commandement (idjouga) appartient à tous les chefs de ménage et leur permet de donner des ordres aux membres de leur maisonnée. Ce pouvoir de commandement s'étend rarement hors de la concession. Aussi, lorsqu'il est question d'autorité politique, s'agit-il de celle qui s'exerce au niveau du village: l'autorité de pres-

tige (ngouma). Cette autorité de prestige, devait être gagnée par le mérite personnel et un chef ne s'imposait jamais de manière définitive: c'était beaucoup plus au coup par coup qu'il détenait ce pouvoir lequel reposait sur les preuves qu'il avait données de son énergie et de sa valeur et qui peuvent se classer en deux groupes. D'abord les preuves données à l'extérieur lors des négociations diverses ou pour le guerrier valeureux, lors des conflits fréquents entre villages voisins. A l'époque, en effet, les Maka vivaient en état de guerre perpétuelles et leurs villages étaient fortifiés et protégés contre l'invasion étrangère, l'étranger, en l'occurence, pouvant être tout simplement un Maka d'un autre village. Lorsqu'un individu se distinguait, à l'occasion d'une de ces guerres, sa parole était désormais écoutée lors des assemblées. Le deuxième type de preuves sur lesquelles s'appuyait le prestige était lié à la parole. C'étaient les plus âgés qui détenaient ce pouvoir du fait de leur expérience et de leur connaissance de l'histoire et des traditions du village. Ils étaient capables, dans leurs discours, de se référer à de nombreux exemples et de persuader les autres membres du groupe. S'imposait donc comme leader celui qui arrivait à déterminer l'accord de tout le village lors d'une prise de décision, ce qui n'allait pas sans conflits préalables, lenteurs et difficultés.

Au moment de la colonisation, apparaît une forme de pouvoir tout à fait nouvelle et totalement étrangère à cette société.

Il faut d'abord noter que la colonisation allemande ne s'est pas faite aisément dans cette région[1]. Les Allemands eurent beaucoup de peine à trouver des interlocuteurs valables en pays maka: quand bien même ils trouvaient dans un village quelqu'un prêt à les écouter, ce n'était jamais qu'une personne individu privé , et les autres villageois s'enfuyaient en général dans la forêt impénétrable qui entourait le village. Personne en fait, n'avait réellement traité avec eux et on retombait dans un perpétuel recommencement. D'autre part, le modèle que voulait imposer la colonisation ne convenait nullement à cette population : un pouvoir de commandement, c'est à dire la possibilité de donner des ordres et d'être obéi, pouvoir qui traditionnellement n'était détenu que par un chef de ménage sur sa maisonnée, mais jamais lors des assemblées de village.Survient donc ce nouveau type de commandement attribué à un chef nommé par les autorités coloniales comme un intermédiaire dans la hiérarchie qui descend du gouvernement jusqu'au village. Au bas de la hiérarchie, il doit transmettre des ordres à une population et veiller à leur exécution. Il est aidé en cela par la possibilité de recourir à une police et,

---

1 Six ans de résistance à l'occupation allemande, de 1904 à 1910, au cours desquels eurent lieu deux expéditions punitives de grande envergure.

s'il est obéi,c'est essentiellement du fait de la contrainte qu'il peut exercer sur les villageois. Mais dès que les affaires à traiter sortent du cadre administratif, ce pouvoir de commandement n'intervient plus. Il faut ajouter que le chef a une position particulièrement difficile parce qu'il est membre de l'assemblée villageoise, et qu'il a un rôle dans le règlement des affaires du village où il va essayer de faire jouer son prestige. Mais plus il aura exercé un pouvoir contraignant dans le cadre de ses fonctions administratives, moins il aura de prestige et plus grandes seront ses difficultés.

En plus de ces difficultés, s'ajoute celle d'être membre d'un lignage et donc d'être toujours accusé de privilégier ce lignage au détriment des autres.

Aujourd'hui, ce chef se trouve dans une position à peine différente bien qu'il soit en face d'un autre gouvernement. On a augmenté ses attributions, mais finalement, il reste dans la même situation ambigüe avec une fonction qu'il doit exercer et les revendications des villageois qui voudraient qu'il soit aussi leur mandataire auprès des autorités extérieures. Les villageois souhaitent que le chef leur serve d'intermédiaire, or c'est un rôle qu'il est peu préparé à assumer habitué qu'il est à recevoir des ordres et à en rendre compte. En outre, le fait de donner des ordres qui ne sont pas toujours bien acceptés le rend vite impopulaire. On s'aperçoit, et notre cas précis le montre à l'évidence, que le chef de village n'a pratiquement aucun pouvoir hormis sa fonction strictement administrative.

Qui peut, alors, avoir un certain pouvoir dans ce village ?

C'est encore à l'histoire qu'il faut faire appel pour le déterminer. La situation entre la période pré-coloniale, coloniale puis actuelle a changé aussi dans des domaines autres que celui du pouvoir. En particulier, on est passé d'un mode de vie qui consistait en chasses et en guerres, pour les hommes et en culture de produits vivriers de consommation courante sans recherche de surplus commercialisables par les femmes, à une économie différente. Sous la colonisation française il a été notamment décidé qu'il fallait promouvoir certaines cultures d'exportation. Pour obliger les villageois à adopter la culture de ces produits et à les commercialiser deux mesures furent prises: instauration d'une taxe payable en argent et création d'un système de corvées sur des champs communautaires. Dans l'idée du colonisateur c'était là un moyen d'obliger les populations à cultiver du cacao et du café pour les exporter. Pendant un certain temps les Maka manifestèrent des réticences mais aux alentours des années 1940-1950, ils se rendirent compte qu'il pouvait être intéressant de produire des surplus commercialisables. Toutefois, la forme imposée par l'administration coloniale française, à savoir des plantations collectives ne coïncidaient pas avec leur ethique de réalisation personnelle, leur conception de l'homme qui acquiert une certaine puissance au village, la possibilité de convaincre parce qu'il a fait ses preuves, en montrant qu'il est capable de réaliser quelque chose. La

guerre n'étant plus possible, la réussite dans l'entreprise d'une plantation devenait un moyen d'acquérir du prestige. C'est ainsi qu'un certain nombre de paysans ont vu l'intérêt de faire fructifier des plantations individuelles,d'en tirer des revenus, d'avoir des richesses, symboles de réussite manifeste.

Le tableau se complique encore car il faut introduire une autre notion. Dans la société maka la sorcellerie joue un grand rôle aussi bien pour protéger que pour anéantir un être. Un mécanisme de nivellement intervient pour empêcher un homme de prendre trop de pouvoir et de s'imposer de manière définitive. Si un chef a eu le commandement du fait de ses prouesses antérieures, par exemple lors d'une guerre s'il prend trop d'autorité, trop de puissance, il risque de susciter la jalousie chez les autres et, par conséquent, de donner prise à une accusation de sorcellerie. Celui qui commence à émerger doit donc mesurer très soigneusement jusqu'où il peut aller sans risquer de subir les effets de nivellement et d'être la victime d'une mauvaise querelle. Mais, selon cette même logique, celui qui a réussi est considéré comme étant protégé par la sorcellerie. Mais alors pourquoi les paysans qui ont le mieux réussi n'émergent-ils pas comme leaders dans le village ? C'est qu'en fait, à l'heure actuelle, tout homme courageux au travail et ayant une famille pour le seconder, a des chances égales à celles des autres d'acquérir une certaine richesse. La prise de conscience de l'intérêt de la culture comme activité rentable et promotrice de prestige est encore relativement récente et il reste encore beaucoup de terres cultivables, mis à part le cas de quelques villages très proches les uns des autres, pour que chacun ait l'espoir de réaliser une plantation. Il s'ensuit que même les plus pauvres n'envisagent pas de louer leur force de travail aux plus riches et ces derniers, ne peuvent donc pas se créer une clientèle sur une base économique. Les différences de revenus entre riches et pauvres demeurent encore relativement réduites.

Dans cette situation, on peut se demander qui a les meilleures chances? Il s'avère que ce sont les intellectuels. En même temps que les Maka ont pris conscience de l'intérêt qu'il y avait à cultiver du café et du cacao pour en tirer des surplus commercialisables s'est répandue l'éducation scolaire. Au début pourtant la résistance des Maka en ce domaine a été farouche et, comme dans bien d'autres régions les parents se sont opposés à ce que leurs enfants partent étudier dans les écoles régionales: les écoles étaient encore peu nombreuses et il fallait quitter le village pour aller vivre dans des conditions très dures loin de la protection des parents. Dans ces conditions quels sont les enfants qui ont été scolarisés ? Généralement des enfants dont les parents résidaient aux abords des missions soit parce qu'ils devaient se faire soigner dans les léproseries, soit parce qu'ils y cherchaient du travail. C'est ainsi que sept des huit intellectuels du village d'Ogbout, ont étudié dans des écoles des missions chrétiennes.

Dans les années quarante les enfants ont donc commencé, en très petit nombre, à aller à l'école. Le niveau requis à cette date-là, pour être considéré comme un intellectuel était le CEPE[1] mais très vite, avec l'extension de la scolarisation et la prise de conscience de l'intérêt que présente la promotion par l'école, ce statut d'intellectuel a requis des diplômes plus élevés.

On compte à Ogbout huit intellectuels. Deux sont fidèles au village, y ont leur maison et y passent leurs vacances; trois ont complètement disparu et les trois autres occupent - quant à leur relation avec le village - une position intermédiaire: ils y viennent de temps en temps mais leurs liens avec le village sont assez lâches.

D'où vient le prestige de ces intellectuels? Comment se fait-il qu'arrivant en plein projet, n'ayant pas participé à l'accord, à la prise de décision préliminaire, ils soient immédiatement obéis ?

Ils ont fait leurs preuves à l'extérieur. C'est là un facteur très important de prestige. Les guerres sont maintenant interdites mais le monde à l'extérieur du village, la ville en particulier, si elle attire, reste hostile. Les intellectuels peuvent donc, du fait de leur bonne insertion dans ce milieu, passer pour des substituts des héros guerriers d'autrefois. Ils jouissent de cette autorité de prestige car il est manifeste qu'ils sont protégés puisqu'ils ont réussi.

A cette réussite en ville s'ajoute la richesse matérielle: les intellectuels, quelle que soit par ailleurs leur situation réelle dans le contexte urbain, ont des moyens qu'aucun villageois cultivateur, même classé au village parmi les plus riches, ne peut égaler puisque le salaire annuel d'un simple salarié dépasse largement dix fois celui du plus riche planteur, et à cette richesse matérielle s'ajoute encore celle - plus traditionnelle - que constitue la polygamie. Les intellectuels bénéficient en outre, dans le contexte moderne, de cette qualité très recherchée des villageois: ils servent d'intermédiaires,de répondants lorsque ces derniers ont des affaires à traiter en ville.

Revenons à l'hostilité du milieu extérieur. La ville fait peur, le villageois s'y sent étranger, menacé. Or l'intellectuel y vit et n'a pas peur. Il bénéficie de cette double qualité d'être "fils du village", donc quelqu'un en qui on peut avoir confiance, un parent, une relation privilégiée et en même temps un citadin,quelqu'un qui connaît la ville,qui sait comment on peut s'y débrouiller. On lui confère donc, sans doute avec un peu trop d'illusions, un pouvoir et une emprise illimités sur tout ce qui est difficile à aborder en ville, tout ce que les villageois se sentent impuissants à maîtriser mais dont ils ont parfois besoin.

Enfin l'un des éléments qui concourent à assurer le prestige des intellectuels et à leur conférer une position privilégiée c'est qu'étant la plupart du temps hors du village, ils sont au-dessus des partis et des petites querelles intestines. Ils n'y participent pas et ne peuvent donc pas être accusés de parti-pris pour l'un ou pour l'autre des groupes en conflit. Ensuite, ils sont, du fait même de

[1] CEPE = certificat d'études primaires

leur résidence habituelle en ville, loin des pratiques de sorcellerie, alors que l'intellectuel qui s'impliquerait de trop dans les histoires du village risquerait de tomber sous le coup des mécanismes de nivellement.

Quant aux jeunes, on peut se demander pourquoi ils se sont ralliés aux intellectuels? D'une manière générale,c'est pour les mêmes raisons à quelques nuances près. Ils attendent beaucoup plus encore que les autres villageois des intellectuels et espèrent que ceux-ci vont les aider à trouver des situations en ville. Comme eux ils ne tiennent pas à rester au village sans cependant le quitter tout à fait. Ils voudraient y créer une plantation, y laisser leurs épouses pour la cultiver et avoir ainsi une source de revenus assurée tout en ne travaillant pas eux mêmes au village. L'intellectuel est celui sur lequel ils comptent pour leur servir de tremplin, pour accéder à cette situation en ville qu'ils souhaitent.

Quels sont les intérêts de l'intellectuel à aider son village d'origine? Pourquoi dans notre exemple, ces deux intellectuels ont-ils fait quelque chose?

Fils du village, ils y restent très attachés par des liens de parenté. Ils se sentent, dit P. Geschière, une sorte de dette "d'honneur" à l'égard des villageois, et au fond, leur intervention est une manière de payer cette dette. Cependant, leur situation, leur avenir, ils l'envisagent en ville. Ils ont, certes, des plantations au village dont ils tirent un revenu mais cela reste secondaire par rapport à la source de revenu principale que constitue leur salaire. Le village ne peut pas non plus leur être d'un grand secours s'ils ont des ambitions politiques. Qu'adviendra-t-il quand ils estimeront la dette éteinte? Par ailleurs les enfants des citadins auront-ils encore cette position? Est-ce qu'ils ressentiront eux aussi le sentiment d'avoir une dette d'honneur à l'égard du village de leur père qu'ils connaissent plus ou moins pour y avoir passé quelques vacances? Se sentiront-ils "fils du village"? C'est l'une des questions importantes que soulève finalement cette étude et que l'auteur mentionne à la fin de son texte. A supposer que oui et sachant que le nombre d'intellectuels maka est appelé à augmenter, on peut encore s'interroger que ce qui se passera s'ils se retrouvent à plusieurs pour contribuer au devenir de leur village d'origine: sauront-ils rester unis ou bien des conflits d'intérêt ou de prestige viendront-ils encore compliquer ce problème de leadership?

Lors de la construction de la nouvelle école d'Ogbout des leaders ont émergé. Mais la tâche à accomplir avait un caractère temporaire et il s'est trouvé que des enseignants avaient des périodes de vacances à passer au village. Tous les intellectuels n'ont pas cette disponibilité et on imagine mal qu'ils y viennent chaque fois qu'un problème se pose. Dans ces conditions ils ne peuvent pas être des répon-

dants permaments et valables pour les autorités de la coopérative ou de tout autre projet de développement.

En fin de compte l'interrogation demeure: qui peut être répondant dans l'avenir? Dans notre cas une solution a pu être finalement trouvée, mais la formule peut-elle être envisagée pour l'avenir? Cela paraît très nettement contestable.

J'espère avoir montré par ce compte-rendu des travaux de P. Geschière, quels peuvent être les problèmes de leadership qui se posent dans des sociétés acéphales confrontées avec un autre système que le leur et ayant une tâche particulière à résoudre.

BIBLIOGRAPHIE

GESCHIERE (P.), 1972 - Quelques aspects de l'organisation sociale des villages Maka sur le Ndjonkol. (la zone d'Angossas, arrondissement d'Abong Mbang, Cameroun). Amsterdam. Université, Faculté des Sciences Sociales, Section d'Anthropologie, 47 p. multigr.

GESCHIERE (P.), 1975 - Traditional elders colonial chiefs and modern intellectuals: leaderships and change in the Maka villages (South-East Cameroon) in Kroniek van Africa, n° 2, pp. 89-119.

débat

C. DIKOUME : Ce problème des élites se retrouve dans toutes nos sociétés. Il existe de nombreux exemples de réorganisation spontanée de ces élites lorsqu'elles reprennent contact avec leur groupe d'origine. C'est le cas, par exemple, des Akum qui ont su instituer des liens formels entre l'élite résidant en ville et la population du village. A Mouanko où j'ai eu l'occasion de séjourner assez longtemps, j'ai observé le même phénomène, mais sous une forme individuelle et désordonnée. Pour galvaniser toutes ces énergies disponibles, j'ai créé un comité de développement (CODEBAS)[1] en m'appuyant sur l'élite extérieure et celle de l'intérieur afin de lancer des projets de développement à la base.

C. Dikoumé souligne ensuite le risque qu'une telle relation comporte, qui est de créer des rapports de clientélisme entre élites citadines et élites villageoises. La dépendance de ces dernières vis-à-vis des citadins n'est pas alors favorable à l'émergence de véritables leaders locaux.

J. MOUTOME EKAMBI : L'auteur de l'étude que je viens de présenter, le confirme. Il y a d'une part l'échec des paysans les plus riches mais qui n'ont pas encore les moyens ni les possibilités de créer un lien de dépendance entre eux et d'autres villageois, et d'autre part la réussite des intellectuels qui ont sû créer bel et bien une forme observable de clientélisme dans la mesure où les jeunes vont travailler gratuitement dans leurs plantations, ceci dans l'espoir qu'ils iront un jour en ville.

---

[1] CODEBAS = Comité de Développement de la Basse-Sanaga.

B. DELPECH : Je voudrais souligner la fonction de valorisation du détour par la ville telle que j'ai pu l'observer en pays éton. Le séjour en ville valorise effectivement l'ancien migrant revenu au village. Lorsque ce dernier prend une initiative, celle-ci a plus de chance de succès car, on le laisse faire, on le laisse essayer quelque chose; il n'est pas suspect a priori, et la jalousie ne se manifeste pas immédiatement. Le villageois resté au village ne bénéficie pas de ce préjugé favorable: on dit tout de suite qu'il ne va pas réussir et que ce n'est pas la peine qu'on le laisse faire!

S. NDOUMBE MANGA : L'exposé qui vient d'être fait contribue à la réflexion que nous voudrions poursuivre sur les relations entre les sociétés dites acéphales et les structures modernes de l'Etat au niveau administratif, économique et politique. L'exemple des Maka est un cas parmi bien d'autres et, dans d'autres sociétés, pourront se produire des réactions très différentes par rapport aux mêmes réalités.

L'émergence de leaders est parfois difficile, toujours est-il que l'intervention de personnes moins engagées et, à un certain degré, extérieures aux préoccupations journalières de la population est un apport positif. Quelques individus ne pourront cependant pas réussir à galvaniser les populations, à les regrouper autour d'eux. Pour que ces actions d'intellectuels prennent de l'ampleur ne faudrait-il pas qu'elles soient organisées tant au niveau des villages que des villes où ces intellectuels vivent?

G. COURADE : Au Cameroun anglophone, on observe de nombreuses expériences de participation à des opérations de développement menées à la base et qui sont, pour la plupart, appuyées par les intellectuels. Le plus souvent, ce sont cependant des fils de notables qui interviennent. C'est le cas, par exemple, de la Bakweri Cooperative où la famille Endellé s'est illustrée, ou à Kumba pour la famille Tchipunkete, ou encore en pays bakwéri.

Dans d'autres régions par contre, les intellectuels n'ont pas toujours joué ce rôle, peut-être parce qu'ils n'ont pas été appelés par les strates sociales supérieures des sociétés concernées.

Il serait assurément intéressant d'étudier le degré de réussite de ce phénomène d'"economy development" selon diverses régions et en fonction du type de relation entre intellectuels et élite locale.

P. TITI NWEL : Je regrette que P. Geschière n'ait pas suffisamment développé le problème politique que pose la nomination des chefs. Les chefs sont nommés selon une certaine procédure et, souvent, ils ne sont pas acceptés par une partie de la population qui considère qu'ils ont été imposés par l'administration ou le parti.

Si les intellectuels sont respectés, je ne pense pas que ce soit uniquement parce qu'ils ont fait un détour en ville. Je pense que leur autorité vient de leur propre travail, de leur propre réussite: ils n'ont nullement été imposés par une autorité extérieure au village.

C'est là un problème qui, s'il n'est pas général, n'en est pas moins commun à de nombreuses régions du Cameroun.

C. DIKOUME : Des textes allemands encore disponibles évoquent la révolte des Maka, entre 1903 et 1910. Comment les Maka auraient-ils pu résister, pendant six ans, s'ils n'avaient pas eu de leaders?

J. MOUTOME EKAMBI : Lorsque les Allemands traitaient avec un Maka, ce n'était jamais qu'avec un seul individu. Les autres villageois disparaissaient, "prenaient le maquis". Aussi fallait-il perpétuellement recommencer. Finalement ce ne fut que progressivement que les Allemands purent pénétrer dans cette région à la forêt très dense, et qu'ils purent contraindre les populations à l'obéissance.

J. MFOULOU : Chez les Bulu du sud du Cameroun, on ne parle pas seulement de résistance, mais d'une véritable guerre, d'une opposition armée aux Allemands qui a duré plusieurs années.

J. Mfoulou revient ensuite au premier débat sur le rôle des intellectuels. Il précise qu'en pays bulu, leur autorité n'est pas acceptée au point d'en faire des interlocuteurs valables:

Le Bulu est-il beaucoup plus individualiste?... Y a-t-il trop d'intellectuels et donc d'interlocuteurs potentiels? Toujours est-il que lorsque des projets sont réalisés dans le village par des citadins, les villageois se refusent à devenir leurs clients. J'ai le sentiment que chacun se dit: "je suis maître sur la terre de mes ancêtres", et ceci même si ces terres se réduisent à un demi-hectare! Il préfère, comme on dit en pays bulu, mourir de pauvreté et de misère, mais fier de demeurer sur la terre de ses ancêtres, que de devenir le dépendant de quelqu'un.

J. LOMBARD : Il existe en effet un rapport entre nos études anthropologiques et certains types de comportement des populations vis-à-vis de la colonisation puis des pratiques actuelles de développement. Sans toutefois chercher à dégager une éventuelle personnalité culturelle, il est cependant troublant de constater que ce sont souvent des sociétés acéphales qui se sont montrées les plus contestataires vis-à-vis du pouvoir colonial. Je l'ai moi-même constaté dans mon étude sur les chefferies en Afrique Noire[1]. En Afrique Occidentale, aux environs de la première guerre mondiale, la plupart des révoltes provenaient de sociétés acéphales qui, plus que d'autres, savent manifester un vif sentiment égalitaire: révoltes des Kisi, des Somba et des Holli, au Bénin; révoltes des Lobi en Guinée; révoltes au Cameroun des Maka et des Bulu que vous avez évoquées. Ceci semble indiquer que la colonisation était ressentie durement par ces sociétés. Par contre, les sociétés "inégalitaires" se sont montrées plus perméables à la colonisation. Peut-être parce qu'elles ont mieux admis la colonisation dont on peut dire qu'elle est l'essence même de l'inégalité.

Il est également intéressant d'analyser le comportement des sociétés acéphales face aux opérations de développement et aux possibilités de promotion économique. Ne font-elles pas preuve, parfois, de plus d'initiatives que les sociétés inégalitaires où la différenciation sociale très marquée peut freiner l'innovation. Je pense au cas du Nigéria où les Ibo qui sont traditionnellement d'esprit égalitaire, se sont avérés être d'excellents innovateurs dans les transactions commerciales où ils réussissent, et au niveau politique où leur destin a été tragique. En face d'eux, la société hausa du nord du Nigéria apparaît comme alourdie et paralysée par ses hiérarchies traditionnelles.

Il y aurait à voir, d'un point de vue anthropologique, si ces sociétés égalitaires ne sont pas des sociétés où des initiatives peuvent être prises plus librement que dans les sociétés où les nouvelles responsabilités échoient obligatoirement à ceux qui jouissent déjà de l'autorité traditionnelle.

Suivent certaines interventions qui, pour des raisons techniques de transcription des bandes, n'ont pu être reproduites. Nous demandons aux intervenants, comme au lecteur de nous excuser.

C. DIKOUME : Certaines catégories sociales, à l'intérieur des sociétés acéphales, ont considéré le colonisateur comme un libérateur. En Basse-Sanaga, par exemple, les premiers à

---

[1] Autorités traditionnelles et pouvoirs européens en Afrique Noire, op. déjà cité.

embrasser le christianisme et à aller à l'école furent d'abord des fils ou petits-fils d'esclaves qui n'avaient pas encore atteint le statut d'hommes libres. Les premiers intellectuels formés à Buéa furent pour les 3/4 de cette catégorie.

S. NDOUMBE MANGA : Dans la province du Nord-Ouest, les gens sont habitués à travailler pour le chef et ils s'organisent en conséquence. Ils le font bien malgré eux et le chef le sait. Or lorsqu'il existe un projet de développement lancé par les pouvoirs publics, le chef n'en est pas le seul bénéficiaire et il est lui-même dépendant des responsables qui mènent cette opération. D'autre part, les gens qui acceptaient de travailler pour le chef, dans ses plantations personnelles, ne le font plus lorsqu'il s'agit de travailler pour le chef mais hors des structures traditionnelles, si bien que le chef se trouve court-circuité. Lorsque, malgré tout, il cherche à utiliser les gens de sa chefferie pour son propre compte, il ne peut que renforcer leur opposition à participer à l'opération de développement qui procure au chef le motif de commettre ce genre d'abus.

G. COURADE : Je reviens au cas des Ibo pour me demander si leur tendance à l'innovation est due au caractère acéphale de leur société, ou à leur densité démographique, ou encore à des conditions géographiques particulières? On peut par exemple comparer le dynamisme économique des Bamiléké et celui des Ibo, or les Bamiléké n'ont pas formé de sociétés acéphales selon la définition qui en a été donnée.

J.C. BARBIER : Dans les sociétés dites acéphales, la situation des leaders dans leur société d'origine pourrait être représentée à partir d'une série de cercles juxtaposés qui se touchent. A l'intérieur de chaque cercle s'inscrit l'autorité domestique et c'est aux points de contact entre les cercles que se localise le politique. C'est précisément à l'occasion des relations avec les autres groupes qu'apparaissent les ainés de lignage et les leaders temporaires. Ils représentent leur propre groupe en face d'autres groupes, et cette affirmation du groupe peut même aller jusqu'au conflit.

Aujourd'hui, la société maka, comme toutes les autres sociétés du Cameroun, a conscience de ne plus vivre les temps anciens. Cet ensemble de cercles qui représente les lignages de la société maka, s'inscrit désormais dans un contexte plus large. Il se trouve lui-même en contact avec d'autres ensembles: les ethnies voisines et les immigrés

"étrangers" résidants au niveau des chefs lieux administratifs. Le tout est englobé dans un macro cercle qui représente l'appareil étatique.

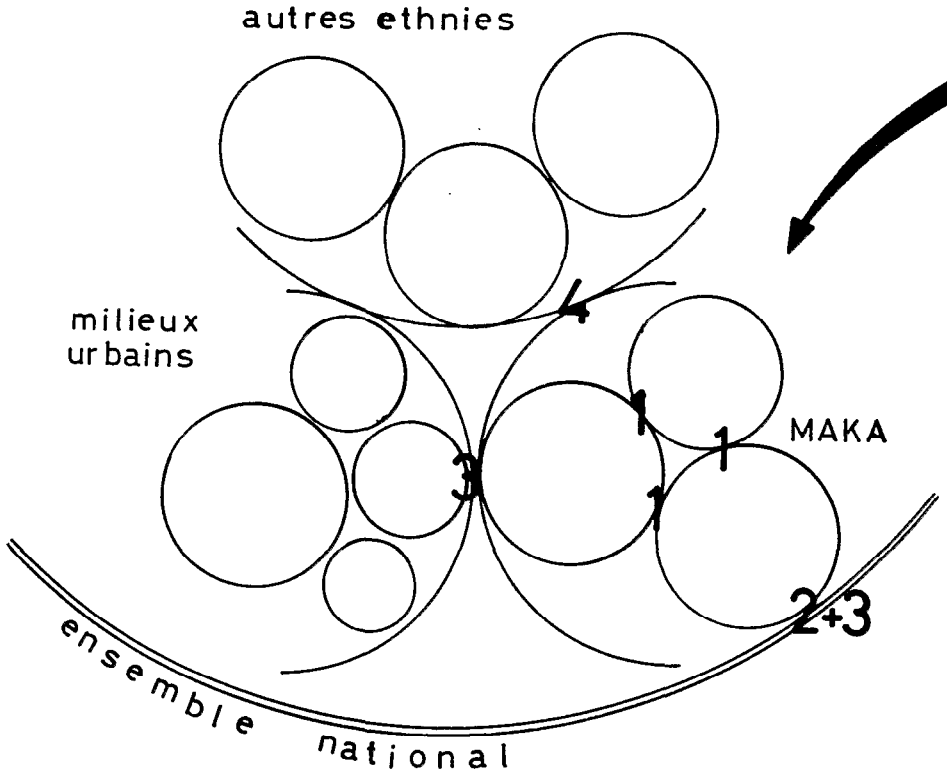
Autant de nouveaux cercles qui créent de nouveaux points de contact et qui invitent donc à l'apparition de nouveaux leaders.

J. Moutomé Ekambi a sû rappeler, fort à propos, que dans cette situation, il valait mieux ne pas rester au centre du cercle afin de ne pas être trop impliqué dans les intrigues quotidiennes et que la meilleure place était à la périphérie, au point de contact avec la ville.

Les nouveaux leaders vont donc assumer un rôle et, si les individus changent, le rôle, lui, est permanent.

Les analyses de P. Geschière que J. Moutomé Ekambi vient de nous rappeler avec précision, m'ont fait penser aux multiples associations de ressortissants des chefferies bamiléké. Chaque chefferie bamiléké possède une périphérie, mais non une périphérie amorphe et dominée au sens où l'entend Samir Amin lorsqu'il parle de la périphérie du capitalisme. Il s'agit là d'une périphérie éminemment dynamique, d'une périphérie en contact avec les autres groupes. Les groupes des ressortissants d'une chefferie bamiléké, disséminés dans les diverses villes du Cameroun, sont autant de piliers pour leur communauté rurale d'origine. Ils constituent, à proprement parler, un véritable groupe de pression au service des intérêts du village. Ils font que la chefferie dure malgré la tempête upéciste des années soixante.

Je proposerais donc volontiers d'inscrire la société maka dans une série de cercles afin de situer ses leaders, déjà révélés ou potentiels, aux points d'interférence. Un tel schéma pourrait à la fois rendre compte du passé et du présent.



1. leader temporaire ou aine de lignage
2. chef administratif de village ou de canton
3. "intellectuels"
4. cas non étudié

Schéma proposé par J.C. BARBIER d'après les analyses de P. GESCHIERE 1975

Leaders en pays maka