

**TRAVAUX
ET DOCUMENTS
DE L'O.R.S.T.O.M.**

**nature et formes de pouvoir
dans les sociétés dites acéphales**

— exemples camerounais —

compte-rendu journée scientifique de Yaoundé



1er mars 1978



**ÉDITIONS DE L'OFFICE
DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
ET TECHNIQUE OUTRE-MER**

Pour tout renseignement, abonnement aux revues périodiques, achat d'ouvrages et de cartes, ou demande de catalogue, s'adresser au :

**SERVICE DES PUBLICATIONS DE L'O.R.S.T.O.M.
70-74, route d'Aulnay - 93140 BONDY (France)**

Les paiements sont à effectuer par virement postal au nom de *Service des Publications ORSTOM*, C.C.P. 22.272.21.Y PARIS (à défaut par chèque bancaire barré à ce même libellé).

**nature et formes de pouvoir
dans les sociétés dites acéphales**

— exemples camerounais —

compte-rendu journée scientifique de Yaoundé

1er mars 1978

Compte-rendu de la journée scientifique organisée conjointement par l'Institut des Sciences Humaines (DGRST) et le département de Sociologie (Université de Yaoundé), à l'occasion du séjour à Yaoundé du Professeur J. LOMBARD, le 1er mars 1978.

Une première publication de ce texte, en version multigraphiée, a été réalisée par la DGRST dans la collection "Travaux et Documents de l'Institut des Sciences Humaines", n° 23, 1978, Yaoundé, 146 p.

© DGRST - Université de Yaoundé

© ORSTOM - 1982

Droits de reproduction et d'adaptation soumis pour tous pays à l'autorisation écrite préalable des dépositaires du copyright. Sont autorisés les citations et reproductions de figures accompagnées des références bibliographiques.

All rights reserved. No part of this book may be translated or reproduced by any means without the prior written permission from the copyright owners. Quotations and reproductions of drawings can be made only with bibliographical references.

ISBN 2-7099-0615-5

sommaire

Préface de J. LOMBARD

Liste des participants

Les allocutions inaugurales

S. NDOUMBE MANGA
 J. MFOULOU
 J. LOMBARD
 P. TITI NWEL

Communications scientifiques et débats

J.C. BARBIER

Pot de terre contre pot de fer

J. MOUTOME EKAMBI

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

P. TITI NWEL

Mbombok à la tête du lignage basaa

P. NCHOJI NKWI

Meta political organization

B. DELPECH

Organisation et pouvoir politiques chez les
 Banyang, d'après Malcom RUEL : "Leopards and
 leaders"

J.G. GAUTHIER

Chefs Fali du Cameroun septentrional

Conclusion

préface

"Sociétés dites acéphales"? Le terme choque et il renvoie encore une fois à toute cette phraséologie "privative" et négative tellement utilisée lorsqu'on parle des "peuples sans écriture", des "cultures sans machinisme" ou des "sociétés sans Etat". Il manque toujours quelque chose à ces populations non-occidentales et il y manque généralement ce que précisément on trouve en Occident.

La référence ethnocentrée oblige aux dépens de la révérence qu'on devrait avoir pour l'organisation de sociétés pourtant si complexes et si passionnantes.

"Acéphales", sociétés sans chefs (*caput - képhalé*), terme encore une fois privatif, comme si ces sociétés étaient sans "tête" ni direction sous prétexte qu'elles ne disposaient pas d'un pouvoir individualisé et pérennisé spécifiquement politique. Terme qui rejoint celui plus utilisé et souvent plus valorisé d'anarchie, surtout lorsque l'anthropologue, plein de scrupules, qualifie cette anarchie d'organisée¹. Terme qui traduit surtout la pauvreté du langage ethnologique et qui en outre dissimule mal un objet scientifique encore trop approximativement cerné et délimité.

L'intention pourtant est louable puisqu'elle vise à réduire l'opposition systématique et vieillie entre sociétés sans Etat et sociétés avec Etat, les sociétés acéphales étant celles qui, dépourvues d'Etat, ignorent aussi ou veulent ignorer le commandement politique d'un chef autre que celui de la communauté familiale.

Mais la question qui se double d'une objection et qui vient tout de suite à l'esprit est "qu'est-ce qu'un chef?", et il est bien évident que la définition obligatoirement conventionnelle rendra mobile la frontière entre les sociétés retenues et étudiées et les autres en fonction de l'acception qu'on aura du terme. C'est là un des aspects de la fragilité de la démarche typologique, qui vient construire des types à partir de critères souvent subjectifs et non universellement reconnus. Le chef d'un clan, groupe bien souvent fictivement fondé sur la parenté, sera-t-il un chef ou non? Sera-t-il seulement le chef de famille ou bien aussi le responsable politique d'une unité de territoire corres-

¹ Terme utilisé sans doute pour la première fois par Evans-Pritchard.

pondant à l'emprise de ce clan? Et dans l'éventualité de cette seconde alternative, devra-t-on l'appeler chef, alors qu'il y aura dans l'ensemble de la communauté ethnique beaucoup d'autres chefs comme lui, ayant la même souveraineté politique sur leur territoire et n'entretenant entre eux aucun lien de parenté, pas plus que de dépendance. Nous sommes alors en présence d'une communauté dont les différentes unités correspondent à des groupes de parenté égalitaires, ayant chacun leur chef de famille.

En fait, la correspondance entre l'unité de descendance et l'unité territoriale sera exceptionnelle et repérable uniquement dans des entités de dimensions restreintes. C'est le cas idéal présenté par la société tiv classique, décrite par Bohannan, société segmentaire, où le seul chef est l'Ancien de chacune des maisonnées. Dans une telle structure, chaque groupe de descendance (*ityô*) occupe son territoire (*tar*).

Exemple parfait de la société "acéphale" où les unités familiales et politiques sont aussi multiples qu'égalées entre elles! Mais exemple trop parfait pour être suffisamment courant, alors que la structure la plus commune est celle où l'unité territoriale comprendra plusieurs groupes de descendance, dont l'un, celui du fondateur, donnera souvent la lignée de ceux qu'on appellera les "chefs" ou les maîtres de la terre. Structure de dispersion qui aura souvent pour corollaire l'unité de descendance répartie elle-même sur plusieurs unités territoriales, et pour résultat que le clan A fondateur et dominant de B et C en territoire T, se trouvera à son tour dominé par B en territoire T¹ et tous deux dominés par C en territoire T².

Cette structure est fondamentale dans les sociétés d'itinérance, comme au Cameroun méridional, là où les migrations de peuples ont joué un rôle important et où l'enracinement a été faible. Le chef du lignage établit les siens sur un territoire, après un plus ou moins long déplacement. Tous ceux, étrangers ou parents plus éloignés, qui viendraient ensuite solliciter leur installation et sa protection dans son domaine, subiront par rapport à leur statut d'origine, acquis sur leur lieu de naissance, une *capitis diminutio*, qui ne pourra être effacée que par une intégration progressive par mariage dans le groupe dominant, intégration qui ne sera totalement réalisée qu'au bout de deux à trois générations. Tout à fait révélatrice à cet égard est l'étude réalisée par C. Dikoumé sur les Bakoko ou Elog-Mpoo de la Sanaga, proche des Basaa. Elle montre qu'une personne qui quitte le territoire de son clan d'origine ou même celui de son lignage pour s'installer sur le territoire de parents plus éloignés, perd une partie de ses droits, dont seuls pourront bénéficier ses descendants après son mariage dans son groupe d'adoption¹.

¹ C. Dikoumé, Etude concrète d'une société traditionnelle : Les Elog-Mpoo du Cameroun. Thèse de 3ème cycle, Université de Lille I, 1977.

Il y a donc dans ces sociétés égalitaires un élément important du statut, auquel la littérature anthropologique n'a pas toujours suffisamment attaché d'importance, la coïncidence du sang avec la terre, la correspondance du lieu de naissance et du lieu ultérieur de résidence. Correspondance dont on avait sans doute souligné l'intérêt pour des entités de plus grandes dimensions, tel le territoire tribal, mais dont le rôle est grand également pour les simples unités de voisinage, au sein même des groupes de parenté.

Et comme dans le système nuer, la descendance de "l'étranger" adopté se rattache au groupe d'adoption par la mère, celle-ci venant se substituer à un homme dans le patrilineage.

Ce type de structure hétérogène ou composite, dans lequel chaque unité territoriale a son lignage de référence jouant un rôle dominant parmi les autres, est typique du système nuer. Qu'il y ait ou non un chef à la tête du lignage dominant importe peu, la structure reste la même. C'est celle qu'on trouve chez les Matakam du Cameroun, décrits par J.Y. Martin, où chaque massif a un chef appartenant généralement au clan le plus important, ce qui n'exclut pas la présence d'étrangers. Chez les Matakam, comme chez les Elog-Mpoo, sociétés pourtant de cultures différentes, la "terre d'origine de chaque individu" est un élément du statut: c'est "posok" chez les Matakam, et tout homme qui émigre de son "posok" devient un étranger¹. De même, chez les Elog-Mpoo, où un homme qui émigre sur le territoire d'un clan voisin devient un "nsolole", homme d'origine étrangère. Structure composite aussi chez les Bana et Kapsiki, décrits par J. Hurault, où chaque "village" comprend plusieurs groupes de parenté, dont l'un, souvent celui de l'ancêtre-fondateur des lieux, donne les chefs. Cette structure et sa hiérarchie toute relative n'ont de signification qu'à l'intérieur des frontières de la terre de chaque unité.

Il semble donc qu'on ne puisse pas parler de "chefferie" lorsque chaque chef n'est que le représentant de son groupe et de quelques éléments étrangers sur son territoire ancestral et qu'il n'y ait de véritable chefferie que lorsqu'un groupe de parenté étend sa domination à l'extérieur de son territoire d'origine. Il y a alors recherche d'un monopole du pouvoir sur l'ensemble des communautés territoriales du groupe ethnique.

Dans le cas contraire, on parlera alors encore de sociétés acéphales, car même si ces chefs ont un pouvoir héréditaire, celui-ci ne s'exerce que sur la terre de leurs ancêtres et sur les hommes qui y sont nés ou s'y sont établis. Comme le disait Meyer-Fortes des notables Tallensi du Ghana, "les chefs et les *tendaana* n'ont pas de pouvoir politique... ils n'avaient ni pouvoir administratif, ni pouvoir exécutif et seulement quelques pouvoirs judiciaires rudimentaires. C'étaient des leaders et non des rulers, des "anciens" et non des "princes" de leurs clans²".

¹ J.Y. Martin, Les Matakam du Cameroun, Mémoire ORSTOM, n° 41, 1970, p. 87

² Meyer-Fortes, The dynamics of Clanship among the Tallensi, Oxford U.P., 1945, p. 182.

Et je pense qu'on pourrait en dire de même des sociétés de l'Est-Africain, dont l'organisation reposait sur les classes d'âge, comme chez les Kikuyu du Kenya et où l'ensemble des pouvoirs était partagé par les "Anciens" en leurs conseils, les "guerriers" et quelques experts religieux, leaders de guerre ou "faiseurs de pluie". Sociétés acéphales aussi que ces sociétés au pouvoir pyramidal et contrôlé par une superposition de conseils d'Anciens, d'où n'émergeait aucun chef, comme chez les Ibo du Nigéria.

Alors, peut-on se demander, quand apparaît la "chefferie" et quel élément nouveau donne au chef son véritable statut?

Le caractère héréditaire et permanent du pouvoir est une première condition nécessaire mais qui n'est pas suffisante, car tout chef de famille ou de clan, certains experts religieux, comme "l'homme à peau de léopard" des Nuer, ont des fonctions présentant ce caractère. C'est pourtant un élément qui permettra de distinguer l'individu investi d'un pouvoir temporaire, comme certains leaders de guerre qu'on retrouve dans les sociétés sans chefs, du chef politique véritable, nommé à vie au sein d'une même descendance.

Le second caractère d'une chefferie sera sa dynamique spatiale, c'est-à-dire le mouvement d'expansion d'un groupe à l'extérieur de son territoire ancestral. Quand la domination est le fait d'une conquête qui s'impose par la force ou par le prestige de la part d'un groupe étranger, cette domination est évidente et se traduit par la monopolisation du pouvoir. Le groupe conquérant ou dominant contrôle les rouages, fussent-ils peu nombreux, de l'appareil de domination: commandement des villages dépendants, associations et conseils, cultes parfois, sans pour autant que ce contrôle soit absolu et n'autorise pas l'existence de contre-pouvoirs. C'est le cas, pour en rester au Cameroun et en opposition aux Matakam, des Guiziga des plaines du Nord, étudiés par G. Pontié, et où la chefferie est monopolisée par un groupe venu de l'extérieur, qui s'est imposé aux autochtones. Elle se transmet dans le même lignage et assure sa domination sur l'ensemble des villages dépendants¹.

L'élément essentiel de la chefferie - absent dans les sociétés acéphales - c'est donc le monopole acquis du pouvoir territorial. Ce n'est plus seulement un monopole donné *intuitu sanguinis et loci*, mais un monopole convoité et gagné sur l'extérieur par une famille, en dehors de son domaine d'origine.

Cette extension territoriale apparaît comme plus importante que l'extension des compétences et la recherche éventuelle de la concentration des pouvoirs autres que strictement politiques. Peu importe qu'il y ait en effet des fonctionnaires du religieux ou du judiciaire dans la chefferie, agents éventuels d'une limitation des pouvoirs, pourvu qu'il y ait un chef politique, dont le rôle unique de gouvernant est reconnu.

¹ G. Pontié, Les Guiziga du Cameroun septentrional, Mémoire ORSTOM, n° 65, 1973, p. 31.

Un autre exemple, non-camerounais celui-là, mettant en valeur la dynamique de la domination de la chefferie, c'est celui des Alur de l'Ouganda, dont le système a été analysé par A.W. Southall. La chefferie alur s'est imposée chez les populations voisines parfois par la force, mais surtout par le prestige des chefs et par leur réputation d'arbitres, capables de mettre fin aux luttes intestines. Chaque chef pouvait ainsi étendre sa domination par l'intermédiaire de l'un de ses descendants qu'il installait chez ses voisins et à leur demande. Le commandement devenait ainsi, au moins pour une région, le monopole d'une famille.

Ce dynamisme de l'extension territoriale du contrôle politique, associé à la stratégie d'une famille, nous apparaît donc comme l'élément essentiel de la chefferie.

C'est ce dynamisme qu'on retrouve dans l'établissement des chefferies bamiléké, dont les fondateurs étaient issus généralement de groupes dirigeants venus de chefferies voisines et de création plus ancienne.

Mais ce caractère de dynamisme spatial associé à l'idée de chefferie n'implique pas a contrario une vision statique et figée des sociétés sans chefs. Elles ont, elles aussi, leur propre dynamisme, mais l'extension spatiale des groupes y est plus limitée et elle ne se produit jamais en vue de la domination d'un groupe sur un autre. Après un conflit ou une vendetta, chacun vient retrouver la terre de ses ancêtres, le domaine de son clan.

Le Cameroun est un pays privilégié du point de vue de l'anthropologie politique, par la richesse et la variété de ses sociétés non étatiques. Et c'est une heureuse idée que cette réflexion franco-camerounaise qui s'est développée tout au long d'une journée scientifique, réflexion qui est aussi le fruit de la rencontre entre chercheurs de Sciences humaines et enseignants de l'Université de Yaoundé.

Il y a sans doute, dans ces sociétés sans chef politique, non seulement une organisation sociale différente, mais un style de vie et une idéologie qui leur sont propres. Les soulèvements massifs et spontanés contre le colonisateur, en particulier pendant la première guerre mondiale, se sont produits un peu partout en Afrique, dans ces types de sociétés, rarement dans les anciennes royautes, dont la résistance était intervenue plus tôt, au moment de la conquête et bien souvent à l'initiative des dirigeants. Leur sens de l'égalité et de l'indépendance donnent aujourd'hui à leurs relations sociales un caractère différent de ce qui se voit ailleurs.

Certes, leur histoire est difficile à retracer, comme l'ont constaté les participants du colloque organisé à Paris en 1973 par le C.N.R.S. et animé par Cl. Tardits sur "l'histoire des civilisations du Cameroun". Leur organisation est tout aussi délicate à cerner, de même qu'est rendue périlleuse toute évaluation de la nature des pouvoirs qui s'y déploient, individuels ou non. Le terme de "chef" ou de

conseil prendra des colorations différentes, selon le type de société analysée et selon, souvent, le point de vue du chercheur, comme on le constatera à la lecture des interventions qui suivent.

Mais c'est là la rançon de sociétés qui ont été comme figées par la colonisation et qui ont connu pendant tout le XIX^e siècle de constants déplacements, unités précaires et composites en restructuration perpétuelle. Dynamisme socio-démographique qui explique peut-être le dynamisme tout court du peuple camerounais et sa propension au progrès!

liste des participants

Invité d'honneur LOMBARD Jacques
Président du Comité Technique de sociologie et
psychosociologie de l'ORSTOM
Professeur à l'Université de Lille I

FACULTE DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES
UNIVERSITE DE YAOUNDE

Sociologie MM. MFOULOU Jean
Vice-Doyen de la faculté
Chef du Département
Mme EKAMBI MOUTOME Jacqueline
Professeur
MM. NKWI NCHOJI Paul
Professeur
MM. TITI NWEL Pierre
Professeur

Géographie MM. BRETON Roland
Professeur
MM. PAHAI Mahamat
Professeur

Histoire MM. OWONA Adalbert
Professeur

INSTITUT DES SCIENCES HUMAINES (ONAREST)¹

Direction

M. NDOUMBE MANGA Samuel
Directeur-Adjoint

M. FEYOU DE HAPPY
Chef du Service Administratif et Financier

M. NJIKAM Martin
Chef du Service Documentation et Publications

Centre des Sciences
Economiques et Sociales
(C.S.E.S.)

M. BARBIER Jean-Claude
Chercheur ORSTOM

M. BIKOI TAM
Chercheur ONAREST

M. DELPECH Bernard
Chercheur ORSTOM

M. GUBRY Patrick
Chercheur ORSTOM

M. N'SANGOU Arouna
Chercheur ONAREST

Centre Géographique
National (C.G.N.)

M. DOUNTIO Joseph
Chef du Centre

M. ABAZE Samuel
Chercheur ONAREST

M. COURADE Georges
Chercheur ORSTOM

M. WENEZOU Luc
Chercheur ORSTOM

Centre de Recherches
des Langues et des
Traditions Orales
(CERELTRA)

M. SOUNDJOCK Emmanuel
Chef du Centre

M. DIEU Michel
Chercheur C.N.R.S.

M. PERROIS Louis
Chercheur ORSTOM

M. SOH BEJENG Pius
Chercheur ONAREST

¹ L'Office National de la Recherche Scientifique et Technique est devenu en 1979, la Direction Générale de la Recherche Scientifique et Technique (D.G.R.S.T.) rattachée au Premier Ministre.

Centre National de
l'Education (C.N.E.)

Mlle BOSH Renate
Chercheur Coopération allemande
M. IYA Emmanuel
Chercheur ONAREST

DIVERS

M. DIKOUME Cosme
Sociologue à l'Institut Panafricain
de Développement

M. MAROLLEAU Jean-Louis
F.R.I.D.A.

M. TCHALA ABINA François
ENSA (Ecole Nationale Supérieure
d'Agriculture)

M. TOURE Abdou
ORSTOM, Sciences Humaines, Côte d'Ivoire

M. WENEZOUI Martine
Linguiste

Cosme DIKOUME a assuré la présidence de séance et dirigé les débats.

Jean-Claude BARBIER a été chargé de superviser la publication des comptes-rendus avec l'aide de Jacqueline MOUTOME EKAMBI.

NB - Transcription des noms d'ethnies : nous avons conservé l'alphabet français mais avec la règle que chaque lettre se prononce, par exemple le son "ou" s'écrira simplement "u" (les Hausa, les Diula, les Baulé, etc...).

allocutions inaugurales

Samuel NDOUMBE MANGA

Directeur-Adjoint de l'Institut des Sciences Humaines

Jean MFOULOU

**Vice-Doyen de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines
de l'Université de Yaoundé,
et Chef du Département de Sociologie**

Jacques LOMBARD

**Président du Comité Technique de Sociologie et Psycho-Sociologie de l'ORSTOM,
et Professeur à l'Université des Sciences et Techniques de Lille**

Pierre TITI NWEL

**Professeur au Département de Sociologie de l'Université de Yaoundé,
au nom des chercheurs présents**

allocution du Directeur-Adjoint de l'Institut des Sciences Humaines

Monsieur le Professeur Lombard,
Messieurs les Enseignants de l'Université de Yaoundé,
Messieurs les Chercheurs de l'ONAREST,
Mesdames, Messieurs,

C'est pour moi un très grand plaisir d'avoir à présider ce matin avec le Vice-Doyen de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Yaoundé, Chef du Département de Sociologie, M. Mfoulou Jean, cet atelier scientifique consacré aux problèmes concernant la nature du pouvoir dans les sociétés dites acéphales.

Je suis d'autant plus heureux que cette première rencontre se passe en présence de M. le Professeur Lombard qui est un ami de longue date. Nous sommes persuadés que c'est par le biais de telles rencontres et à travers des réalisations en commun, que se concrétisent les liens privilégiés qui existent dans les textes organiques de l'Université et surtout de l'ONAREST.

Je suis également comblé de constater que le thème choisi pour l'atelier de ce matin rencontre les préoccupations du Professeur Lombard qui a eu à travailler en Afrique sur le type de sociétés, objet des travaux de ce matin. Cette coïncidence voulue par ailleurs, laisse entrevoir une journée pleine d'instructions et d'enseignements pour tous les participants tant en ce qui concerne leur propre satisfaction intellectuelle qu'en ce qui concerne l'accroissement des connaissances sur ce thème.

Bien que les spécialistes ici présents aient déjà répertorié des types de sociétés qui pourraient être classées sous d'autres étiquettes en utilisant des critères également connus, rien n'empêche ici de procéder, entre nous, à une remise en question de certaines affirmations ou bien de présenter une meilleure définition des sociétés dites acéphales.

Je ne voudrais pas m'étendre sur les analyses plus fouillées qui vont faire l'objet de vos différentes communications, mais j'attire cependant votre attention sur cer-

tains points qui pourraient à mon avis être pris en compte au cours de cette journée.

Je pense notamment au problème de la durée des sociétés sur leurs lieux d'implantation. C'est, en effet, un critère qu'on doit considérer lorsqu'on étudie les différentes formes de pouvoir et la nature des sociétés car selon que celles-ci sont restées plusieurs siècles dans un même endroit ou non, elles ont pu avoir ou non le temps de cristalliser et de consolider certaines structures et pratiques de pouvoir élaborées par elles-mêmes ou empruntées à leur entourage immédiat.

Le second point important concerne l'espace géographique dans lequel s'inscrit une société donnée. Je veux dire que les sociétés peuvent être implantées dans une zone forestière ou en savane, dans une zone montagneuse d'accès facile ou difficile, dans une zone saine ou malsaine; et selon les cas, il peut en résulter une tendance à l'atomisation des groupes par le jeu des conflits internes ou au contraire à leur regroupement. Cette possibilité d'une expansion géographique pour une population ou au contraire son cantonnement en un seul endroit par suite des contraintes du milieu naturel, conditionne l'existence d'agglomérations et par suite l'exercice du contrôle politique.

Le troisième point que l'on pourrait souligner est le voisinage immédiat des sociétés là où elles sont implantées. Des voisins pacifiques invitent à un certain laisser aller, à un relâchement; mais qu'ils soient belliqueux et exercent des raids, voilà que la société concernée par une espèce d'auto-défense naturelle s'organise un peu plus et consolide certaines institutions compte tenu de cet environnement hostile.

Je terminerai par une interrogation sur le terme "société". Est-ce un village, une communauté villageoise, une agglomération avec un chef à sa tête, est-ce l'ensemble des gens qui partagent des traits culturels communs et qui parlent le même langage?

En conclusion, je dirais que de telles rencontres, entre l'Université et l'ONAREST en général, entre la Faculté des Lettres et Sciences Humaines et l'Institut des Sciences Humaines en particulier, méritent d'être multipliées. Par elles, nous apprendrons à mieux nous connaître, non seulement en tant que chercheurs, mais aussi en tant que participants à l'édification d'un Cameroun nouveau et prospère où il est souhaitable que l'effort de chacun soit valorisé.

De tels échanges suscitent, sans aucun doute, une collaboration positive avec nos partenaires étrangers qui verrons que nous mettons en place des équipes solides, capables d'apporter une contribution appréciable à l'analyse des divers aspects de nos sociétés et de proposer des solutions réalistes à nos multiples problèmes sociaux.

D'ores et déjà, je suis convaincu qu'au terme de nos travaux d'aujourd'hui, le débat sur les sociétés acéphales sera relancé, avec encore plus d'intérêt.

Je vous remercie.

S. NDOUMBE-MANGA

allocution du Vice-Doyen de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Yaoundé

Mesdames et Messieurs,

Je prends la parole à la suite de mon collègue, S. Ndoumbé Manga, d'abord pour remercier tous ceux qui ont rendu possible cette rencontre. Le besoin se faisait sentir depuis longtemps que des gens qui travaillent tous sur les sciences humaines et qui sont engagés dans la recherche aussi bien à l'Université qu'à l'Institut des Sciences Humaines, se retrouvent et puissent discuter, mais ce besoin n'avait jamais été assouvi et, pour la première fois, c'est chose faite.

Il faut remercier d'abord le Professeur Lombard dont la visite nous a donné l'occasion d'organiser cette rencontre. Il faut remercier les membres de l'Institut et les membres du Département de Sociologie - je pense à mes collègues Mme Ekambi-Moutomé et MM. Nkwi Nchoji et Titi Nwel qui, en prenant des contacts à leur niveau, ont rendu possible la rencontre d'aujourd'hui. Il faut remercier l'Institut des Sciences Humaines et en particulier son Directeur qui nous a donné les moyens matériels pour réaliser cette journée.

Il me semble aller de soi que tous ceux qui travaillent sur les sciences humaines, se rencontrent car, après tout, nous avons les mêmes intérêts scientifiques, des intérêts sinon identiques du moins semblables. Nous travaillons presque tous sur le même terrain, à savoir les sociétés camerounaises et les problèmes sociaux du Cameroun. J'ai consulté les publications de l'Institut des Sciences Humaines et j'y ai retrouvé les préoccupations qui sont celles du Département de Sociologie et qui s'expriment entre autres par les sujets de mémoire de ses étudiants. Nous avons donc les mêmes préoccupations: connaître et faire connaître la société camerounaise et, puisque nous faisons de la recherche appliquée, aboutir peut-être à certaines conclusions susceptibles d'aider au développement de notre pays, le développement étant entendu ici dans son sens le plus large possible.

J'espère que cette première rencontre sera suivie d'autres et qu'elles seront fructueuses.

Je terminerais par deux regrets qui me concernent personnellement. Je regrette de ne pouvoir consacrer à cette journée scientifique autant de temps que je l'aurais souhaité. Le mercredi est une journée très chargée pour moi et je m'excuse d'avance de devoir, tout à l'heure, me retirer.

Je regrette surtout de n'avoir pu, faute de temps, apporter la contribution que je voulais rédiger sur le thème de la journée, communication que j'aurais résolument centrée sur la notion même de "société acéphale". Il me semble, en effet, que derrière cette notion, se dessine une classification des sociétés pour ainsi dire normative. Il apparaît en filigrane de cette notion de "société acéphale", un idéal de chef politique, d'autorité politique centralisée, et j'ai l'impression qu'on juge toutes les autres structures politiques à partir de là . Il s'ensuit que les sociétés qui n'ont pas encore atteint cette forme idéale de chefferie ne sont pas seulement considérées comme des sociétés ayant une structure politique différente, mais comme des sociétés qui n'ont pas encore atteint leur maturation, qui ne se sont pas encore donné de structure politique cohérente. N'y aurait-il pas à revoir cette conception d'une évolution unilinéaire des sociétés vers une forme idéale de "chef politique" ? C'est l'idée sur laquelle j'aurais voulu insister dans ma communication car il convient de nous interroger sur le fondement même de cette répartition en "sociétés acéphales" d'un côté et en "sociétés avec tête" de l'autre.

Je vous remercie.

J. MFOULOU

allocution du Professeur J. Lombard

Monsieur le Directeur,
Monsieur le Vice-Doyen,
Mesdames, Messieurs,

Je voudrais associer mes remerciements à tout ce qui vient d'être formulé et vous dire toute la joie que j'éprouve à cette surprise qui m'a été faite, de participer à cette première rencontre conjointe entre chercheurs et enseignants, lors de mon passage à Yaoundé.

Je pense que c'est là une excellente idée car une certaine expérience de la pratique universitaire m'a montré toute l'importance d'une communication permanente entre la recherche et l'enseignement, en particulier dans les pays où l'enseignement est très lourd pour les enseignants qui doivent consacrer de nombreuses heures à leurs étudiants et n'ont donc pas, alors, la possibilité d'être des chercheurs à temps complet. Or dans tous nos pays, aussi bien d'Afrique que d'Europe, il est primordial qu'une recherche scientifique de pointe soit poursuivie avec l'aide de tous les chercheurs et de tous les enseignants.

Je me réjouis aussi du sujet qui est le vôtre, aujourd'hui. C'est un sujet qui m'a toujours personnellement intéressé et qui n'apparaît pas comme "désuètement" anthropologique. C'est en effet un sujet d'actualité dont l'intérêt est à la fois scientifique et historique.

Ces sociétés que nous appelons aujourd'hui "acéphales", et que le Professeur Deschamps appelait "anarchiques", l'étymologie de ces deux termes étant à peu près la même; ont été valorisées par les travaux de l'école diffusionniste. Je pense en particulier aux travaux de Baumann et Westermann sur l'ensemble des cultures africaines, où ils désignent ces sociétés par un terme anthropologique qui n'est plus de mise: les "paléonégritiques"; les définissant comme des sociétés résiduelles, repoussées par des sociétés conquérantes. Je pense surtout à la formidable introduction de ces sociétés dans l'histoire de l'anthropologie à la suite des travaux célèbres de Meyer-Fortes sur les Tallensi, et ceux non moins

célèbres d'Evans Pritchard sur les Nuer.

La recherche des sociétés acéphales n'est pas seulement anthropologique, elle est aussi d'actualité depuis 1968. A partir de cette date, en effet, la société européenne occidentale, et la société française en particulier, envisage - peut-être de façon utopique - une société sans pouvoir, une société "anarchique" au sens où l'entendaient les philosophes du XVIII^e siècle. De là, une grande investigation sur les sociétés indiennes et esquimaux, c'est-à-dire sur des groupes qui n'avaient pas de chef politique. C'est précisément à cette époque, vers 1972, que la traduction en français des travaux de Morgan est enfin publiée alors que l'édition originelle date de 1889! Pourtant Engels avait utilisé les travaux de Morgan pour écrire son ouvrage sur l'origine de l'Etat, de la famille et de la propriété, mais, depuis, les travaux de Morgan furent mis sous le boisseau par toute l'anthropologie dite conservatrice. Cet auteur mettait en valeur ces sociétés sans chef qui avaient des comportements démocratiques. Il montrait que les sociétés patrilinéaires comportant un droit à l'héritage, étaient une conception relativement récente et étroitement liée à la civilisation méditerranéenne.

Débat actuel que vient d'alimenter le regretté Pierre Clastres par son livre *La société contre l'Etat* où il montre qu'un certain nombre de populations avaient pour idéal, le refus du pouvoir des chefs. Cependant, un spécialiste de la sociologie politique, Jean William Lapierre vient de lui répondre que s'il y avait peut être des sociétés sans chef, le pouvoir était tout de même partout, même s'il se manifestait à des niveaux différents.

Les études qui ont été faites sur ces sociétés dites "acéphales" montrent bien que, même s'il règne au départ une égalité au niveau institutionnel au sein de ces sociétés, tous les mécanismes, tous les stratagèmes du pouvoir, existent. C'est précisément là que réside, à mon avis, l'intérêt de ce type d'études car apparaissent, en dehors de toute structure hiérarchique, les mécanismes de promotion sociale qui sont inhérents à la nature humaine, y compris dans ces sociétés.

Ce que nous allons entendre aujourd'hui, nous permettra sans doute de discuter les aspects qui ont été cités par le Professeur Mfoulou, Monsieur Ndoumbé Manga et moi-même. Je pense qu'on pourra ensuite orienter nos débats en fonction de ce que vous direz sur ces thèmes, Mesdames et Messieurs.

J. LOMBARD

allocution de Pierre Titi Nwel au nom des chercheurs présents

Mesdames, Messieurs,

Qu'il me soit permis, au nom des chercheurs ici présents de remercier M. Ndoumbé Manga, Directeur de l'Institut des Sciences Humaines et M. Mfoulou, Chef du Département de Sociologie de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, d'avoir autorisé cette rencontre, de la présider et d'y participer effectivement.

M. Ndoumbé Manga a réussi à faire de l'Institut des Sciences Humaines un organisme efficace, évitant les boursiers bureaucratiques, ce qui a permis la mise sur pied rapide de cette journée scientifique.

M. Mfoulou a su réunir autour de lui une équipe jeune, certes, mais désireuse de se consacrer à la recherche scientifique.

Notre souhait est que cette journée ne soit pas un événement ponctuel, isolé, mais l'amorce d'une série de rencontres autour de thèmes tels que "le rôle de la femme camerounaise" (en hommage à Henri Ngoa), "l'opposition ville/campagne", etc... Ainsi habitués à échanger leurs idées entre eux, les chercheurs camerounais se rendront-ils aptes à prendre part aux colloques internationaux.

Je ne saurais assez relever l'importance de la présence de M. Lombard parmi nous: outre qu'elle nous invite à élever le niveau du débat, elle nous évitera le bricolage dans un domaine où il a acquis une longue expérience.

Que chacun de nous s'exprime librement et fasse preuve d'esprit critique qui est le propre des hommes de sciences.

P. TITI NWEL

communications scientifiques et débats

BARBIER Jean-Claude
Pot de terre contre pot de fer

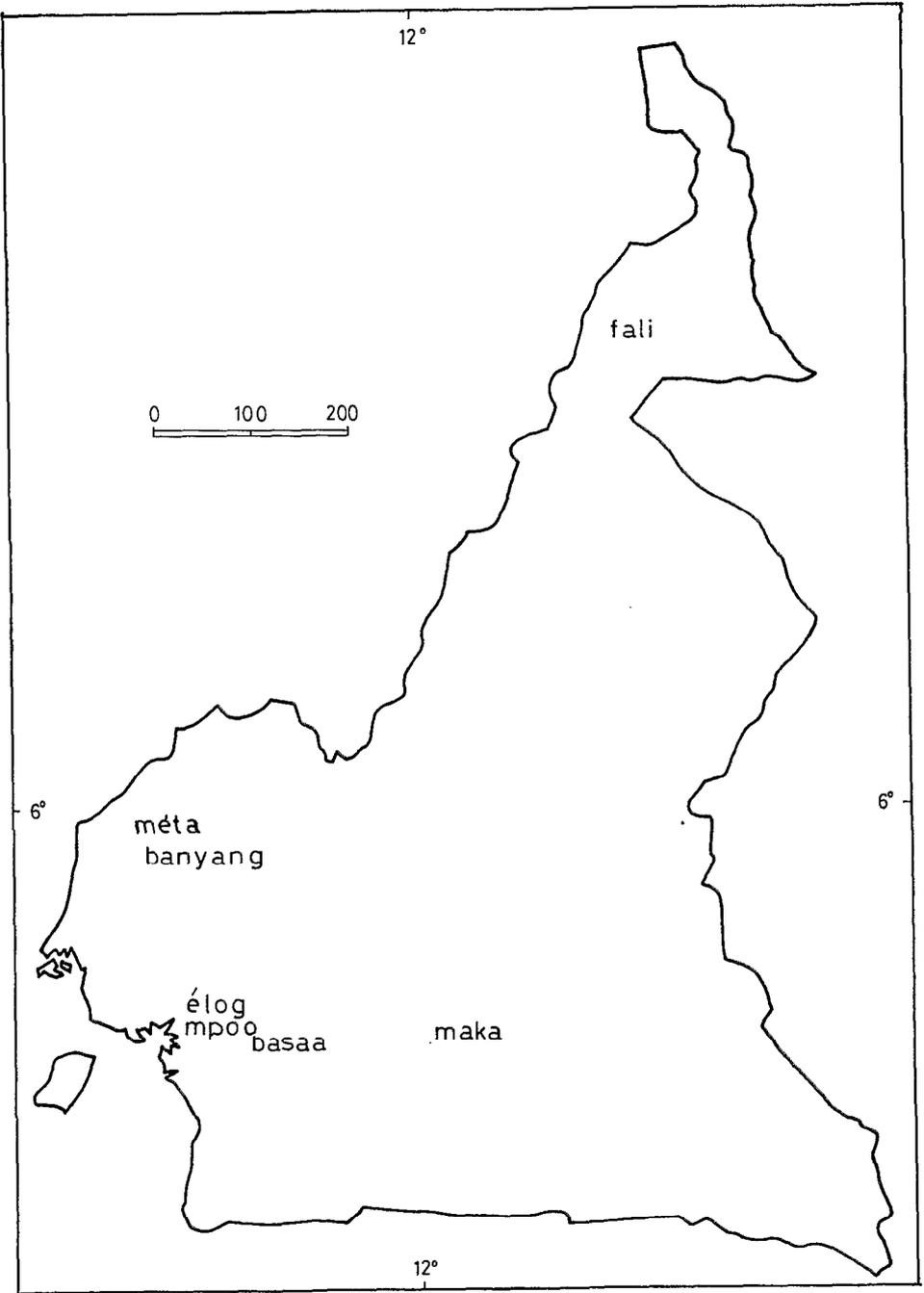
EKAMBI MOUTOME Jacqueline
A la recherche d'interlocuteurs
chez les Maka du sud-est du Cameroun

TITI NWEL Pierre
Mbombok à la tête du lignage basaa

NKWI NCHOJI Paul
Meta political organization

DELPECH Bernard
Organisation et pouvoir politiques chez les Banyang
d'après Malcom Ruel : «Leopards and Leaders»

GAUTHIER J.G.
Chefs Fali du Cameroun Septentrional



Localisation des sociétés étudiées

*pot de terre contre pot de fer
les sociétés dites acéphales et l'état*

Jean-Claude BARBIER
Sociologue de l'ORSTOM
à l'Institut des Sciences Humaines de Yaoundé

Je voudrais, dans cette communication, rappeler les définitions qui ont été proposées par certains politologues, notamment anglo-saxons, et qui ont trait à une répartition des sociétés selon les caractéristiques de leur organisation sociale et politique. Je pense, entre autres, à E.Evans Pritchard et M. Fortes¹. Je pense également à un ouvrage plus récent, celui que P. Clastres a intitulé : *La société contre l'Etat*².

Les sociétés dites acéphales...; nous avons volontairement introduit dans ce titre un point d'interrogation à l'endroit du qualificatif "acéphale", car nous aurons à évoquer non seulement l'étymologie de ce terme - sociétés sans tête, c'est-à-dire sans gouvernement - mais aussi et surtout le contexte historique où est apparu ce concept d'acéphalité et plus précisément les avatars de ce terme opposé à l'Etat. Opposition au niveau des concepts et de la pratique qui n'est pas sans rappeler la rencontre inégale entre le pot de terre et le pot de fer...

Colonisées et administrées de l'extérieur, chapeautées par des chefs administratifs certes issus d'elles mais placés bien souvent en position de collaborateurs au service d'une domination extérieure, et par conséquent étroitement

¹ Evans Pritchard (E.E.), FORTES (M.), 1964 - *Systèmes politiques africains*, Paris, éd. P.U.F., 1ère éd. en anglais 1940.

² Clastres (P.), 1974 - *La société contre l'Etat*, Paris, éd. Minuit, coll. Critique, 187 p.

encadrées par l'appareil étatique, ces sociétés dites acéphales semblent, peut-être plus que d'autres, fragiles. Bien souvent, leurs institutions politiques traditionnelles ne sont plus affirmées; marginalisées, elles entrent en clandestinité. Sociétés apparemment vulnérables dans leurs formes traditionnelles... à moins qu'elles ne soient comme le roseau qui plie sous le vent sans se briser!

L'étude de l'anthropologie anglo-saxonne et notamment celle de l'ouvrage dirigée par E.E. Evans Pritchard et M. Fortes nous rappelle une grande découverte de l'anthropologie: la diversité des sociétés et leur intérêt égal au regard de la connaissance. Les historiens évoquent souvent comment, pour une société donnée, les autres sociétés se trouvent amalgamées, aplaties, diluées dans un autre univers dédaigneusement ignoré. Ce sont les barbares au-delà des frontières gréco-romaines, les païens qui ne savent pas psalmodier les saintes écritures, les "Kirdis" incirconcis pour les musulmans de la Jihād du nord du Cameroun, les infidèles du Moyen-Age, les sauvages que les explorateurs des côtes africaines entrevoyaient derrière les arbres de la forêt équatoriale... et pour beaucoup de gens, c'est encore cela. L'anthropologie s'est, par contre, définie très tôt comme une réflexion sur toutes les sociétés, une recherche systématique de la nature des institutions sociales pour reprendre l'expression de Radcliffe-Brown.

Les anthropologues ont donc recommandé l'étude de la diversité. Ils découvrent et constatent ce que les explorateurs avaient déjà vu avant eux, mais en l'exprimant d'une façon scientifique: les sociétés sont multiples dans leurs formes d'organisation et il convient d'étudier cette diversité pour avoir une idée de ce qu'est la société humaine. Pour ce faire, il ne faut évidemment pas rester dans sa seule société d'origine et la méthode comparative leur apparaît comme une démarche adéquate. Radcliffe-Brown n'hésite pas à dire: "la méthode comparative prend la place de la méthode expérimentale dans les autres sciences."

"... Par un examen attentif des diversités, découvrir les uniformités sous-jacentes... découvrir les caractères universels et essentiels qui appartiennent à toutes les sociétés humaines, passées, présentes et futures."

Radcliffe-Brown

Evidemment, il ne s'agit pas de récolter tous azimuts et d'une façon empirique, le plus possible de faits sociaux. L'anthropologie croulerait bien vite sous l'amoncellement des données! Mais il faut sélectionner des cas précis et nets qui puissent illustrer éloquemment cette diversité, et que l'on puisse ensuite comparer entre eux. Ces cas doivent

donc être à la fois divers et distincts¹; de là, l'élaboration d'une première typologie.

On va donc essayer d'opérer un classement à partir de cette diversité des sociétés concrètes.

L'idéal serait un classement qui appréhenderait de façon globale ces sociétés, mais on s'aperçoit bien vite que cette entreprise ne peut aboutir car les divers niveaux sociaux ne correspondent par forcément entre eux. Le niveau politique, par exemple, ne renvoie pas automatiquement au niveau économique, au niveau culturel, etc..., et réciproquement:

"Dans cet essai de classification des sociétés humaines, on rencontre un genre de difficulté qui n'existe pas dans d'autres sciences comme la zoologie ou la chimie. Deux sociétés peuvent se ressembler par un aspect de leur système social total et différer par un autre. Il est par conséquent nécessaire de comparer les sociétés sous le rapport de quelque aspect particulier ou de quelque partie de leur système social total, par exemple sous le rapport de leur système économique, de leur système politique ou de leur système de parenté."

Radcliffe-Brown

Par contre on peut faire un classement à partir d'un seul critère. Je pense aux premières analyses marxistes du XIX^e siècle qui prenaient comme référence le niveau des forces productrices lesquelles induisent l'existence des modes de production suivants: communisme primitif, sociétés asiatiques, mode de production féodale, capitalisme, et K. Marx envisageait comme possible une formation sociale de type socialiste puis communiste.

Le vocabulaire économique est, par ailleurs, suffisamment abondant pour permettre l'élaboration d'autres typologies en dehors du schéma marxiste. Avec le vocabulaire qui traite du développement économique on peut élaborer le classement suivant: sociétés archaïques, sous-développées, en voie de développement, en voie d'industrialisation, sociétés industrialisées. Dans le même ordre d'idée, on peut penser à la division récente entre Tiers-Monde, Quart-Monde et sociétés déjà industrialisées.

A un autre niveau, on peut prendre la forme du gouvernement comme référence principale. On peut ainsi avoir: la gérontocratie qui est le pouvoir des vieux; l'aristocratie

¹ C'est ce qu'ont essayé de faire E.E. Evans Pritchard et M. Fortes dans l'ouvrage d'anthropologie politique consacré à l'Afrique et rédigé sous leur direction: "... les sociétés décrites sont représentatives des systèmes politiques africains de type courant; et prises ensemble, elles permettront aux lecteurs d'apprécier leur grande 'diversité'".
p.1

où le gouvernement est entre les mains des "grandes familles"; la monarchie qui peut être sacrée, absolue, constitutionnelle, etc...; la république qui elle aussi se présente sous des formes concrètes les plus diverses; etc...

Dans cette communication nous allons prendre comme critère, qui n'est donc qu'un parmi bien d'autres possibles, le degré de centralisation politique. Je rappelle qu'il ne saurait à lui seul qualifier les sociétés sous leur aspect global. Ce critère peut donner les distinctions suivantes: la horde, la parentèle qui est un ensemble d'individus reliés à Ego par des liens de parenté, la société segmentaire organisée sur la base de lignages, la chefferie, le royaume qui a parfois été appelé l'Etat primitif, l'Etat sous sa forme actuelle, etc...

Ces sociétés ainsi distinguées peuvent être ordonnées selon un degré plus ou moins important de centralisation politique. On a alors un continuum où l'on peut situer les sociétés étudiées. L'exemple du Cameroun pourrait donner le continuum suivant:

- les sociétés de l'ensemble bété où les aînés de lignage n'ont qu'un pouvoir strictement limité à leur groupe familial et où des leaders seulement temporaires apparaissent selon les besoins occasionnels: la guerre, la chasse, l'arbitrage d'une palabre, etc..
- les groupes bassa et mpoo dont C. Dikoumé a récemment souligné l'autorité religieuse et politique des aînés de lignage et leur coordination¹.
- les Meta et les Banyang où la référence au territoire se fait plus précise dans le cadre de petites chefferies réduites à un seul village et sans lignée dynastique.
- les principautés guerrières constituées par les Vuté au XIX^e siècle. J.L. Siran en a montré la genèse puis la décadence après le choc colonial qui les a privées de la durée nécessaire à l'instauration d'institutions politiques stables².
- les Bamiléké où le chef se situe dans une lignée dynastique et qui dispose d'une administration territoriale.
- le royaume bamum où le pouvoir du chef s'est nettement émancipé des pouvoirs lignagers.
- enfin, les lamidats fulbé du nord du Cameroun qui sont déjà de nature étatique.

¹ Dikoumé (C.), 1977 - Etude concrète d'une société traditionnelle, les Elog mpoo. Université de Lille, Thèse de III^e cycle, 265 p. multigr.

² Siran (J.L.), 1973 - Elément d'ethnographie vouté pour servir à l'histoire du Cameroun central. In Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun. Paris, Colloque international du C.N.R.S., 24-28 sept., 19 p. multigr.

Je ne présente ce classement des sociétés camerounaises qu'à titre d'exemple pour illustrer mes propos, et nullement à titre définitif car un tel classement relèverait précisément d'une entreprise collective à but comparatif.

Je précise aussi que ce continuum n'est pas une hiérarchie et pour éviter toute ambiguïté en ce domaine, je dois traiter maintenant du mauvais usage des typologies.

Les typologies s'appuient sur un continuum de sociétés et en extraient quelques cas particulièrement nets, isolables, qu'on peut éventuellement opposer les uns aux autres afin d'en mieux souligner les différences. Il s'agit d'une simple méthode d'approche qui relève de la classification des faits sociaux, et qui ne saurait donc être normative.

Et pourtant, les typologies ont actuellement mauvaise presse car elles ont été souvent élaborées avec des présupposés idéologiques. Leur critique en a déjà été faite par G. Balandier dans sa présentation de l'anthropologie politique¹. Le procès a eu lieu et les dangers qui menacent l'anthropologie politique suffisamment décelés et explicités. Je n'en ferai ici qu'un bref rappel.

Il faut d'abord dénoncer, à la suite de G. Balandier, l'évolutionnisme unilinéaire. Les premiers anthropologues ont recherché dans les sociétés primitives l'origine de leur propre société, c'est-à-dire de la forme étatique qu'ils connaissaient et qu'ils croyaient être la structure politique la plus développée et la plus complexe², delà à commencer par l'étude des formes considérées comme embryonnaires, pour arriver progressivement à l'Etat moderne en suivant le développement de ce petit foetus à l'état adulte. Toutes les sociétés, pensait-on à l'époque, devaient croître selon ce schéma organiciste émaillé de métaphores biologiques (embryonnaire, naissant, peu développé, etc...) et arriver ainsi à un épanouissement standardisé. Les événements cruels que l'Europe a connus au XX^e siècle, les épreuves que les populations africaines endurent actuellement dans le cadre des Etats issus de la décolonisation du fait des conflits inter-ethniques et inter-étatiques, invitent à penser que l'Etat, du moins sous sa forme actuelle, n'est pas une panacée et qu'il est en tout cas très loin de la perfection politique qu'on pourrait espérer!

P. Clastres ouvre une violente polémique contre J.W. Lapierre³ car il relève chez son collègue des mots pour le moins malencontreux: "... On trouve sous la plume de J.W. Lapierre nombre d'expressions conformes à la perception la plus courante du pouvoir politique dans les sociétés primitives. Exemples: "Les "chefs" trobriandais ou tikopiens ne

¹ Balandier (G.), 1967 - Anthropologie politique. Paris, éd. P.U.F. coll. SUP. le sociologue, 240 p.

² Il en a été de même pour l'étude des religions. cf. Durkheim (E.), 1912 - Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris, éd. P.U.F., coll. Bibliothèque de Philosophie contemporaine.

³ Lapierre (J.W.), 1968 - Essai sur le fondement du pouvoir politique. Publication de la Faculté d'Aix-en-Provence. Voir aussi du même auteur: 1975 - L'analyse des Systèmes politiques. Paris, éd. P.U.F., coll. Sup., 273 p.

détiennent-ils pas une puissance sociale et un pouvoir économique très développés, contrastant avec un pouvoir proprement politique très embryonnaire?" (p. 284 de l'ouvrage de J.W. Lapierre). Ou bien : "Aucun peuple nilotique n'a pu s'élever au niveau d'organisations politiques centralisées des grands royaumes bantous" (p. 365). Et encore : "la société lobi n'a pas pu se donner une organisation politique" (p. 435, note 134). Que signifie en fait ce type de vocabulaire où les termes d'embryonnaire, naissant, peu développé, apparaissent très souvent?"; et désabusé sur l'état de santé conceptuelle de ses collègues, P. Clastres ajoute: "Il ne s'agit certes pas de chercher de mauvaise querelle à un auteur, car nous savons bien que ce langage est celui-même de l'anthropologie"! (p. 14).

En prônant la méthode comparative, E.E. Evans Pritchard et M. Fortes rompent résolument avec cet évolutionnisme naïf. Ils critiquent vivement les philosophes politiques qui plus que d'autres se penchent sur cette question des origines avec une vocation ontologique: "Nous ne croyons pas que les origines des institutions primitives puissent être découvertes et, en conséquence, nous ne pensons pas qu'il vaille la peine de les chercher". (p. 4).

Un autre avatar des typologies est leur cristallisation dans un dualisme de deux termes opposés. Il s'agit alors d'une caricature dans l'approche typologique où ne sont pris en considération que les deux extrêmes d'un continuum. Les faits sociaux, entre ces deux extrêmes, n'ont le droit de continuer à exister que s'ils rallient un camp, c'est dire que beaucoup de sociétés tombent dans la trappe!

Dans cette optique terriblement réductrice des faits sociaux, les sociétés peuvent être a-historiques ou historiques, froides ou chaudes, simples ou complexes, primitives ou évoluées, archaïques ou modernes, élémentaires ou développées, closes ou ouvertes, sans Etat ou à Etat, à pouvoir politique ou sans pouvoir politique, etc...

P. Clastres réfute la distinction que J.W. Lapierre croit devoir avancer entre sociétés à pouvoir politique et sociétés sans pouvoir politique, car elle repose sur une définition manifestement trop restreinte du pouvoir politique: "le pouvoir s'accomplit dans une relation sociale caractéristique: commandement - obéissance" (p. 44, J.W. Lapierre). La relation politique risque alors de se réduire à un seul rapport de coercition et le pouvoir est assimilé à la violence potentielle ou effective. P. Clastres pourtant réintroduit lui-même une autre dichotomie: le pouvoir politique peut être coercitif ou non; dichotomie qu'il met en corrélation avec l'opposition sociétés a-historiques et sociétés historiques:

"... Le pouvoir politique comme coercition ou comme violence est la marque des sociétés historiques, c'est-à-dire des sociétés qui portent en elles la cause de l'innovation, du changement, de l'historicité. Et l'on pourrait ainsi disposer les diverses sociétés selon un nouvel axe: les sociétés à pouvoir politique non coer-

citif sont les sociétés sans histoire, les sociétés à pouvoir politique coercitif sont les sociétés historiques", et l'auteur précise que c'est là une "disposition bien différente de celle qu'implique la réflexion actuelle sur le pouvoir, qui identifie sociétés sans pouvoir et sociétés sans histoire".
(P. Clastres, p. 22)

Enfin ces typologies marquées par l'évolutionnisme linéaire ou conçues dans une optique dualiste se trouvent orientées en fonction de certaines valeurs: ce ne sont plus des typologies mais des hiérarchies. Pour toute l'énumération précédente nous pouvons mettre, après chaque premier terme des oppositions, le signe algébrique "plus petit que": les sociétés a-historiques sont inférieures aux sociétés historiques, les froides inférieures aux chaudes, les sociétés sans Etat inférieures aux sociétés étatiques, etc...

Ces préjugés proviennent d'abord de notre ethnocentrisme: ne réfléchissons nous pas les autres sociétés à partir de notre propre expérience personnelle et des institutions que nous connaissons, et par conséquent à travers notre milieu d'origine? Delà à dire que chacun doit s'occuper de sa propre société sans avoir à mettre son nez dans celle des autres, il n'y a qu'un pas. C'est ainsi qu'aujourd'hui les anthropologues africanistes qui jusqu'à présent étaient surtout originaires des pays occidentaux et industrialisés passent un mauvais quart d'heure car certains collègues africains revendiquent ouvertement le monopole de la recherche anthropologique en Afrique sous le prétexte qu'un étranger, fut-il de bonne volonté, ne saurait appréhender avec autant de finesse les sociétés africaines. Je me fais ici l'écho d'un débat qui a été récemment ouvert dans les Cahiers du Département de Sociologie de l'Université de Yaoundé¹. A cela les anthropologues des pays industrialisés rétorquent que leurs collègues africains préfèrent indéniablement se faire couvrir par la société qui les a vu naître et dont ils connaissent parfaitement la langue ce qui est un avantage certain, plutôt que d'affronter l'exotisme². Or l'exotisme n'est-il pas le lot de chaque anthropologue si on se souvient des exhortations d'E.E. Evans Pritchard et M. Fortes en faveur d'une sciences comparative?

¹ cf. Mboui (J.), 1977 - Contribution à la critique de l'anthropologie. Yaoundé, Université de Yaoundé, in Cahiers du Département de Sociologie, n° 2, vol. 1.

² Je tiens ici à saluer la mémoire du regretté H. Ngoa qui contrairement à cette tendance sédentaire avait commencé une étude comparative entre sa propre société d'origine, les Ewondo, et les chefferies bamiléké.

L'exotisme n'est donc pas le monopole des chercheurs occidentaux: il nous faut tous sortir de notre propre société pour en affronter d'autres, nous faire étrangers sous d'autres cieux. Encore faut-il savoir ne pas emporter à la semelle de ses chaussures la terre natale, et ne pas sans cesse juger les autres sociétés à l'étalon de sa société d'origine.

Cet ethnocentrisme se manifesta d'abord dans les premiers contacts entre européens et africains. Les européens vivaient déjà dans le cadre de structures étatiques et cherchaient à rencontrer d'autres rois, homologues de leurs propres souverains. Ils étaient aussi à la recherche d'interlocuteurs valables comme plusieurs siècles après le seront maints responsables d'opérations de développement. Il va sans dire que les explorateurs européens ne pouvaient qu'être désorientés lorsqu'ils se trouvaient en contact avec des sociétés acéphales où personne ne les y recevait au nom de tous, où chacun se dérobaient devant la signature d'un document diplomatique, et où parfois une volée de flèches parties on ne sait d'où accueillait les intrus.

"... la rencontre entre l'Occident et les Sauvages fut l'occasion de répéter sur eux le même discours. En témoignage par exemple ce que disaient les premiers découvreurs européens du Brésil, des Indiens Tupinanmba: "gens sans foi, sans loi, sans roi"... L'inquiétude et l'agacement de se trouver en présence de l'anormal disparaissaient par contre dans le Mexique de Moctezuma ou au Pérou des Incas. Là les conquistadors respiraient un air habituel, l'air pour eux le plus tonique, celui des hiérarchies, de la coercition, du vrai pouvoir en un mot".

(P. Clastres, p. 14)

Une plus grande sympathie s'est établie avec les sociétés disposant d'un pouvoir centralisé. Outre la plus grande correspondance des systèmes sociaux mis en présence, celui des colonisateurs et celui des colonisés; les chefs et rois firent preuve souvent de collaboration pratique pour accueillir les explorateurs et les premiers commerçants, assurer leur sécurité, garantir le respect des traités signés, maintenir l'ordre, faire rentrer les impôts, recruter de la main-d'oeuvre, entretenir les pistes et les gîtes d'étape, approvisionner les chefs-lieux administratifs en produits vivriers, etc... Dans certaines régions, la puissance coloniale pût s'appuyer sur les élites traditionnelles pour pratiquer une administration dite indirecte que les Britanniques ont théorisée en en faisant un principe politique : l'Indirect Rule.

Aujourd'hui, les Etats issus de la décolonisation ont développé une idéologie dominante, liée à la classe dirigeante, qui valorise l'organisation étatique au moyen de l'école et des mass-média, à l'occasion des nombreuses cérémonies officielles, par l'affirmation maintes fois répétées

au niveau international de l'intangibilité des frontières qui délimitent les territoires hérités, par les discours traitant du développement etc... Les manuels d'histoire rédigés depuis 1960, mettent l'accent sur les grands royaumes et Etats traditionnels, d'une part parce que leur passé est effectivement mieux connu mais aussi parce qu'ils représentent en quelque sorte un précédent à la phase actuelle de consolidation de grandes unités étatiques. Certains Etats récemment mis en place n'ont-ils pas ressuscité, en se l'acaparant, le nom de grands royaumes anciens: le Bénin, le Ghana, etc...?

Dans un tel contexte, les sociétés acéphales font figure de parents pauvres. Très tôt, le pouvoir colonial les a d'ailleurs dotées de chefs supérieurs et de chefs de village afin de pouvoir les faire entrer dans un même organisme d'administration territoriale. L'administration dite indirecte en zone anglophone n'a pu être appliquée, dans certaines régions, qu'à la suite de cette manipulation.

Cependant on constate un regain d'intérêt qui oriente les regards vers ces sociétés dites acéphales, du moins au niveau de l'anthropologie, à la suite de la contestation de certaines formes trop centralisées des appareils étatiques contemporains.

Plus que d'autres, l'anthropologue ne doit pas être prisonnier des formes d'organisation politique et sociale présentes et dominantes.

Il convient donc que l'utilisation d'une typologie soit critique pour éviter les risques de déviations que je viens de rappeler.

En dépit de ces difficultés je pense que l'approche typologique reste indispensable. Elle évite d'accumuler une masse de données sociographiques et ethnographiques difficilement exploitables, elle aide à discerner des cas nets sur lesquels puisse s'appuyer la réflexion anthropologique, elle invite aussi à l'élaboration de modèles. E.E. Evans Pritchard et M. Fortes donnaient ce conseil: "une étude comparative des systèmes politiques doit se placer sur un plan abstrait où les processus sociaux sont dépouillés de leurs particularités culturelles et réduits à des termes fonctionnels". (p. 7).

L'approche typologique peut aller encore plus loin. Il peut y avoir en effet des ruptures dans un continuum de faits sociaux.

Rupture par exemple au niveau du mode d'articulation entre la parenté et la politique: le pouvoir politique peut être en quelque sorte inhérent au système de parenté, et dans ce cas ce sont les "aînés" de lignage qui représentent le groupe dans ses contacts avec les autres groupes; ou bien le pouvoir politique peut se différencier du système lignager, se situer au-dessus, comme c'est le cas dans une chefferie ou un royaume. Rupture au niveau des principes d'organisation sociale et politique, qui est également rupture au niveau des pratiques. Prenons par exemple la procédure d'intégration d'un "étranger". Dans le premier cas, il devra s'assimiler au groupe en termes de parenté, en tant qu'adopté (gendre, fils putatif, etc...) ou après plusieurs générations (délai souvent imposé pour la descendance d'un

esclave); dans le second cas la relation directe à un chef qui contrôle un territoire délimité autorise une intégration politique qui ne transite pas forcément par les groupes de parenté existants. En pays bamiléké, un immigrant pouvait arriver seul, se mettre au service du chef en tant que serviteur durant quelques années, puis être installé par ce chef en récompense de son dévouement avec titre de notabilité, épouse, et "concession", celle-ci pouvant être suffisamment large lorsque des terres étaient disponibles pour y installer sa propre descendance.

Rupture quant à la référence au territoire: toute société jouit d'un espace mais l'utilisation de ce support varie selon les sociétés et présente des alternatives radicalement distinctes. Dans le cadre d'une chefferie ou d'un royaume, le pouvoir centralisé s'appuiera sur une administration territoriale: ensemble de quartiers juxtaposés ou éventuellement insérés dans une structure pyramidale. Dans d'autres sociétés, il n'en est nullement ainsi comme par exemple dans le sud du Cameroun. Là, l'espace y est diffus, non délimité en dehors de quelques frontières historiques nées de conflits entre groupes voisins, l'agriculture itinérante y était pratiquée et les mouvements migratoires ont abouti à un chevauchement inextricable des groupes ethniques. En définitive, dans ce cas, le territoire ne vaut que par l'occupation d'un groupe qui peut n'être que temporaire. Le groupe peut décider de quitter ce territoire sans plus regarder en arrière, sans plus le revendiquer comme sien. Durant le temps de son séjour, des contre-sorciers, souvent réunis en associations¹, opèreront sur ce territoire utilisé pour en chasser les éléments perturbateurs, mais la sacralisation de ce territoire ne se fera pas. Aucune inscription de lieux sacrés n'aura lieu et le contre-sorcier ne deviendra pas chef de terre comme dans de nombreuses sociétés du nord du Cameroun.

Nous pouvons constater que ce ne sont pas là de simples distinctions théoriques, mais que les populations concernées les ressentent au plus profond d'elles-mêmes et c'est en cela que le terme de rupture doit être employé dans son sens le plus fort. Faut-il rappeler que la mise en place des grands empires et royaumes en Afrique s'est accompagnée de l'absorption de populations qui antérieurement étaient organisées selon le principe de l'acéphalité politique, mais aussi par le déplacement d'une partie de ces populations qui ont fui les nouvelles contraintes qu'on voulait leur imposer. Il y a en Afrique une longue tradition du refus de l'Etat qui s'est exprimé notamment à l'heure de la pénétration coloniale, et je voudrais ici inviter P. Clastres à ne pas réserver à ses seuls indiens le label de sociétés contre l'Etat. Le phénomène me semble universel et, là où les groupes sociaux le peuvent, ils évitent d'être assujettis à des contraintes politiques plus lourdes que celles qui

¹ Par exemple, le Njéé des Elog-Mpoo qui correspond au Ngéé des Basaa (cf. C. Dikoumé - 1977)

existent dans les sociétés dites acéphales qu'H. Deschamp qualifiait d'"anarchiques" pour souligner le degré de liberté dont jouissait leurs membres.

Ici, au Cameroun, on pourrait évoquer la résistance de certaines populations dites "kirdi" au processus de fulbéisation lequel représente, par le biais d'un groupe dominant, l'emprise croissante d'un appareil étatique. Qu'on pense aussi aux chefferies des plateaux de l'Ouest où s'expriment maintes revendications d'indépendance de quartiers qui naguère étaient des chefferies à part entière, qui ont été conquises perdant ainsi leur liberté. Leur intégration dans une unité plus large n'est pas encore acceptée sans arrière pensée.

Si donc l'analyse anthropologique dégage des différences fondamentales entre les sociétés humaines, il nous faut d'abord constater que les intéressés ont pleinement conscience de ces différences. Ce n'est pas parce que l'Etat est inconnu de certaines sociétés qu'il a été longtemps non adopté par elles, mais c'est précisément parce que les structures étatiques représentaient pour elles un réel danger que ces sociétés ont combattu toute forme de centralisation du pouvoir politique au dessus de l'organisation lignagère. Nous retrouverons là le titre du livre de P. Clastres: "Les sociétés contre l'Etat", et non pas comme on disait auparavant: des sociétés sans Etat.

L'approche typologique peut donc logiquement intervenir à ces points de rupture.

E. Leach, pourtant extrêmement réservé vis à vis des typologies qui risquent de figer les sociétés dans des modèles idéaux trop rigides, recommande un point de vue "dialectique et inter-tribal" dans l'introduction à l'édition de 1964 de son ouvrage sur les systèmes politiques des populations kachin de Birmanie¹:

"Je dirais... que nous arrivons à connaître les qualités de la "tribu A" seulement lorsque nous les avons mesurées à leur antithèse, la "tribu B" (comme dans le cas gumsa-gumlao).

Je voulais par ce détour méthodologique réhabiliter une telle approche qui, comme j'ai déjà eu l'occasion de le dire précédemment, a souffert de nombreuses déviations conceptuelles. Il me reste maintenant à présenter un exemple de typologie politique, celle avancée par E.E. Evans Pritchard et M. Fortes, et par là, nous verrons la définition qu'ils proposent pour les sociétés acéphales.

¹ Leach (E.), 1972 - Les systèmes politiques des Hautes Terres de Birmanie, analyse des structures sociales kachin. Paris, éd. F. Maspéro, coll. Bibliothèque d'anthropologie, 399 p.

On a attribué à E.E. Evans Pritchard et M. Fortes la paternité du dualisme sociétés sans Etat - sociétés avec Etat. Mais ne s'agit-il pas d'une lecture rapide ou déjà lointaine...?

C'est H. Deschamp qui, dans son introduction à la version française de systèmes politiques africains, rappelait que ce texte avait orienté les pensées et les efforts depuis plus d'un quart de siècle et qu'il n'avait cependant pas vieilli (p. XII). En fait, ces auteurs avancent une typologie avec beaucoup de précautions en en définissant les termes. C'est une oeuvre d'une grande honnêteté intellectuelle et, si aujourd'hui nous n'utilisons plus tout à fait le même vocabulaire, elle ne doit pas être pour autant rejetée comme pièce de musée.

Relisons donc ce texte. Après avoir évoqué la grande diversité des sociétés humaines dans leur organisation politique, les auteurs dessinent deux grands groupes, et là nous constatons leur extrême prudence puisqu'ils les désignent par les lettres A et B afin d'éviter qu'un intitulé n'en fige le contenu. Ils laissent d'ailleurs ouverte l'interprétation du contenu des deux groupes: "ceux qui considèrent qu'un Etat doit être défini par la présence d'institutions gouvernementales considèreront les sociétés du premier groupe comme des Etats primitifs¹".

L'existence d'un gouvernement se manifeste par:

- . une autorité centralisée,
- . un appareil administratif²,
- . des institutions judiciaires disposant du soutien d'une force organisée.

Ensuite les auteurs recherchent un certain nombre de corrélations pour justifier cette distinction en deux groupes.

¹ Plus loin, les auteurs parleront des Etats nations modernes (p. 5) pour désigner nos Etats actuels.

² Dans les sociétés du groupe A, "c'est l'organisation administrative qui règle principalement les relations politiques entre les segments territoriaux" (p. 5), et plus loin (p. 8), il est précisé que "l'organisation administrative est le cadre de la structure politique", et non le système lignager.

Ils constatent d'abord le lien existant entre la politique, les statuts sociaux, et la répartition de la richesse économique: "les clivages de richesse, privilège et statut correspondent à la distribution du pouvoir et de l'autorité" (p. 4). Il en résulte que les sociétés dotées d'une hiérarchie politique (les sociétés du groupe A) présentent des inégalités plus accentuées.

"Dans les sociétés les plus simples, il n'y a pas grand chose de plus que les différenciations très importantes basées sur l'âge et le sexe, et la reconnaissance non institutionnalisée de direction (leadership) en matière de rituel, de chasse ou de pêche, en guerre, etc..., auxquelles il faut ajouter la spécialisation de la plus vieille profession du monde, celle du devin-guérisseur. En passant des sociétés les plus simples aux sociétés plus complexes¹, nous rencontrons des différenciations plus poussées, depuis celles qui ne concernent que des individus en s'accompagnant habituellement d'une division formelle de la société jusqu'aux différenciations de classes".

(Radcliffe-Brown, p. XXI)

Pour E.E. Evans Pritchard et M. Fortes les sociétés du groupe B, sont des sociétés "égalitaires" où on ne constate pas de "divisions tranchées de rang, de statut ou de richesse": "La charge politique s'emporte pas de privilèges économiques" (p. 7). Les auteurs introduisent cependant une nuance: "toutefois la possession d'une richesse supérieure à la moyenne, peut être un critère des qualités ou du statut requis pour prétendre au leadership politique" (p. 7)².

¹ J'ai déjà dit précédemment ce qu'il fallait penser de ce vocabulaire!

² Voici comment E.E. Evans Pritchard et M. Fortes essaient d'expliquer aux lecteurs des pays industrialisés cette originalité partagée par de multiples sociétés africaines:

"La plupart des sociétés africaines appartiennent à un ordre économique très différent du nôtre. Leur économie est principalement une économie de subsistance avec différenciation rudimentaire du travail productif et sans appareil d'accumulation de richesses sous la forme de capital commercial ou industriel. Si la richesse est accumulée, elle prend la forme de biens de consommation ou de biens d'agrément ou est utilisée pour entretenir des clients supplémentaires. Par suite, elle est rapidement dissipée et ne donne pas naissance à des divisions de classe permanentes. Les distinctions de rang, de statut ou d'occupation, jouent indépendamment des différences de richesse." (p. 7).

Certes, certaines charges traditionnelles, dans ces sociétés du groupe B, s'accompagnent de privilèges économiques mais les liens ainsi accumulés sont aussitôt redistribués du fait des responsabilités qu'elles comportent.

En pays bamiléké, par exemple, le chef est à la clef de voûte d'un système d'accumulation (lui arrivent poulets et chèvres en maintes occasions) et de redistribution (réception d'un chef voisin; récompense des notables, des serviteurs, des contre-sorciers; entretien du trésor, etc.).

"Les privilèges économiques, tels que les droits aux impositions et tributs et au travail, sont à la fois la récompense principale du pouvoir politique et dans les systèmes politiques du groupe A, le moyen essentiel de le maintenir. Mais il y a des obligations économiques de contrepartie non moins solidement appuyées par des sanctions institutionnalisées. Il ne doit pas non plus être oublié que ceux qui retirent un bénéfice économique maximum de leur charge politique ont également les responsabilités administratives, judiciaires et religieuses maxima." (p.7).
(E.E. Evans Pritchard et M. Fortes).

P. Clastres le confirme à propos des Indiens d'Amérique Latine. La description qu'il fait du chef indien est particulièrement savoureuse: si vous voulez voir le chef, conseille-t-il, adressez-vous à celui qui vous apparaît comme le plus modeste car le chef est celui qui doit être généreux et qui, par conséquent, s'appauvrit.

"La générosité, paraît être plus qu'un devoir, une servitude... cette obligation de donner, à quoi est tenu le chef, est en fait vécue par les Indiens comme une sorte de droit de le soumettre à un pillage permanent. Et si le malheureux leader cherche à freiner cette fuite de cadeaux, tout prestige, tout pouvoir lui sont immédiatement déniés."
(P. Clastres, p. 28).

Je me souviens avoir été étonné, lors de mon arrivée en pays sara¹ qui pour moi était mon premier contact avec l'Afrique concrète, de rencontrer un chef de terre, Ngorge Huri Nambatingar au village Ngakédjé à quelques quinze kilomètres au nord de Sahr, en simples haillons et se véhiculant dans une pirogue passablement trouée. Ngorge Huri était en train de pêcher lui-même sa nourriture, comme il cultivait lui-même son mil. Quelques jours plus tard, je le vis danser sur la place du village en habits somptueux. Il

¹ Dans la partie Méridionale du Tchad.

officiait alors une cérémonie religieuse pour le bien-être de sa communauté. J'ai retrouvé la même chose en pays bamiléké quelques années plus tard, où les chefs mènent une vie relativement simple: le mobilier moderne confortable est mis en avant, dans la salle de réception, mais les appartements privés des chefs restent pour la plupart très modestes. Leurs épouses travaillent la terre comme toutes les autres paysannes et elles nourrissent elles-mêmes leur progéniture. Nous sommes là en campagne, loin de la cour luxueuse des grands rois et des capitales opulentes.

On remarque pour les sociétés du groupe B, le rôle important joué par le système lignager dans les structures politiques. Par contre ce rôle est assumé par une administration territoriale et une hiérarchie politique dans les sociétés du premier groupe.

E.E. Evans Pritchard et M. Fortes distinguent nettement le système lignager du système de parenté. Celui-ci est "l'ensemble des relations qui, par l'intermédiaire de la famille bilatérale, temporaire et instable, relie un individu à d'autres personnes ou unités sociales particulières" (p. 5), alors que le système lignager est un système segmentaire des groupes permanents à descendance unilinéaire¹. C'est dire que tout système de parenté ne conduit pas forcément, au niveau politique, à un système lignager. Le modèle de référence des auteurs est évidemment celui des Nuer et des Tiv.

On aboutit à une structure pyramidale où l'autorité politique est égale, à tous les niveaux, entre les différents segments, contrairement à une hiérarchie. J. Lombard² précise que la distribution du pouvoir y est diffuse, "celle-ci restant virtuellement de même type aux différents niveaux de la structure segmentaire pyramidale" et que la légitimité du système repose sur un consensus accordé par chacun des groupes à ces différents niveaux et non sur la volonté d'une autorité supérieure qui délègue ses fonctions.

Au niveau global une telle société repose sur l'équilibre de la somme totale des rapports inter-segmentaires:

¹ Nos auteurs sont formels: seul ce système "forme des unités légalement constituées possédant des fonctions politiques" (p.5).

² Lombard (J.), 1967 - Autorités traditionnelles et pouvoirs européens en Afrique Noire, le déclin d'une aristocratie sous le régime colonial. Paris, éd. A. Colin, 292 p.

"Dans les sociétés du groupe B, il n'y a pas d'association de classe ou de segment qui, par disposition de ses congénères, se trouve occuper une place dominante de la structure politique. S'il y a recours à la force dans un différend entre segments, cette force en rencontrera une autre égale. Si un segment en vainc un autre, il ne cherche pas à établir sa domination politique. En l'absence d'un appareil administratif, il n'y a pas en effet de moyen par lequel il pourrait y parvenir. Dans le langage de la philosophie politique, il n'y a pas d'individu ou de groupe où il peut être dit que la souveraineté réside dans un tel système, la stabilité est assurée par un équilibre de toutes les lignes de cli-vage et de tous les points d'intérêts divergents de la structure sociale. Cet équilibre est soutenu par la répartition de la disposition de la contrainte correspondant à la répartition parallèle mais concurrente des intérêts parmi les segments homologues de la société. Alors qu'un appareil judiciaire constitué bénéficiant du soutien de la force organisée est possible et se rencontre toujours dans les sociétés du groupe A, les institutions juridiques des Logoli, des Tallensi et des Nouer reposent sur un droit de défense autonome."

(E.E. Evans Pritchard et M. Fortes, p.12)

La plupart des sociétés du sud du Cameroun se rapprochent de ce modèle, mais il faut préciser que la subdivision automatique des lignages à chaque génération, c'est-à-dire la segmentation, n'opère pas fréquemment. On assiste plutôt, dans le sud du Cameroun, à des scissions par dérivation, c'est-à-dire le détachement occasionnel d'une lignée par rapport à une souche commune.

Il est donc rare de constater ici, au Cameroun, des exemples nets d'autorité pyramidale. Peut-être la société mpoo analysée par C. Dikoumé, et la société basaa qui lui est apparentée, seraient-elles les plus proches de ce modèle. Les Ba-pépêé chez les Elog-Mpoo, et les Ba-mbômbôk chez les Basaa, sont à la tête des clans, et à l'intérieur de chaque clan, à la tête des lignées. Ce sont des "aînés" qui représentent l'autorité lignagère, qui "animent" chacun leur groupe de parenté et qui peuvent se concerter - à égalité - si la nécessité s'en fait sentir. Il en est ainsi entre les "aînés" d'un même clan, et à un niveau supérieur, entre les "aînés" de clans voisins. Il s'agit de réunions plus que d'assemblées puisque les rencontres ne sont pas régulières et dépendent des circonstances.

Par contre, rien n'indique qu'une telle concertation s'effectue dans d'autres sociétés où chaque "aîné" reste juxtaposé aux autres dans une structure tout à fait horizontale. E.E. Evans Pritchard et M. Fortes en sont conscients

et avouent que ce type de sociétés n'est pas traité dans l'ouvrage qu'ils ont dirigé. Si les cas basaa et mpoo peuvent se rattacher au modèle anglo-saxon de système lignager, il n'en est pas de même pour la plupart des sociétés acéphales du sud du Cameroun. Très souvent les unités claniques y sont simplement juxtaposées dans un ensemble ethnique, l'articulation entre les clans ne donnant lieu à aucun organigramme, ni à aucune structure pyramidale. Le fait qu'un ensemble ethnique soit directement rattaché à un ancêtre commun, situe les clans dans un réseau de consanguinité où les relations politiques ne se dissocient nullement des relations de parenté. Conscients des caractéristiques propres de ces sociétés par rapport au modèle Nuer ou Tiv, nos auteurs ont proposé de subdiviser le groupe B, le sous-groupe B' regroupant les sociétés "où même l'unité politique la plus vaste englobe un groupe de gens qui sont tous unis aux autres par des liens de parenté, de manière telle que les rapports politiques soient en partie confondus avec les rapports de parenté et la structure politique de l'organisation de parenté complètement fusionnés." (p.8).

On constate donc que selon les divers types de sociétés le mode d'articulation du système de parenté et du système politique présente de grandes différences.

Il en résulte une référence au territoire distincte pour les sociétés du groupe A et celles du groupe B.

Pour les sociétés du groupe A, "le chef de l'Etat est un dirigeant territorial" (p.9), à savoir que tous les habitants du dit territoire, d'où qu'ils viennent, sont sous sa souveraineté. La résidence sur un territoire remplace l'appartenance à une famille dans le processus d'intégration politique des individus et des groupes. L'autorité administrative est une unité territoriale, les droits politiques et les obligations sont territorialement délimités." (p. 9)¹.

¹ "Dans les sociétés du groupe A, l'unité administrative est une unité territoriale; les droits politiques et les obligations sont territorialement délimités. Un chef est le dirigeant administratif judiciaire d'une division territoriale donnée, possédant souvent en dernière analyse le contrôle économique et légal pour tout le pays à l'intérieur des frontières. Quiconque vit dans la limite des frontières est son sujet et le droit de vivre dans cette zone ne peut être acquis qu'en acceptant les obligations des sujets. Le chef de l'Etat est un dirigeant territorial."

(E.E. Evans Pritchard et M. Fortes, p. 9).

C'est H. Maine qui le premier, en 1861, dans son ouvrage *Ancient Law*, a utilisé cette référence au territoire dans l'analyse anthropologique. Pour lui, sont à distinguer les sociétés basées sur le statut de naissance lesquelles ont une organisation sociale centrée sur la parenté, et les sociétés établies sur le contrat et qui introduisent le principe de la contiguïté locale, le territoire devenant l'assise de l'action politique commune.

Il est évident que toute société occupe un territoire et peut donc se situer sur un axe spatial. Certaines sociétés, installées depuis longtemps ont façonné leur milieu naturel jusqu'à en faire un "pays" au sens où l'entendent les géographes. D'autres au contraire n'ont pas transformé ce milieu naturel, ne s'y sont pas ancrées comme si elles ne faisaient que s'y appuyer pour une halte momentanée, comme si elles n'étaient que de passage au cours d'une longue et éternelle migration...

L'amputation du territoire par la conquête militaire d'un voisin plus puissant peut provoquer la faillite de l'unité politique attaquée, ou au contraire une simple bousculade. Les chefferies bamiléké une fois conquises perdent leur indépendance politique, elles n'ont plus que le rang de quartiers. Le mfe ntié, chef conquis, conserve une certaine autonomie, mais il devra accepter que le chef régnant souverain, installe sur les terres du quartier dominé, des serviteurs et des gens de la famille royale. Des chefferies se sont ainsi agrandies par des conquêtes de voisinage¹. Par contre, dans l'ensemble du sud du Cameroun au XIX^e siècle et surtout à proximité du littoral, on a assisté à d'importants mouvements de groupes orientés en général par la circulation des produits de traite à partir des tribus courtières de la côte camerounaise. C'est ainsi que les populations bulu sises dans la région de Nanga-Eboko au début du XIX^e siècle se sont retrouvées près de Kribi à la veille de l'arrivée des Allemands! Interpénétration des unités lignagères dans un espace encore loin d'être saturé démographiquement; avancée des groupes parfois indépendamment des autres groupes du même ensemble ethnique; déplacement d'une multitude d'éléments selon le modèle étudié par G. Balandier à propos des migrations fang, c'est-à-dire en saute-mouton; bousculades localisées et occasionnelles; etc.... J'utilise précisément cette image d'une simple bousculade car l'avant-garde d'un groupe poussait l'arrière d'un autre groupe plus proche du littoral, mais comme chacun s'orientait vers la côte, l'arrière du groupe en aval cédait le terrain sans trop d'histoires moyennant quelques avantages en femmes et produits. J'ai pu analyser ce processus dans la partie septentrionale de l'actuel département du Nkam, entre les éléments bamiléké qui descendaient du plateau en

¹ Barbier (J.C.), 1977 - Essai de définition de la chefferie en pays Bamiléké - Yaoundé, ONAREST, coll. Travaux et Documents de l'I.S.H., n° 7, 32 p. multigr.

forêt et les populations ba-Ndêm qui occupaient alors la vallée du Ndé¹. Des conflits plus violents avaient lieu près de la côte lorsque l'enjeu devenait plus important. Ce fut, par exemple la "guerre du sel" autour de Yabassi pour le contrôle des pirogues qui remontaient le Wouri depuis les cités dwala.

C'est dire que dans le cas du sud du Cameroun au XIX^e siècle, les sociétés disposaient d'une large autonomie par rapport à l'assise territoriale. Force est de constater que maintes sociétés naguère, ne s'embarassaient pas de la défense de leurs frontières car la richesse ne se traduisait pas alors en termes fonciers mais en poids démographique (nombre de descendants) et en acquisition d'objets étrangers (économie de traite). Un réseau clanique des plus complexes rendait d'ailleurs impossible tout tracé de frontière.

"Quelle que soit la manière dont on puisse définir des unités ou groupes politiques, ils ne peuvent être traités isolément, car ils ne forment toujours que l'une des parties d'un système social plus large. Ainsi, pour prendre un exemple extrême, les lignages localisés des Tallensi se recouvrent les uns les autres, comme une série de cercles interseccants, de telle manière qu'il est impossible de définir clairement où passent les lignes de clivage politique. Ces champs de relations politiques seccants s'étendent presque indéfiniment, à tel point que les relations s'étendent même à des peuples voisins. Alors que nous pouvons dire qu'un peuple est distinct d'un autre peuple, il est difficile de dire d'un point de vue culturel ou politique à quel moment on est en droit de les considérer comme des unités distinctes..."

Ceci est plus sensible chez les sociétés du groupe B, cependant parmi également celles du groupe A, il existe une certaine interdépendance entre le groupe politique décrit et les groupes politiques voisins avec une certaine interférence entre eux..."

Ces interférences et imbrications entre sociétés sont largement dues au fait que le point, où les relations politiques, étroitement définies en termes d'action militaire ou de sanctions légales se terminent, n'est pas le point où cessent toutes les relations sociales."

(E.E. Evans Pritchard et M. Fortes)

¹ Barbier (J.C.), 1978 - Note sur les relations entre les populations bamiléké et les Ba-Ndêm, in Cahiers de l'ONAREST, vol. 1, n° 2, p. 45-52.

Les exploits guerriers ne manquent pas dans les sociétés acéphales, mais ils ont toujours lieu à propos d'affaires de femmes¹, de biens volés, etc... Ils mettent face à face des groupes familiaux et n'aboutissent jamais à une conquête territoriale, ni à une domination. On cherche à punir l'autre, à le châtier, à le remettre à sa place, mais non à l'aliéner politiquement et à le priver de territoire.

"Dans les sociétés segmentaires, la guerre n'est pas le fait d'un segment imposant sa volonté à un autre, mais le moyen par lequel les segments protègent leurs intérêts particuliers à l'intérieur de la sphère plus large des intérêts et des valeurs."

(idem, p. 12)

Pour les sociétés du groupe A, l'administration des territoires occupés suit de près l'action militaire, et prépare leur annexion éventuelle selon des modalités qui reflètent les rapports de force en présence.

Les sociétés du groupe A disposent en général de forces répressives distinctes et au-dessus de l'autorité domestique: une organisation judiciaire, une police, une armée permanente, etc... Le centre politique (la personne d'un chef, d'un roi, ou d'un président; une classe dirigeante; etc...) utilise ces forces répressives pour contrôler la bonne exécution de ses décisions. Dans l'Etat sous sa forme actuelle, chaque fonctionnaire de l'administration territoriale représente, à son échelon, le pouvoir suprême auprès des populations de sa circonscription. Il est chargé de veiller à l'application d'instructions qu'il reçoit d'en haut et fera appel au gendarme en cas d'opposition.

Rien de tel dans une société acéphale. E.E. Evans Pritchard et M. Fortes évoquent ainsi le judicieux agencement clanique dans les sociétés segmentaires où le droit à l'utilisation de la violence est réparti entre tous les éléments et engendre un équilibre total de l'édifice lignager par neutralisation des antagonismes:

"Dans les sociétés sans organisation administrative, les divergences d'intérêts entre segments composants sont intrinsèques à la structure politique. Les conflits entre segments locaux signifient nécessairement conflits entre segments lignagers"

¹ le célèbre foëud étudié par les anthropologues.

car les deux sont étroitement imbriqués. Le facteur stabilisant n'est pas une organisation juridique ou militaire surimposée mais simplement la somme totale des rapports intersegmentaires."
(p. 12).

Il ne faut pas évidemment confondre force de répression et coercition sociale. La coercition sociale peut, en effet, être exercée en inculquant une éducation morale, par pression diffuse du groupe sur un individu, par la menace d'une intervention selon des pratiques de sorcellerie, etc...

L'entrée en jeu d'une armée permanente, la possibilité d'imposer une administration reliée directement au pouvoir central par un réseau de communications et des fonctionnaires-relais, la saisie des surplus économiques par le biais d'un impôt ou d'autres contraintes, etc..., sont autant de possibilités données au pouvoir central pour un élargissement de son aire d'action.

Les sociétés du groupe A sont parfois de vastes royaumes ou Etats, des empires. Mais la taille des sociétés ne renseigne cependant pas d'une façon absolue sur les structures politiques et les sociétés du groupe A ne sont bien souvent pas plus étendues que les sociétés du second groupe. Alors qu'un centre politique a besoin de mettre en place un réseau de communications qui enserme la périphérie qu'il domine, les sociétés acéphales peuvent en effet s'étendre indépendamment des progrès techniques en ce domaine car elles sont, par définition, multicentrées et peuvent donc multiplier leurs unités sans alourdir le fonctionnement du système.

On a cru voir aussi, dans les sociétés du type A, une plus grande capacité à permettre une croissance démographique élevée et donc à atteindre des densités élevées. Mais là aussi nous nous heurtons à de nombreux exemples qui infirment cette hypothèse: les Mafa du nord du Cameroun, les Kabré du nord du Togo, etc...

Sans doute, le mode de production asiatique sous la houlette d'un pouvoir fort peut mener à bien une politique de grands travaux comme par exemple la mise en place d'un système collectif d'irrigation, la lutte contre l'envahissement du désert, des travaux anti-érosifs, etc... Néanmoins, des sociétés acéphales ont elles aussi su réaliser des grands travaux. Les populations que J. Froelich appellent "paléonigritiques" n'ont-elles pas aménagé, de façon souvent très minutieuse, des ensembles montagneux, réussissant ainsi à se développer avec de très fortes densités dans un milieu naturel qui, à priori, ne semblait guère propice à un établissement humain?

Il s'avère donc que la taille des sociétés, que ce soit quant à l'étendue de leur territoire ou à leur volume démo-

graphique, soit relativement indépendante de leur répartition en sociétés acéphales ou sociétés politiquement centralisées.

En général, on constate une plus grande hétérogénéité culturelle des sociétés du premier groupe. E.E. Evans Pritchard et M. Fortes avancent cette hypothèse à propos des Nuer et des Tallensi, mais avec une extrême prudence; "des divergences marquées dans les tendances de la culture et de l'économie sont probablement incompatibles avec un système politique segmentaire comme celui des Nuer ou des Tallensi. Nous ne possédons pas les données permettant de le vérifier." (p.8).

Nous avons déjà vu précédemment que l'intégration d'éléments étrangers dans les sociétés acéphales doit transiter par le langage de la parenté. Ces apports extérieurs doivent donc se fondre dans le même moule, s'assimiler à la société préexistante qui conserve ainsi sa couleur originelle.

Il est cependant intéressant de noter que des groupes distincts, et le restant, peuvent fonctionner en cohabitation étroite et maintenir entre eux une forte cohésion sociale par le biais des cérémonies rituelles. Lors de ces manifestations publiques les groupes non reliés par le langage de la parenté, se retrouvent dans des rôles étroitement complémentaires. En pays sara, le puissant Mbang de Bédaya introduit les semences en terre, mais ce sera le Ngorgé Huri du petit village Ngakedjé qui, seul, donnera le signal de la récolte du mil rouge précoce. Toujours en pays sara, la nomination des chefs de terre implique, dans un long rituel, la collaboration des autres chefs de terre des groupes voisins. E.E. Evans Pritchard et M. Fortes n'ont pas été sans remarquer ce phénomène:

"Dans les sociétés sans gouvernement centralisé, les valeurs sociales qui ne peuvent pas être symbolisées par une seule personne sont distribuées aux points cardinaux de la structure sociale. Nous y trouvons des mythes, dogmes, cérémonies rituelles, pouvoirs mystiques associés à des segments dont ils définissent et maintiennent les relations réciproques. Des cérémonies périodiques mettant l'accent sur la solidarité des segments et entre segments, contre les intérêts de section à l'intérieur des groupes, sont la règle... Les pouvoirs et la responsabilité rituelle sont distribués conformément à la structure très segmentaire de la société."
(p. 19)

Par cet équilibre rituel entre des unités distinctes, les sociétés acéphales peuvent admettre un certain degré d'hétérogénéité culturelle, voir même des spécialisations économiques comme par exemple des clans de forgerons. Néanmoins, la référence directe à un centre politique qui caractérise les sociétés du premier groupe, autorise d'emblée le regroupement d'éléments étrangers. Gravitent autour des chefs tikar de la vallée du Mbam, au Cameroun, des patrilignages autochtones que les fondateurs ont trouvés sur place, des campements pygmées aujourd'hui stabilisés, et des quartiers de commerçants hausa installés là au XIX^e siècle à la suite de la pénétration fulbé au nord du Cameroun. La liste serait encore plus longue si l'on énumérait les sociétés incluses dans les grands empires de l'ouest de l'Afrique lesquels se succédèrent à travers les siècles dans la vallée du Niger. Dans ce dernier cas, la conquête militaire a été directement à l'origine de cette hétérogénéité culturelle et économique.

D'autres corrélations ont été faites à propos de cette distinction typologique entre sociétés étatiques et sociétés contre l'Etat. J.W. Lapierre évoque l'absence de l'écriture dans les sociétés acéphales considérant celles-ci comme "archaïques", mais ce trait n'a aucun intérêt pour notre propos. Il parle également de l'économie de subsistance qui prévaut dans ces sociétés acéphales ce qui signifie que celles-ci seraient incapables de produire un surplus économique, et qu'elles survivent plus qu'elles ne vivent; mais P. Clastres lui répond que ces sociétés produisent selon leurs besoins et emmagasinent des réserves dans des greniers pour faire face aux aléas climatiques.

Je voudrais rappeler aussi la typologie proposée en 1967 par J. Lombard dans son ouvrage sur les autorités traditionnelles en face des pouvoirs européens en Afrique noire¹.

Cette typologie distingue, à l'intérieur même du groupe des sociétés acéphales, et selon la répartition du pouvoir politique:

- . les systèmes où les pouvoirs politiques sont partagés par les groupes de parenté, par exemple dans les sociétés segmentaires;
- . les systèmes où les pouvoirs politiques sont partagés entre les autorités familiales et certains individus à prestige, ces derniers pouvant être des leaders temporaires assurant la coordination d'une tâche précise: la guerre, la chasse, l'arbitrage d'un conflit, etc..., ou bien des détenteurs de lieux de culte ouverts aux groupes

¹ op. déjà cité, p. 45

de voisinage qui y participent, etc... L'auteur insiste particulièrement sur cette distinction entre le leader arbitre: le chef à peau de léopard des Nuer, le maître de la lance des Dinka du Soudan, etc...; et le chef de terre qui officie en s'appuyant sur des lieux culturels;

- enfin, les systèmes où les pouvoirs politiques sont partagés entre des collectivités ayant fonction de conseil, des classes d'âge, et des individus à prestige. L'auteur présente l'exemple des Galla en Ethiopie où la classe d'âge des guerriers dispose de pouvoirs étendus mais qu'elle doit partager avec des conseillers choisis parmi les anciens et un leader nommé pour huit ans. L'auteur cite aussi les conseils villageois ibo où chaque lignage a un représentant.

H. Deschamp en préfaçant l'édition française de l'ouvrage d'anthropologie politique dirigé par E.E. Evans Pritchard et M. Fortes rappelait qu'une typologie est essentiellement une méthode d'approche et ne doit pas être considérée comme un classement définitif et rigide. L'analyse typologique doit être complétée par une étude des transitions entre les types qui ont été distingués dans le continuum des faits sociaux.

Je voudrais simplement rappeler ici quelques exemples concrets qui illustrent parfaitement l'instabilité relative des équilibres socio-politiques.

C'est E.E. Leach qui, parmi les premiers, a mis l'accent sur l'évolution des systèmes politiques, et, dans le cas des sociétés kachin de la Birmanie, de leur instabilité. Les institutions kachin évoluent en effet entre les types A et B vus précédemment, selon le voisinage d'autres unités politiques et les événements historiques¹.

Au Cameroun, nous pouvons évoquer l'histoire des Vuté qui, à la suite du choc fulbé, se déplacèrent plus au sud (du moins pour les éléments qui refusèrent l'intégration dans les lamidats de Banyo et de Tibati) et fondèrent des chefferies guerrières alors qu'auparavant leurs traditions orales ne mentionnaient nullement l'existence d'un pouvoir politique centralisé. Cela s'est traduit au niveau de la parenté par l'abandon, dans certaines chefferies et pour les seules dynasties royales, du principe de la succession matrilineaire (de l'oncle maternel, frère de la soeur du père, à son neveu utérin, fils de sa soeur) au profit d'une filiation patrilinéaire, de père en fils ou neveu non utérin. J.L. Siran n'hésite pas à parler, dans ce cas, d'une véritable révolution sociale².

¹ Leach (E.E.), 1954 - Political systems of Highland Burma - Londres.

² Siran (J.L.), 1973 - Eléments d'ethnographie vouté pour servir à l'histoire du Cameroun central. op. déjà cité.

On peut citer également les groupes de chasseurs Gbaya qui déambulent dans les zones de savane arbustive du département du Mbam et du plateau de l'Adamaoua. Ce sont des groupes qui résultent de multiples scissions et qui sont de taille très restreinte puisque l'économie de chasse et de cueillette implique de fréquents déplacements et donc des unités mobiles, non ancrées sur un territoire délimité. Les chasseurs Gbaya sont assurément très proches du modèle pygmée. Pourtant, ce sont ces mêmes Gbaya qui, en 1928, à Carnaud (Centre-Afrique), se lancèrent dans une violente insurrection dont le projet était de créer un Etat Gbaya indépendant à la fois des lamido fulbé et de l'administration coloniale. Karino, leader de cette insurrection, échoua dans cette tentative qui était, en fait, l'imitation du modèle fulbé. L'administration tint cependant compte de cette affirmation politique et créa, en 1929, la sous-préfecture de Meiganga ainsi détachée de la circonscription de Ngaoundéré¹.

A la périphérie des plateaux de l'ouest du Cameroun, c'est-à-dire à la lisière de la vaste mosaïque des chefferies bamiléké et grassfield, se sont intégrés de multiples éléments ressortissants des sociétés acéphales du sud du Cameroun². Ces éléments "étrangers" ont adopté le modèle de la chefferie et plusieurs d'entre eux fondèrent même des dynasties. A l'intérieur de cette mosaïque, on assiste à l'évolution de la petite chefferie en chefferie de taille plus importante par suite de conquêtes de voisinage et en vue d'assurer une meilleure protection aux populations victimes d'une menace extérieure³. A l'ouest du Noun, en pays bamum au XIX^e siècle, les conquêtes militaires de Mbwembwe ont transformé une mosaïque de petites chefferies en véritable royaume.

C'est dire qu'il n'existe pas de société figée dans un type politique donné.

En définitive, l'approche typologique ne soit pas s'enfermer dans une morphologie sociale au détriment du contenu des institutions. Le classement des sociétés selon leur forme d'organisation politique renvoie nécessairement à la nature même du pouvoir politique.

¹ Burnham (P.), 1975 - Regroupement and mobile societies : two cameroon cases. In J.A.H., XVI, 4.

² Barbier (J.C.) - Note sur les relations entre les populations bamiléké et les Ba-Ndém, op. déjà cité.

³ Barbier (J.C.) - Essai de définition de la chefferie en Pays bamiléké, op. déjà cité.

Jusqu'à présent le pouvoir politique a été défini par ses effets: commander et être obéi. Cela implique que l'autorité qui manipule ce pouvoir¹ soit légitime c'est-à-dire qu'elle ne soit pas contestée par les intéressés, et qu'elle dispose des moyens de faire appliquer ses décisions: forces répressives, forces surnaturelles aussi. Cette définition classique met l'accent sur le caractère coercitif des institutions politiques, sur la contrainte ressentie par les populations. Elle se trouve vigoureusement formulée par M. Weber lorsque ce dernier attribue à l'Etat le monopole de la violence légitime².

Une telle définition ne peut que soulever des points d'interrogation lorsqu'on considère les sociétés africaines traditionnelles. A la veille de la colonisation, l'autorité y était souvent charismatique (et dans ce cas non héréditaire) ou bien soumise à des contre-poids: associations de notables dont la charge est héréditaire, pouvoir religieux distinct du pouvoir politique, etc... Dans la plupart des cas le pouvoir de commander était subordonné à un consensus général et préalable au niveau du groupe, sinon des principaux notables représentant les lignages importants³. Ce n'est qu'au lendemain des conquêtes militaires brutales qu'une franche tyrannie pouvait s'exercer. Partout ailleurs le détenteur d'un pouvoir politique était entouré d'un cordon de sécurité. Je pense, par exemple, au tambwé qui suit le chef bamiléké comme son ombre et qui sait trouver les paroles apaisantes lorsque le souverain se met en colère. Il serait en effet déraisonnable que le chef se laisse emporter par des passions incontrôlables et tambwé est, littéralement, le "père du fou" - du moins de celui qui pourrait le devenir si son entourage ne prenait pas certaines précautions...

L'autorité n'exerçait donc pas automatiquement un pouvoir coercitif. J. Lombard le faisait déjà remarqué en 1967 à propos de l'autorité à fondement charismatique dont il pense qu'elle correspond à l'ancienne conception africaine de l'autorité politique. Cette autorité "essentiellement précaire" est déléguée par le peuple à celui qui est "susceptible de lui apporter aide, protection et, au besoin, certains avantages qu'il peut accorder grâce à sa fortune ou à ses pouvoirs magiques." Elle repose sur un contrat

¹ J. Lombard (1967) distingue nettement l'autorité et le pouvoir politique. Le pouvoir est "la capacité de faire quelque chose ou d'agir sur une personne ou une chose", alors que l'autorité politique "implique la légitimité, un droit délégué par la société".

² L'Etat selon M. Weber est "un groupement politique territorial, où l'autorité est imposée et préétablie, disposant d'une organisation continue et d'un personnel administratif qui maintient avec succès le droit au monopole de l'usage légitime de la force physique" (J. Lombard, 1967).

³ E.E. Evans Pritchard et M. Fortes l'avaient déjà noté: "la structure d'un Etat africain implique que les rois et les chefs gouvernent par consentement" (p. 11).

"qui ne dure qu'autant que les parties sont à même de remplir leurs obligations réciproques", et J. Lombard considère qu'un tel contrat évoque plus des liens de clientèle que de dépendance politique.

P. Clastres, à propos des Indiens de l'Amérique du sud, est encore plus catégorique: il y a "non seulement des sociétés sans Etat, mais encore des sociétés sans pouvoir" (p. 15). Pour lui, un clivage typologique passe précisément là: il ne s'agit plus d'inventorier les formes de pouvoir, ni de savoir "la quantité" de pouvoir dans une institution, mais de savoir si le pouvoir opère ou non. Pour lui, il n'est pas évident que coercition et subordination constituent l'essence du pouvoir politique partout et toujours" (p. 12). P. Clastres en appelle aux leaders et chefs indiens dépourvus de pouvoir réel:

"On se trouve confronté à un énorme ensemble de sociétés où les détenteurs de ce qu'ailleurs on nommerait pouvoir, sont en fait sans pouvoir, où le politique se détermine comme champ hors de toute coercition et de toute violence, hors de toute subordination hiérarchique, où, en un mot, ne se donne aucune relation de commandement-obéissance".

(p. 11)

"L'expérience directe du terrain, les monographies des chercheurs et les plus anciennes chroniques ne laissent là-dessus aucun doute: s'il est quelque chose de tout à fait étranger à un indien, c'est l'idée de donner un ordre ou d'avoir à obéir, sauf en des circonstances très spéciales comme lors d'une expédition guerrière".

(p. 12)

Et l'auteur d'évoquer l'épopée d'un chef de guerre qui fut suivi par les Indiens de son groupe tant que dura la guerre, mais qui se retrouva pratiquement seul lorsqu'il voulut prolonger cette mobilisation générale autour de sa personne en temps de paix.

A ceux qui doutent de ces affirmations au nom des sachem iroquois et des grandes confédérations indiennes, l'auteur rétorque: "Entre le sachem iroquois et le leader de la plus petite bande nomade, il n'y a pas de différence de nature" (p. 12); et pour lui, les ligues tribales n'ont été que des alliances politiques entre des sociétés globales.

P. Clastres attribue volontiers aux seuls Indiens le monopole du refus de l'Etat: "c'est là, la grande différence du monde indien et ce qui permet de parler des tribus américaines comme d'un univers homogène, malgré l'extrême variété des cultures qui s'y meuvent." (p. 11). Sans aucune nuance oratoire, il renvoie au-delà de l'Océan Atlantique les typologies élaborées laborieusement par les anglo-

saxons à partir de multiples analyses comparatives: "les typologies britanniques des sociétés africaines sont peut-être pertinentes pour le continent noir, elles ne peuvent servir de modèle pour l'Amérique..." (p. 12). Mais n'est-ce pas là un cas net d'éthnocentrisme au bénéfice de sa société d'adoption?

Je voudrais terminer cette communication par deux images camerounaises où l'on voit que les populations africaines partagent tout à fait les mêmes préoccupations que les Indiens d'Amérique.

Nous sommes dans les montagnes du Mandara et, là, le chef mofu est sorti tôt de sa concession pour scruter le ciel. Peut-être la pluie tombera-t-elle ce soir? peut-être faudra-t-il encore attendre pour que l'évènement se produise? Le chef est visiblement inquiet car ces gens commencent à murmurer, à mettre en doute la puissance de la pierre lisse qu'il possède, que lui ont léguée ses aïeux pour faire tomber la pluie, rafraîchir la terre après une longue saison sèche, l'ouvrir aux semailles. Le chef est inquiet car demain les gens viendront le supplier et si la pluie tarde à tomber, ils reviendront, mais cette fois-ci pour le châtier... N'est-il pourtant pas le chef qui fait crier les fêtes et n'a-t-il pas jusqu'à présent toujours fait tomber la pluie?¹

Le temps nous manque aujourd'hui pour faire un portrait plus complet de ce chef mofu et le peindre avec autant de finesse que nous le décrit J.F. Vincent. Disons seulement que cette dépendance du chef vis à vis des aléas climatiques, est en fait une dépendance vis à vis de son entourage social. Les chefs de ménage ont besoin de ses services magiques et lorsqu'ils sont déçus dans leur attente, ils n'hésitent pas à le rudoyer. Il fait crier les fêtes qui rythment les travaux agricoles mais il devra consulter les voyants et les devins qui indiqueront les dates favorables. Un conseil d'anciens l'entoure pour toute décision importante. Il est chef essentiellement pour rendre service à la communauté...

Je propose une seconde image. Nous sommes toujours au Cameroun, mais cette fois-ci en pays bamiléké. Le nouveau chef vient d'être arrêté sur la place du marché. Il s'est débattu pour manifester qu'il n'avait pas brigué cet honneur, mais les serviteurs l'ont vigoureusement employé au signal de l'intronisateur et, maintenant, il attend la suite des événements loin des danses bruyantes et des salves de fusil qui saluent sa nomination. Il est au lakam², derrière les

¹ Vincent (J.F.), 1975 - Le chef et la pluie chez les Mofu, montagnards du nord-Cameroun. Contribution à l'étude des formes du pouvoir politique. In Cahiers du Laboratoire d'Anthropologie, n° 221, du C.N.R.S., n° 1, pp. 137-164.

² Lakam = village, notable = village de notabilité.

Pour tout ce passage, voir : Barbier (J.C.) - Intronisation des chefs bamiléké - à paraître.

solides clôtures du bocage qui protègent des regards indiscrets. Seul y est admis un entourage efficace et discret qui sait très bien comment on prépare un chef à ses lourdes responsabilités. Là dans cet enclos silencieux, un successeur vient d'être choisi selon le testament du chef défunt, un fils dont le père connaissait tous les défauts de caractère et les qualités qui l'ont fait remarquer parmi une progéniture nombreuse. Dans cet enclos silencieux, menkam est là, docile, entre les mains de son entourage. Avec fermeté on le conduit au-dessus d'un tronc de bananier. Plus tard, après les neuf semaines qu'il doit passer ici pour s'initier à sa nouvelle responsabilité, il aura le droit de s'asseoir sur le trône de son père. Pour l'instant il est menkam et non encore chef (mfe). Alors on va bien lui faire comprendre qu'il n'est pas encore chef. Certes on va l'asseoir sur ce tronc de bananier car le chef qu'il sera bientôt se définira par une position assise supérieure à celle de son entourage, mais ce ne sera pas sans hésitation. On assied le chef pour le relever aussitôt et ce n'est qu'à la neuvième fois qu'on se décidera enfin à le laisser à cette place stratégique. La même hésitation présidera à la remise d'un bracelet qu'on lui dérobera d'ailleurs peu de temps après! ainsi qu'à la pose d'une cagoule. Un jeune chef sortira de là, comme un papillon de sa chrysalide, modelé par les mains des grands notables....

Plus que toutes autres, les populations d'Afrique Noire ont des oreilles pour entendre les exhortations du prêtre Samuel aux Hébreux qui voulaient adopter un roi:

"Voici quel sera le droit du roi qui va vous commander: il prendra vos fils et les mettra sur ses chars, sur ses chevaux, il les fera courir devant son quadriges.

Il les établira, pour son service, chefs de mille, chefs de cent, laboureurs de ses champs, moissonneurs de ses récoltes, artisans pour fabriquer ses armes et ses chars. Vos filles, il s'en fera des parfumeuses, des cuisinières, des boulangères. Le meilleur de vos champs, de vos vignes, de vos oliviers, il le prendra et le donnera à ses serviteurs.

De vos récoltes et de vos vendanges, il prélèvera la dîme pour la donner à ses ennuques et à ceux qui le servent. Les meilleurs de vos serviteurs, de vos servantes, de vos jeunes gens, et vos ânes, il vous les enlèvera et les affectera à ses travaux.

De vos troupeaux, il prélèvera la dîme, et vous serez pour lui des esclaves.

Ce jour-là, vous crierez contre votre roi, que vous vous serez choisi, et ce jour-là Yahvé ne vous exhaucera pas"

(Samuel I, chap. 8, 11-18).

En définitive, la façon dont le pouvoir est exercé est peut être plus déterminant que le type d'autorité duquel il procède. Cela nous renvoie au contenu du pot de terre et du pot de fer que j'évoquai au début de cette communication.

L'analyse comparative des types d'organisation sociale et politique recense des cas concrets, les classe selon leur morphologie sociale, en dissèque les institutions dont elle sonde la signification, distingue ainsi les pots de terre et les pots de fer.

La situation coloniale a cependant rendu insuffisante une telle démarche car il faut bien constater aujourd'hui que les sociétés dites acéphales sont toutes englobées, dominées, par des Etats. Il n'y a pas seulement d'une part des pots de terre et d'autre part des pots de fer, mais il y a rencontre effective et c'est là peut être que réside un des principaux problèmes du Tiers Monde.

Les pots de terre ont manifestement été brisés et c'est un drame intime des sociétés contemporaines qu'on a vite fait d'occulter sous l'accusation péremptoire de tribalisme. En cela, je ne crois pas que nous ayons affaire ici et maintenant à un débat purement académique.

Plus que d'autres, les sociétés acéphales ont été, en effet, profondément perturbées par cette situation coloniale. Voici l'analyse de leur ajustement au pouvoir européen que faisaient déjà E.E. Evans Pritchard et M. Fortes en 1940:

"Le gouvernement colonial qui ne peut administrer par l'intermédiaire des agrégats d'individus composant les segments politiques, doit employer des agents administratifs. Dans ce but il utilise toute personne qui peut être assimilée à la notion stéréotypée du chef africain. Pour la première fois, de tels agents ont l'appui d'une force soutenant leur autorité, qui de plus s'étend à des sphères autrefois intouchées. Le recours direct à la force sous la forme d'une défense autonome des droits des individus ou des groupes n'est plus permis. Pour la première fois existe une autorité supérieure capable, en faisant appel à la force, d'imposer l'obéissance et d'établir des tribunaux capables de remplacer l'action individuelle. Ceci conduit à l'effondrement du système global constitué par des segments qui s'équilibraient mutuellement et à son remplacement par un système bureaucratique européen. Une organisation plus semblable à celle d'un Etat centralisé est en formation."
(p. 13).

L'intégration des sociétés ethniques dans un espace national contrôlé et géré directement par un appareil étatique a entraîné la désintégration des hiérarchies politiques traditionnelles, pour les sociétés du groupe A, et la création de chefferies "supérieures" pour les sociétés acéphales du groupe B, comme échelon administratif.

"Alors que les pouvoirs coloniaux en démembrant les grands ensembles étatiques, avaient fait disparaître les anciennes structures hiérarchiques par la mise à l'écart des symboles les plus élevés et les plus représentatifs de l'autorité et par la reconnaissance exclusive des formes individuelles du pouvoir aux dépens des institutions collectives de contrôle; vis à vis des petits groupes sans unification politique, la création de chefferies administratives sans signification coutumière et l'élimination des formes collectives d'autorité, essentielles dans ces systèmes, devaient affecter plus profondément encore l'organisation traditionnelle".
(J. Lombard - 1967, p. 120)

Mais avec l'altération des formes politiques traditionnelles c'est toute une définition du pouvoir et de l'autorité qui se trouve ainsi remise en cause.

débat

J. LOMBARD : L'exposé qui vient d'être fait est suffisamment clair, même pour ceux qui, jusqu'à présent, n'avaient pas eu connaissance de cette littérature anthropologique assez spécialisée, pour nous dispenser de demander d'autres explications.

Je me permettrais cependant d'ajouter trois éléments.

D'abord, il faut rappeler la position marxiste, selon laquelle on ne peut arriver au stade d'une société à Etat que lorsqu'il est possible de dégager un surplus. Les Pygmées, les Australiens arborigènes, et les Esquimaux, qui sont tous des chasseurs et des collecteurs, n'auraient jamais pu constituer un Etat quand bien même ils l'auraient souhaité. A contrario, il faut cependant constater que les Diola, qu'a étudié L.V. Thomas, ont des greniers qui regorgent de riz, et peuvent donc dégager un surplus de leur production; mais ils sont restés tout à fait égalitaires et n'ont pas cherché à constituer un Etat. Il nous faut donc être vigilants à propos de cette notion marxiste de surplus. Des anthropologues économistes de l'école américaine de Polanyi ont montré que, dans les sociétés acéphales du Pacifique, le tribut donné à un chef en Mélanésie était beaucoup moins important que celui qui était donné à un chef de Polynésie bien que le prestige politique de ces chefs soit le même. Dans de telles sociétés, il ne semble pas y avoir de lien entre le pouvoir politique et le pouvoir économique.

Un autre aspect qu'il convient de souligner, touche à la protection de l'individu. Il s'agit là d'une idée déjà ancienne qui a été présentée par H. Maine, anthropologue évolutionniste du XIX^e siècle. Des sociétés assurent cette protection par le lignage, par une solidarité de consanguinité. D'autres sociétés, au contraire, le font par l'intermédiaire d'un chef de territoire. On passe alors du droit de la famille au droit du sol.

Cette distinction est importante car ce qui caractérise les sociétés acéphales, c'est précisément que lorsqu'il y a mort d'homme, la répression est menée par le lignage de la victime, jusqu'à ce qu'il y ait réciproquement mort d'homme dans le groupe des agresseurs. A défaut, il y a paiement de la compensation. Chez les Nuer, par exemple,

il est possible à un groupe de se venger en tuant un homme du groupe adverse, mais on pouvait aussi, après accord de l'homme à peau de léopard - arbitre qui empêche l'effusion de sang au sein de la tribu -, demander au groupe de l'agresseur de payer une compensation en bétail. Ce prix du sang est une notion qui a survécu dans la peine, le mot français: la poena provient justement de ce terme étymologique. La compensation chez les Grecs mettait en branle la solidarité lignagère puisque chacun devait verser sa part pour atteindre le montant de l'amende.

Enfin, je pense qu'il y aurait une distinction à faire, parmi les sociétés acéphales, entre les sociétés segmentaires comme les Tiv et les Nuer et les sociétés qui sont lignagères sans être segmentaires. Dans une société segmentaire chaque segment possède un chef de famille, et lorsque la famille s'accroît démographiquement, elle se segmente et une nouvelle cellule apparaît avec son propre chef. Ces différents segments sont à égalité les uns vis à vis des autres. Lors des conflits, les segments peuvent se rejoindre, se regrouper entre eux pour lutter contre les segments d'une branche opposée. Dans ces sociétés on n'aperçoit aucun chef au-dessus de l'unité domestique. En revanche, dans certaines sociétés lignagères, apparaissent des chefs de famille disposant d'un certain pouvoir héréditaire. La chefferie de famille va se transmettre à l'intérieur d'une seule branche d'où une inégalité entre celle-ci et les autres. Il y a : déjà là, un début de chefferie lignagère qui n'est pas encore politique mais proche de le devenir.

P. TITI NWEL : Mon intervention porte sur trois points.

D'abord à propos de l'exotisme, je ne crois pas qu'il faille attribuer à J. Mbouï l'idée que la recherche anthropologique chez nous doit être laissée aux seuls africains, sous prétexte que les étrangers, par nature, n'y comprennent rien. M. Mbouï affirme au contraire qu'un Noir n'est pas anthropologue du seul fait qu'il est natif d'une société ethnologique, et le Blanc ne l'est pas automatiquement non plus par effet de dépaysement. Tous doivent se soumettre aux exigences de la méthode scientifique.

Ensuite, en ce qui concerne le choix des chefs, je pense que l'orateur a bien fait d'insister sur la personnalité de l'élu, sa position sociale. Mais ses remarques sur le dépouillement des chefs laisseraient croire que le paramètre richesse économique n'entre guère en ligne de compte. Le nkukuma des Bëti est un homme riche qui s'est d'abord imposé comme tel au groupe. Pour accéder au sommet du mbok chez les Basaa, il faut avoir beaucoup de biens...

S'agissant des guerres inter-tribales dans le sud du Cameroun, il y a lieu d'affirmer qu'elles aboutissent bel et bien à une conquête territoriale. Les différentes localités portant le nom de Ngoulmakong ("force des lances") qui jonchent la frontière entre les Basaa et les Bëti, attestent que leurs actuels occupants les ont conquises par force. Seulement l'orateur a raison de dire que le but de

la guerre n'est pas d'aliéner politiquement l'autre. Le vainqueur occupe le territoire et repousse le vaincu plus loin; au besoin, il s'empare de quelques traînants (hommes, femmes ou jeunes gens) pour en faire des esclaves, mais il ne cherche pas la domination politique du groupe vaincu. La raison en est simple, et J.C. Barbier l'a dit: dans les sociétés lignagères, on ne commande qu'à ses parents.

J.C. BARBIER : Lorsque j'ai dit qu'en arrivant dans un village, il fallait chercher la personne d'allure la plus modeste pour trouver le chef, je ne faisais que traduire ce qu'avance en d'autres termes P. Clastres à propos des chefs indiens. Il s'agit là, évidemment, d'un langage imagé qui ne saurait s'appliquer automatiquement à tous les aînés de lignage et à tous les chefs.

P. Clastres a constaté que les chefs indiens "s'appauvrissent" par les actes de générosité qu'ils doivent accomplir sans cesse pour justifier leur autorité morale. Aînés de lignage et chefs se trouvent à la clef de voûte d'un système d'accaparement et de redistribution des richesses. Celles-ci ne s'accumulent que temporairement au niveau de la chefferie ou à la tête du lignage. Lorsque l'accumulation se fait durable, il s'agit alors d'un trésor qui n'est pas la propriété personnelle du chef, mais qui est au service des exhibitions publiques lors de grandes cérémonies pour l'affirmation du prestige de la communauté.

Un tel système n'aboutit pas à la formation d'une cour royale ni d'une classe dirigeante exploitant les milieux ruraux environnants.

Certes les sociétés du sud du Cameroun ont connu l'esclavage mais les esclaves n'ont jamais constitué, dans cette région, une classe sociale distincte comme chez les Fulbé : ils étaient en cours d'assimilation. Processus parfois s'étendant sur plusieurs générations: ne faut-il pas quatre générations d'ascendants tant du côté paternel que du côté maternel pour qu'un Elog Mpoo, par exemple, se sente citoyen à part entière? Dans d'autres sociétés, ce délai était raccourci. J.L. Siran, à propos des principautés guerrières vuté au XIX^e siècle, évoque la beauté de l'esclave capturé à la guerre et qui se retrouve dans les bras d'une princesse! En pays bamiléké, "l'étranger" peut toujours proposer ses services au chef, lequel ne manquera pas de le remercier quelques années plus tard en lui donnant titre de notabilité, épouse et concession. J'ai néanmoins omis de traiter de cette question dans mon exposé.

Je maintiens ce que j'ai dit concernant l'absence de guerre de conquête dans les sociétés acéphales. Les querelles de voisinage voire même les "téléscopages" au cours des mouvements migratoires, n'ont pas abouti à une conquête territoriale avec établissement d'une domination politique. Certes les sociétés du sud du Cameroun se sont bousculées les unes les autres: il fallait se rapprocher de la côte d'où venaient le sel, les pagnes, les fusils, la poudre,

L'occupation d'un nouveau territoire se faisait avec quelques rites pour que les génies locaux ne soient pas froissés du changement de propriétaire; quelques éléments restés sur place étaient assimilés, mais il n'y avait pas à proprement parler de domination d'un groupe sur l'autre.

S. NDOUMBE MANGA : Je voudrais remercier J.C. Barbier pour son exposé parce qu'il a éclairé un certain nombre de points qui auraient pu poser problème, notamment cette notion d'acéphalité.

Je pense qu'à partir du moment où des critères sûrs sont dégagés, chacun de nous peut voir où situer une société donnée.

Cependant je suis restée sur ma soif parce qu'une dimension m'a paru avoir été insuffisamment analysée: c'est la notion de statut social dans ces sociétés acéphales. J.C. Barbier a reconnu lui-même tout à l'heure avoir oublié de parler de l'esclavage. Or le principe d'acéphalité que nous avons retenu dans la classification qui nous a été exposée, n'exclut nullement une différenciation sociale interne entre les membres d'une communauté.

Je suis également réservée quant aux phénomènes de "télescopages" des sociétés acéphales du sud du Cameroun au XIX^e siècle, car dans bien des cas les sociétés se retrouvent en face les unes des autres avec un lourd héritage de conflits frontaliers et de revendications territoriales parfois aigües. Des concessions ont pu être faites mais certainement à la suite d'un rapport de force plus brutal que cela n'a été exposé.

L'analyse que J.C. Barbier a ouverte à la fin de son exposé, me paraît très importante: quel est maintenant le comportement de ces sociétés acéphales en face de l'organisation de l'Etat moderne. Un tel problème pourrait être approfondi par d'autres rencontres ultérieures.

L. WENEZOU : A propos de la révolte gbaya qui a été évoquée dans l'exposé, je ne pense pas que l'imitation du modèle fulbé ait été un motif suffisant pour déclencher cette révolte. Je pense que c'était plutôt la recherche d'un correctif social peut-être ethnique, face à une situation coloniale cruelle et dramatique.

J.C. BARBIER : J'ai cité les travaux de P. Burnham sur l'histoire gbaya et je n'ai pas une connaissance directe de la question. Le modèle fulbé n'intervient pas comme cause de la révolte, mais il a pu constituer un point de référence pour les révoltés.

G. COURADE : J'ai entendu dire au cours de l'exposé que le territoire était diffus dans les systèmes lignagers pré-coloniaux du sud du Cameroun. En tant que géographe, cela ne me paraît pas très clair et j'aimerais bien avoir des précisions sur l'appropriation et la gestion du territoire pour les différents types de sociétés.

J.C. BARBIER : Cette question est très pertinente et il serait important qu'on y revienne. Je propose cependant qu'on la reporte à la fin de la journée lorsqu'on disposera des exemples concrets des sociétés qui auront été traitées au cours des communications prévues.

Je dirai simplement que les sociétés rurales ont été fixées par l'administration coloniale puis actuelle. L'économie cacaoyère a notamment contribué à cette stabilisation. La situation présente ne rend donc nullement compte du passé puisqu'aujourd'hui les sociétés acéphales se trouvent intégrées dans un système global qui est celui de l'Etat.

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

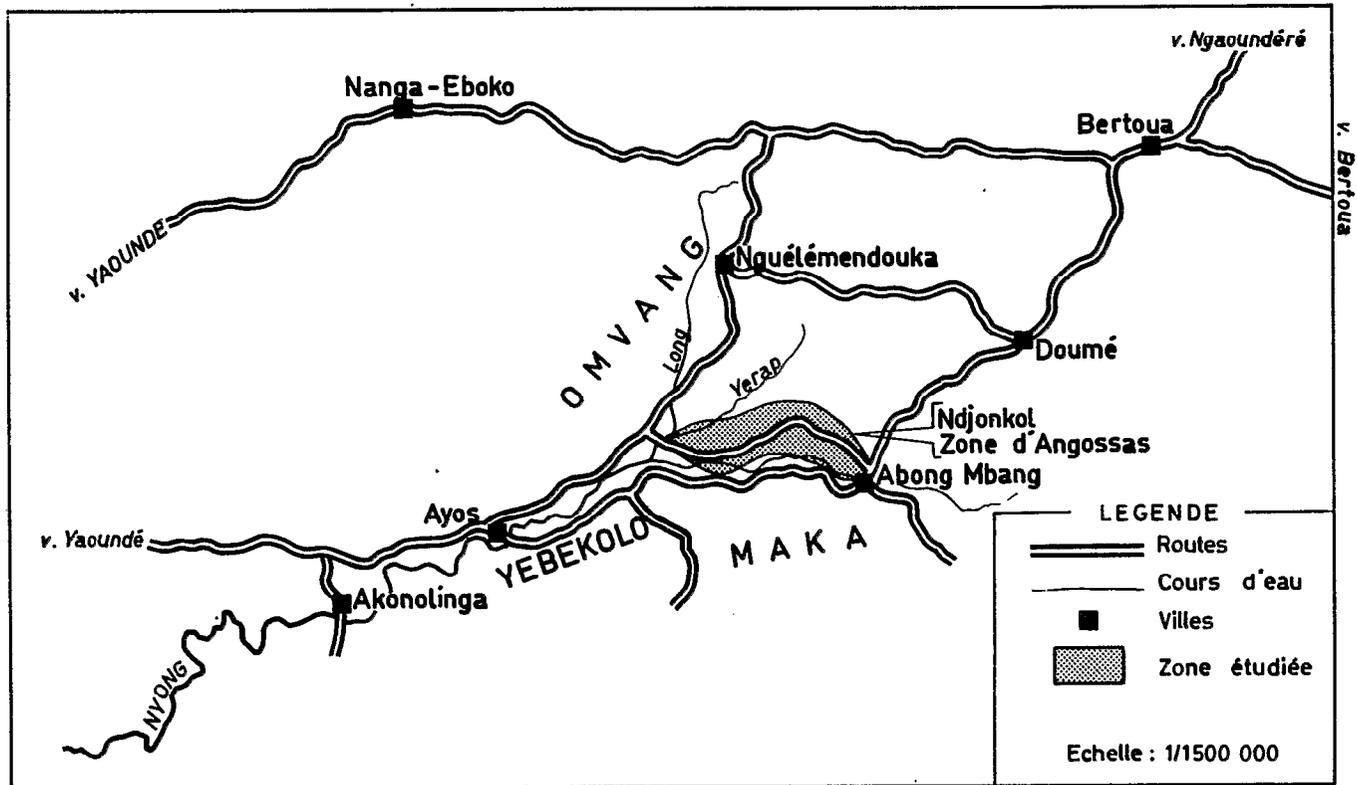
Jacqueline MOUTOME EKAMBI
Sociologue
à l'Université de Yaoundé

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 ZAPI¹ 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'absentéisme 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'œuvre, 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'occurrence, 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 région¹. 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 ambiguë 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 éthique 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 CEPE¹ 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 citoyen, 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'advient-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 permanents 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. Geschiere, 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 su 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 Tchinkete, 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 Noire¹. 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 aînés 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.

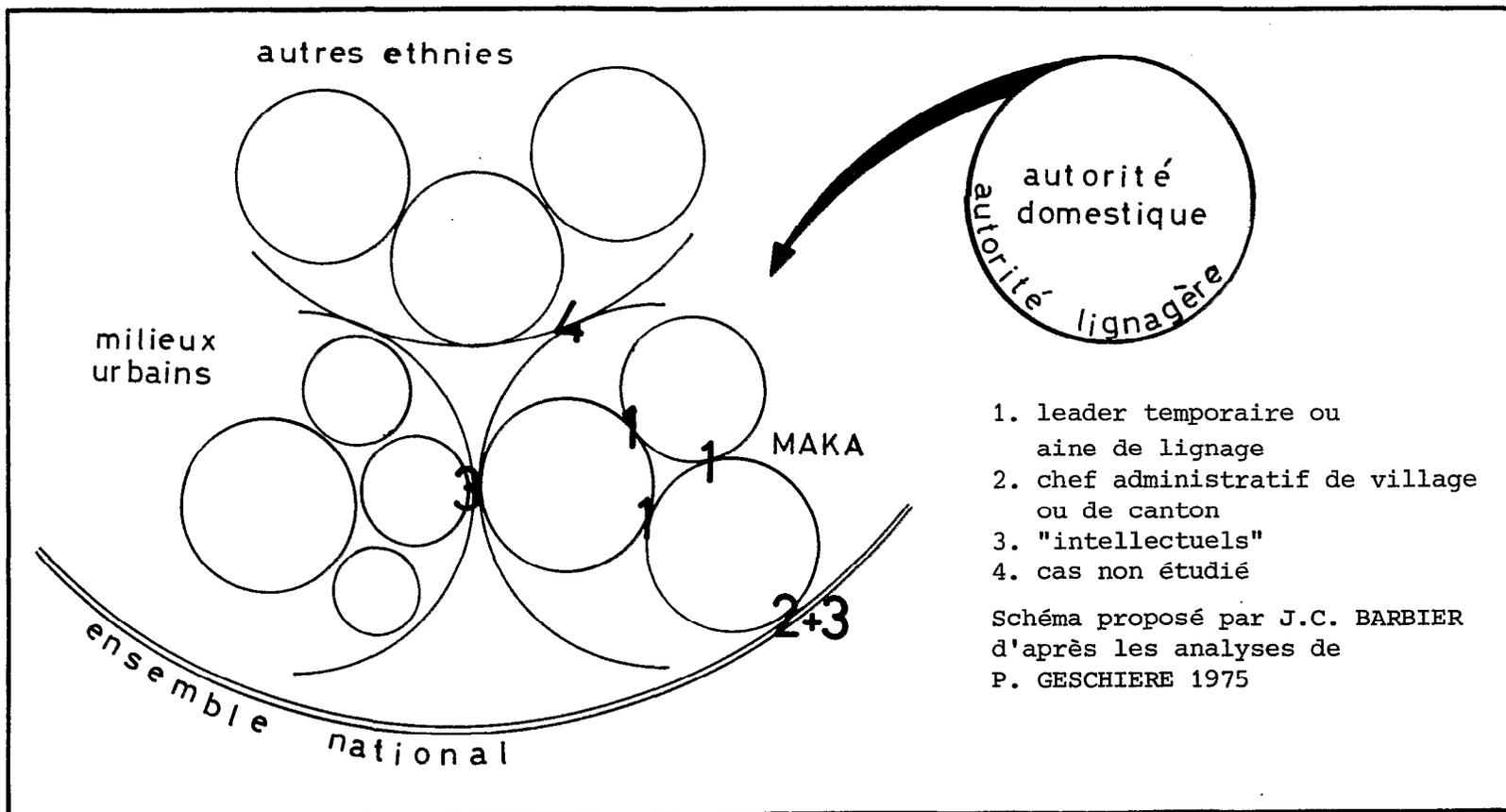
Autant de nouveaux cercles qui créent de nouveaux points de contact et qui invitent donc à l'apparition de nouveaux leaders.

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.



Leaders en pays maka

Mbombok à la tête du lignage basaa

Pierre TITI NWEL

Sociologue

à l'Université de Yaoundé

L'anthropologie politique anglo-saxonne distingue - comme il nous l'a été rappelé tout à l'heure - deux types de sociétés: les sociétés à Etat, ayant un gouvernement, une autorité centralisée, un appareil administratif, où l'unité politique est essentiellement un groupement territorial et où la distribution des fonctions politiques n'épouse pas les articulations du système parental, et un deuxième type de sociétés regroupant celles qui, dépourvues de gouvernement et d'autorité centralisés, n'ont pas d'appareil administratif ni d'institution judiciaire, les sociétés sans Etat¹, les sociétés acéphales ou, selon un terme propre à E.E. Evans Pritchard, des "anarchies ordonnées"².

Cette distinction a fait école et nous n'avons pas l'ambition de la réexaminer. Nous voulons également éviter le défaut qui consiste à montrer à tout prix que nos sociétés segmentaires étaient ou formaient aussi des Etats, comme si une valeur particulière était attachée aux notions de chefferie et de royaume. Mais nous avons été particulièrement frappé par l'affirmation selon laquelle les sociétés sans autorité centralisée n'étaient pas fermement gouvernées. Nous nous sommes demandé quel serait, dans ce cas,

¹ Fortes (M.), Evans Pritchard (E.E.), 1964 - Systèmes politiques africains, Paris, éd. PUF, pp. 4-5.

² Evans Pritchard (E.E.), 1968 - Les Nuer, Paris, éd. Gallimard, p.22.

le rôle du mbombok à la tête du lignage basaa. La société basaa, dans son ensemble, est-elle gouvernée? et si oui, dans quelle mesure peut-on en parler comme d'une société acéphale?

LES FONDEMENTS DE L'INSTITUTION MBOK

C'est un lieu commun aujourd'hui de dire que tous les Basaa rapportent leur origine au rocher percé appelé "Ngog-Lituba". Nous allons nous référer ici à un travail qui a été fait par J. Mboui¹ lequel s'est attaché à retrouver les fondements des institutions sociales du peuple basaa. Nous savons que d'après ce texte, neuf hommes, avec leurs femmes et leurs enfants, sortent de la grotte par ordre de primogéniture. L'un d'eux Ngog, doué d'une intelligence vive, est pris pour leur père par le groupe tout entier. Mbang, le troisième "fils" (le quatrième homme à sortir de la grotte) fait preuve d'une obstination peu commune dans la recherche de ses origines: il veut connaître le nom de ses pères et mères et des parents de ceux-ci. Il sera finalement placé par Ngog à la tête de la société naissante: "Par ton endurance, tu resteras à la place de ton père et à la mienne. C'est toi qui récolteras le travail de l'espérance, tu arrangeras les choses de tous les côtés, tu béniras quelqu'un dans l'assemblée, selon sa volonté et ses oeuvres"; lui dit Ki Wom, la femme de Ngog². Ces paroles inaugurent la tradition qui régira par la suite le droit de succession au pays basaa. Le bâton de commandement n'échoit pas nécessairement au fils qui, par le destin, a été le premier à voir le jour; il n'est pas non plus attribué à quelqu'un selon la loi de l'arbitraire: le mérite celui qui fait preuve devant tous d'un certain nombre de qualités nécessaires pour le gouvernement de la société. Parmi ces qualités citons l'amour des choses anciennes et le désir d'accéder au savoir social du peuple.

Mbang reçoit en héritage le triple rôle de la paternité. Un rôle économique d'abord: il pourvoit à la subsistance matérielle du groupe en organisant le travail sur leur unique moyen de production qu'est le domaine sur lequel ils vivent. Il a également un rôle politique dans la mesure où il lui incombe d'arranger les choses, c'est-à-dire de régler les palabres, les conflits, les litiges entre ses subordonnés. Il est investi de ce fait de l'autorité paternelle et du pouvoir de contraindre, de punir: "tout homme qui n'exécutera pas la tâche que je lui donnerai en partage sera puni", déclare-t-il à ses frères (§ 21). Son rôle religieux accroît enfin son autorité sur les siens; il peut bénir ceux qui le

¹ Mboui (J.), 1967 - Mbog Liaa. Le pays de la grotte ou le savoir social du peuple basa. Thèse de Doctorat de 3^e cycle, Bordeaux.

² Ibid. n° 8.

désirent et qui le méritent par leur conduite: "bénir" ici, c'est faire en sorte que se réalisent les vœux et les souhaits qu'on formule à l'égard de quelqu'un¹.

Mbang exerce son autorité sur l'ensemble du groupe jusqu'au moment où ses frères jugeant qu'ils ont une descendance abondante, quittent l'un après l'autre son domaine pour occuper un autre coin de terre avec leur progéniture, car "une souche ne peut pas commander deux souches" (§ 35). Ces souches appelées *maten* en *basaa*, en se développant, constitueront des unités exogames et politiques que l'on nomme clans. Nous nous rendons compte dès le départ que les clans sont des unités politiques autonomes. Les premiers hommes occupent le grand espace autour du rocher percé jusqu'au moment où un nommé *Modè*, violant toutes les lois et tous les interdits, sème la guerre dans tout le pays. Pris de panique, plusieurs segments de lignages traversent la *Sanaga* en direction de l'Est. Vaincu enfin, le malfaiteur meurt enchaîné. C'est alors qu'un descendant de *Mbang* nommé *Manal* intervient pour rétablir l'ordre et créer de nouvelles institutions, celles-là mêmes qui régissaient le pays *basaa* avant l'invasion coloniale. *Manal* est assisté dans cette tâche réformatrice par les représentants ou chefs de clans appelés *bambombok* (sing. *mbombok*).

LE MBOMBOK, CHEF DE CLAN

Mbang est le premier et le modèle des *bambombok*. Un *mbombok* est un chef de clan; un clan trop vaste se scinde en plusieurs lignages maximaux ayant chacun à sa tête un *mbombok*. L'initiation au *mbok* étant conférée à quelqu'un suivant ses désirs et ses capacités compte tenu des besoins de la société, plusieurs *bambombok* peuvent appartenir à un même lignage. Cette éventualité ne confirme pas la théorie anglo-saxonne évoquée plus haut (la multicéphalité tendant à la limite à l'acéphalité), car il y a une hiérarchie des *bambombok*, certains étant à la tête de lignages mineurs, d'autres à la tête de lignages majeurs, et ceux qui ont gravi toutes les marches de l'initiation étendant généralement leur autorité sur tout le clan. Ainsi tous les *bambombok* n'ont-ils pas les mêmes pouvoirs. Dans le cas où l'on trouve, au sein d'une même unité sociale, plusieurs *bambombok* ayant été entièrement initiés, d'autres critères interviennent alors, pour éviter toute anarchie: l'âge, l'éloquence, la vigueur physique, l'appartenance au lignage principal (issu du fils aîné de l'ancêtre éponyme du clan), etc...

¹ "Les bénédictions sont des "paroles de bonheur" prononcées en général par les parents et prédisant des accomplissements positifs dans la vie de l'individu". *Lacor-Bombezy (R.)*, 1976 - Réponses pathologiques aux contradictions économiques et sociales en milieu *basaa*. Thèse de 3^e cycle en psychologie, Paris VII-EPHE, p. 83, note 2.

Selon A. Bayiga, le mbombok est "le garant de la loi"¹; il exerce ses pouvoirs sur ceux qui lui sont directement unis par le sang. Il n'est pas nécessairement le plus ancien de son unité sociale, mais il est choisi pour sa probité et ses mérites. Il sert d'intermédiaire entre les vivants et les morts du groupe; mais il ne représente pas n'importe quel mort: il parle et agit au nom des ancêtres qui, ayant mené une vie honorable aux yeux de tous, sont devenus des esprits (bakugi)². S.P. Njock Bot nous fait le portrait moral et intellectuel d'un mbombok:

*"La première qualité d'un tel homme est d'être juste envers tout le monde. Pour devenir un "mbombok"... , on ne doit jamais voler, chercher querelle, commettre des crimes ou pratiquer la sorcellerie (maléfique). Tout mbombok doit savoir bien parler et avec sagesse, il doit être au courant de tous les problèmes généalogiques, juridiques, religieux... Si un mbombok n'a pas ces qualités-là, personne n'acceptera qu'il ait cette place d'honneur"*³

Le mbombok maintient la cohésion sociale de son groupe en réglant les conflits et en exerçant ses fonctions religieuses. Il est:

*"celui qui, dans la communauté, incarne les deux aspects du pouvoir: la réprimande et la récompense, l'aide à quelqu'un et le délaissement de quelqu'un dans une situation désespérée, la bénédiction et la malédiction"*⁴

¹ Bayiga Bayiga (A.), 1966 - L'homme-qui-voit-la-nuit et l'existence du Basa. Un essai sur un aspect de l'existentialisme africain. Thèse de Doctorat en Théologie, Fac. de Théologie protestante, Strasbourg.

² Sur la différence entre bakugi et minkugi, cf. notre "Thong Likeng, fondateur de la religion de Nyambëbantu", thèse de 3^e cycle en préparation, Division II, 4^e partie.

³ Njock Bot (S.P.), 1935 - Etude sur les coutumes basaa. Ce que j'ai entendu et ce que j'ai vu. Kaya-Makak-Edéa, p. 63.

⁴ Bayiga Bayiga (A.), op. cit., p. 66.

En fait, le mbombok use rarement de son pouvoir de maudire. Par une série de punitions et de mises en quarantaines, il amène finalement le délinquant à résipiscence. Ngijol Likeng, l'un des bambombok actuels du clan Ndog Tjog, présente lui-même, à la manière de Proudhon, "le bon et le mauvais côté" de son rôle:

*"Mbombok ne tue personne, ne délaisse personne. Nous travaillons à ce que le pays marche bien. Qu'on ne te trompe pas: le défaut bien connu des bambombok est qu'ils sont "nhomog": tu viens te plaindre chez moi, tu m'apportes un poulet; ton adversaire vient à son tour, il m'apporte un poulet. Je mange des deux côtés, sinon je n'agis pas. Mais lorsqu'il faut prendre une décision et trouver le coupable je le fais sans tenir compte de ces prestations"*¹

C'est encore Ngijol Likeng qui nous précise qu'il n'y avait aucun mbombog au-dessus de toute l'ethnie basaa, mais que par sections territoriales - pour éviter peut-être la marche à pied sur de longues distances - les bambombok formaient une assemblée collégiale pour fixer des lois et décider des choses concernant l'ensemble de leurs clans.

En résumé, il y a dans chaque clan, un mbombok qui représente le clan; lui-même est assisté dans ses fonctions par différents degrés du mbok au niveau des lignages. Mais celui qui représente le clan ne règle jamais les conflits concernant un lignage particulier sans l'autorisation ou la présence du mbombok qui est affecté à ce lignage; lorsqu'un problème se pose au niveau de plusieurs clans, les représentants de ces clans se rassemblent pour en discuter ensemble.

Parallèlement à l'institution du mbok, certains clans basaa sont gouvernés par le Nge, d'autres par le Um.

"Nge rend justice en faisant périr, Um bénit, Mbok sème l'entente et la concorde" (Ngijol Likeng)

Cette définition fonctionnelle et lapidaire laisse à peine entrevoir les éléments caractéristiques de ces trois institutions. Sur ce point précis, les initiés sont très avares d'informations, le secret constituant à coup sûr, un élément du pouvoir. Les quelques informations que nous avons

¹ Entretien à Lipombè II, arrondissement d'Eséka, le 22.4.76.

eues à ce sujet nous font savoir qu'en dehors de la puissance de sa parole, le mbombok fonde son autorité sur certaines plantes (liliacées), sur les reliques d'objets ayant appartenu aux défunts bambombok de son lignage (manche de chasse-mouches par exemple), et sur les écorces d'arbres dont ces derniers se seraient servis. Le u-um (initié au um) et le nge-nge tirent leur pouvoir d'objets sacrés d'une tout autre nature. Qu'un village souffre d'une quelconque calamité ou que ses habitants soient en proie à la discorde, la nuit, les u-um font promener le um à travers le village, produisant un bruit tantôt sourd, tantôt ronflant. Le but de ce rite serait, selon F. Amato, de "faire sentir aux gens la présence invisible de Dieu, représenté par Um, et d'inspirer la peur, seul sentiment humain capable de rétablir l'ordre et la paix"¹.

Le Nge éloigne également le mal et les malfaiteurs. Habillés de costumes bizarres, les nge-nge dansent la nuit, sur la place du village, en présence du Nge. Ils sont entourés de quelques hommes d'âge mûr. Parfois siègent aussi dans cette assemblée, des femmes ménopausées et d'une probité notable. Cette danse, dit-on, purifie le village. Les malfaiteurs irréductibles et impénitents sont remis au Nge et disparaissent à jamais. C'est dans l'exercice de ses fonctions religieuses que le mbombok manifeste son caractère de référent ultime et de paratonnerre de la société.

LE MBOMBOK, DEPOSITAIRE DE LA PUISSANCE DIVINE

Si le Basaa ne "priaît" pas les forces surnaturelles à la manière chrétienne², il ne s'ensuit pas que, face à tout danger qui menaçait sa vie physique et sociale, il restait inactif. Le moyen moralement permis par lequel il se préservait des dangers était le saï (plur. bisaï). Le saï peut être considéré, mutatis mutandis, comme l'équivalent basaa de la prière chrétienne. Mbombok Ngimbus Mbondo l'assimile, avec raison, à la forme la plus haute de la prière chrétienne.

"Jadis, dit-il, il n'y avait pas d'église. C'est le mbombok qui était le prêtre, et sa messe, le saï. Si quelqu'un lutte contre une maladie mortelle, le mbombok de son lignage rassemble les membres du groupe social dans lequel vit le malade et leur dit: "Qu'a fait ce fils? Comme j'ignore, moi, ce qu'il a fait, que celui qui est au courant de son inconduite, de ses méfaits ou qui a raison de lui garder rancune, nous le dise ouvertement".

¹ Amato (F.), 1967 - Croyance basée, in Le Monde non Chrétien, n° 83, juillet-septembre, p. 29.

² cf. Titi Nwel (P.), op. cit., Division II, 4è partie.

C'est cela le saï. C'est alors que les gens de cette localité s'assemblent pour faire connaître chacun le mal que le malade lui a fait, si par exemple il a tué le mouton d'autrui, ou s'il a coupé le groin du tronc de palmier d'où il extrayait son vin. Après cette confession populaire, le mbombok immerge ses bibañ¹ dans l'eau et de cette eau, il lave le malade. Le mbombok n'espérait en personne d'autre qu'en Hilolomb (Dieu suprême). C'est pourquoi tu peux entendre dire qu'un tel était malade, qu'on l'a béni (sayab) et qu'il est guéri".

Dans le cas de maladie, le rite du saï est suivi d'un traitement médical adéquat. C'est le mbombok qui écarte le maléfice et rend efficace l'action curative du phytothérapeute. Il n'est pas le simple canal par où passe la puissance de Hilolomb, il en est le dépositaire.

On pense aussitôt au magicien dans sa prétention à modifier le cours des événements de ses propres forces. Il n'en est rien. La méprise vient de l'idée qu'on se fait de l'origine du bien et du mal. On l'a souvent dit, le sorcier est l'auteur du mal (maladie, mort, sécheresse et pluie inhabituelle, stérilité de la femme, infertilité du sol, etc...). Si le symbole de sa puissance maléfique est une substance qu'il porte en lui et que partout, on cherche à matérialiser - signe qu'elle ne le transcende pas -, le sorcier africain n'est pas comparable à son homologue européen qui tient ses pouvoirs du démon. En Europe, le phénomène de la sorcellerie est lié à la croyance au démon, et celle-ci, à l'idée qu'on se fait de la religion. Comme le vrai Dieu a ses adorateurs, l'Anti-Dieu, Satan, a également les siens. En échange, à ceux qui acceptent d'être sous son impulsion, les propagateurs du mal, le diable donne richesse, amour ou pouvoir. En Afrique, par contre l'auteur du mal qui ronge ou menace un individu ou le groupe social n'est pas un être immatériel. C'est un homme comme les autres. De même, celui par qui vient la guérison, la concorde ou la fécondité, ne saurait être une puissance spirituelle ou divine. C'est aussi un homme comme les autres. Le devin et parfois le phytothérapeute qui "manipulent les sources de la connaissance et de l'action au profit de tout un chacun"², sont aussi des "sorciers". La foi commune veut qu'ils soient dépositaires et comme sources d'une puissance qui fait corps avec eux. Ainsi en est-il de tous ceux qui, par consécration (bambombok) et par primogéniture (aînés, ascendants), ont reçu et sont doués du pouvoir de bénir et de maudire les autres.

¹ Les bibañ (sing. bañ) sont les "enseignes" sur lesquelles repose le pouvoir du mbombok.

² Bureau (R.), 1977 - Péril blanc, éd. l'Harmattan, Paris, p. 58.

C'est pourquoi les participants au saï n'invoquent pas Hilolomb ni les bakugi. Ils attendent que le mbombok fasse quelque chose pour eux. Celui-ci le sait bien lorsque, debout, le récipient d'eau lustrale devant lui et tenant dans sa main l'enseigne du mbok, il prend la parole: "Voici X" (il montre l'enseigne du mbok, symbole de son pouvoir et de son autorité, et prononce le nom de l'ancêtre fondateur du lignage maximal). "Je ne l'ai pas volé. Je l'ai reçu de A" (son prédécesseur immédiat dans le mbok) "qui l'a reçu de B, et lui de C, de X qui le reçut de Hilolomb. C'est pourquoi, toi" (il s'adresse au malade ou à quelconque membre de l'assemblée), "viens ici; écarte tes bras". (Par deux fois, à droite et à gauche, il mime le geste de donner un coup de poing à l'interpellé et son poing contenant l'enseigne passe sous l'aisselle de l'intéressé. Il accompagne ses gestes des paroles suivantes: "Ba om wè un sèmb" ("On projette sur toi, tu esquivés"; Allusion faite au sort dont on a été ou dont on peut être l'objet). Suivent alors d'autres bénédictions et aussi des imprécations du même style. Il lave la tête et les membres de l'intéressé avant de conclure: "Li bag hala, lita ha be" ("C'était ainsi, ce n'est plus"); ce qui signifie: je mets fin au mal, à la maladie, à la discorde, etc...

Peut-on croire qu'un homme investi d'une telle autorité ne puisse pas gouverner sa société?

L'ETHNIE BASAA EST-ELLE UNE SOCIÉTÉ ACEPHALE ?

Le mbombok règne sur un peuple et non sur un pays; il étend son pouvoir sur des gens et non sur un territoire. En d'autres termes, l'autorité du mbombok est d'ordre clanique, parental; elle n'est pas circonscrite à l'intérieur d'un territoire donné. Il s'ensuit que si pour une raison ou pour une autre, un segment de lignage se détache de sa souche, elle continue à dépendre de cette souche tant qu'elle n'a pas atteint la taille nécessaire pour mériter une autonomie politique et religieuse. Les cas n'étaient pas rares où, pour trancher un litige dans une famille, on se remettait à une instance autoritaire située à des dizaines de kilomètres, alors même qu'à côté, un homme investi des mêmes pouvoirs aurait pu faire l'affaire.

Il est à remarquer que lorsque quelqu'un se fait initiateur à n'importe quel degré du mbok, chacun des bambombok initiateurs lui remet un bañ, lui conférant ainsi le pouvoir de parler et d'agir en son nom au sein de son clan ou de son lignage. Et le jour où un homme accède à la plénitude du mbok, il est tenu de donner à manger à tous les représentants des groupes sociaux (lignages, clans, ethnies voisines) présents à son sacre; après avoir fini de nourrir ses hôtes, il jette ostensiblement une grande quantité de nourriture en brosse, à l'intention des peuples absents. Mbombok Yogo Yogo (Makak) de qui nous tenons cette information, a précisé que le jour de son initiation, il avait offert un plat de nourriture à un mulâtre qui, selon lui, représentait la race blanche. En principe donc, les compé-

tences d'un mbombok débordent le cadre de son clan mais en fait, aucun mbombok, quelque soit son pouvoir, n'a le droit de s'immiscer dans les affaires d'un autre mbombok, ou à défaut, d'un chef de famille qui ne relève pas directement de son autorité lignagère.

Cette absence d'autorité centralisée ainsi que la répartition politico-religieuse suivant les articulations du système de parenté placeraient le peuple basaa au nombre des sociétés acéphales, sans Etat, sans gouvernement ni institution judiciaire. Mais si selon J. Baechler¹, "l'essence du politique doit être cherchée du côté des conflits", on peut dire que le mbombok remplit bel et bien une fonction politique, car les conflits qui appellent son intervention ont trait au domaine public. Le mbombok n'intervient pas pour des cas litigieux, mineurs et domestiques qui amènent par exemple un homme à battre sa femme ou un parent à punir son enfant. Mais on fera appel à lui si le conflit privé est de nature à ébranler les institutions sociales (colères exagérées du mari, indocilité notoire de l'épouse ou des enfants, etc...). La distinction entre le public et le privé et la subordination de ce dernier au premier chez les Basaa, la force de pression qui ressort des paroles du mbombok, ne nous autorisent pas à parler d'anarchie car il n'y a d'anarchie que lorsque le privé prend le pas sur le public mais tel n'est pas le cas dans la société basaa. Chaque lignage y est gouverné et fermement gouverné. S'il n'y a pas d'hommes ou de groupe d'hommes au-dessus du peuple basaa, il y a, comme forme de gouvernement de la société, l'institution du mbok dont le mbombok est l'initié.

Dans ce cas basaa, il y a tout lieu de réviser la notion d'acéphalité. Une société régie par une forme de gouvernement reconnue par tous est-elle acéphale? Voilà la question que je me pose.

¹ Baechler (J.), 1976 - Qu'est-ce que l'idéologie?, Paris, éd. Gallimard, col. Idées, p. 30.

débat

C. DIKOUME : Dans le système politique des Elog-Mpoo¹, on distinguait :

- . les ba-pêpêê (sing. mpê-pêê)
- . la société du Njéé
- . les associations d'âge

Ces trois institutions avaient, évidemment, dans leur fonctionnement, beaucoup d'interférences, à tel point qu'on a souvent confondu les deux premières (Nicol²) par exemple, pensait que les ba-pê-pêê étaient des "hommes de main" des ba-NJé-NJéé. La société les distingue cependant: nous savons qu'il était rare d'être MPê-Pêê et NJé-NJéé à la fois. Par leurs fondements mêmes, les deux fonctions sont incompatibles: MPê-Pêê appartenait à un lignage ou à un segment de lignage; il agissait en public; c'est un pouvoir qui relevait du système lignager, et ce pouvoir était héréditaire. Au contraire, NJé-NJéé tirait son pouvoir du NJéé: c'était un pouvoir magique, émanant de la société du NJéé qui est extra-lignagère et supra-clanique.

Quant aux associations d'âge, leur existence est attestée dans un grand nombre de clans mpoo; l'influence qu'elles exerçaient sur la société et sur l'autorité des BA-Pê-Pêê nous a amené à les considérer comme une institution politique: les groupes de solidarité intra-lignagers, disposés en strates créés par ces associations, étaient un contre-poids au système de solidarité verticale des lignages. Certes, il y avait, et il y a encore, d'autres associations chez les Elog-Mpoo, mais la plupart sont ou localisées, selon les clans ou les groupements territoriaux des groupes de villages, ou bien elles ont une existence illégale. On

¹ Les Elog-Mpoo, dont une partie des clans est connue sous l'appellation Bakoko sont un groupe ethnique répandu dans plusieurs départements du sud et ouest du Cameroun.

² Nicol, 1929 - La tribu des Bakoko, Paris, éd. Larose.

peut considérer la plupart de ces associations comme des groupes de pression "offensive" au regard de l'ordre établi. Voici quelques remarques concernant l'institution des BA-Pê-Pê chez les Elog-Mpoo:

Le mpê-pê (ou mbombog, en basaa)

MPÊ-PÊ (de pêê: "univers") est "celui qui connaît les choses de l'univers ou, mieux, qui a une connaissance universelle (encyclopédique); ce serait l'équivalent de notre "érudit" moderne. Dans le contexte de la société traditionnelle où la connaissance n'était pas "fragmentée" comme de nos jours, MPÊ-PÊ était l'homme qui savait tout, du moins beaucoup de choses, en tous cas, plus que les autres. Comme la première des sciences de ces sociétés est la sagesse, MPÊ-PÊ était un sage, connaissant l'histoire de son clan, celle des différents lignages, des Elog-Mpoo et des ethnies voisines; il s'y ajoutait la géographie, l'éloquence, la médecine traditionnelle... On ne devenait MPÊ-PÊ qu'après une longue éducation, non seulement à l'intérieur de son lignage mais surtout en passant plusieurs années dans les cours des autres BA-PÊ-PÊ, tant mpoo que des groupes voisins.

Considéré dans son lignage, ou segment de lignage comme le représentant vivant et le successeur légitime de l'ancêtre fondateur de ce segment dont il est le seul détenteur des reliques, il en tirait son pouvoir et une grande partie de son prestige; aussi était-il vénéré et craint, d'une crainte causée non par la peur ou la terreur, mais par le respect; car, Mpê-Pê était, avant tout, un père pour les siens, le défenseur et l'interlocuteur autorisé au Conseil du clan et, d'une façon générale, partout où le lignage ou segment de lignage qu'il représentait était en conflit avec les autres. Une personne qui commettait une faute grave: crime, adultère, et se réfugiait chez un Mpê-Pê (même en dehors de son lignage) était assurée d'une plus grande protection: sa sanction en était automatiquement atténuée.

En dehors des aptitudes intellectuelles et des talents personnels, Mpê-Pê devait, il va de soi, être riche en biens et en hommes: beaucoup de femmes et d'enfants et beaucoup de domestiques, signe que le lignage allait continuer à se développer; en outre, parce que sa position de représentant du lignage devait donner aux siens l'image de prospérité et de richesse de ce lignage, son prestige et ses hauts-faits à l'extérieur assuraient ainsi cette image de marque de son lignage. Si la fonction rapportait fortune et hommes, son acquisition coûtait cher. Il fallait durant de longues années montrer des qualités de générosité et d'hospitalité, faire des cadeaux, surtout s'acquitter souvent de l'obligation du nsul¹ à celui dont on devait hériter, et aux

¹ Nsul : obligation faite aux cadets et aux inférieurs d'accorder quelques prestations à leurs aînés: certains animaux (vipère, panthère, antilope dormante, boa, etc..) certains services, voire le premier salaire ou une partie du salaire.

autres notables (même s'ils n'étaient pas des Ba-Pê-Pêê) pour se concilier leurs bonnes grâces. Enfin il fallait nourrir tout le peuple aux festivités de son intronisation qui duraient plusieurs jours. Après cette intronisation, il fallait enfin entretenir une cour, recevoir les notables étrangers et leur faire des dons de valeur (des filles, pour étendre son réseau d'alliance, mais aussi des esclaves, des pointes d'ivoire, des têtes de bétail) pour accroître son prestige. Les visiteurs faisaient de même. Il y avait d'ailleurs, dans ce contexte, un phénomène de défi, chacun voulant donner en retour plus qu'il n'en avait reçu. De tout ceci il ressort que le Mpê-pêê était avant tout un homme bon et généreux¹.

Il entretenait des rapports assez étroits avec les membres de la société du Njéé, organisation qu'il devait connaître, comme tout adulte mâle mpoo; au cours de sa formation même, il devait aussi être initié aux pratiques de cette société; il n'en ignorait ni les membres ni le système de croyances qui était celui de la société mpoo tout entière. Les Ba-Njé-Njéé le consultaient avant de punir un malfaiteur² et son avis était souvent respecté.

Le pouvoir du Mpê-Pêê lui-même revêtait, selon les circonstances, le caractère d'un pouvoir paternel, de juge, d'avocat-défenseur et de législateur au niveau du clan. Ces différents aspects interféraient d'ailleurs. Si la figure de Mpê-Pêê incarnait l'autorité permanente détenue par une personne au niveau le plus élevé de la société, cette autorité n'était pas absolue: les décisions importantes étaient prises à tous les niveaux par des conseils. Certains Ba-pê-pêê participaient à tous les conseils, en tant que Mpê-Pêê, mais aussi suivant le niveau du segment qu'il en qualité de chefs de familles (groupement familial: di), ou tout simplement aussi de pères de familles (communauté domestique).

Dans l'hypothèse où nous considérons un Mpê-pêê pour chaque groupement ou communauté familiale (4 à 5 générations par exemple) on peut résumer par le tableau suivant le fonctionnement de ce pouvoir, en référence au système lignager.

¹ On envoyait à chaque Mpê-Pêê une feuille de palmier nouée d'une manière qu'il était seul capable d'interpréter; en retour, il faisait un second noeud pour signifier sa réponse.

² Le Mpê-Pêê prenait des dispositions avant l'assemblée des Ba-Njé-Njéé pour empêcher le consensus sur une peine à infliger à quelqu'un de son lignage, s'il la prévoyait exagérée; il fallait pour cela convaincre les autres Ba-pê-pêê et influencer leurs réponses, car la sentence prononcée par les Ba-Njé-Njéé était irrévocable.

Niveau du segment lignager	Organe	Composition	Autorité	Pouvoir
Ekombo (clan)	conseil (absolument)	Ba-pêpêê de ¹ tout le clan	circonstancielle	législation, diplomatie, défense, justice (cour suprême): crimes et trahison
Lilom (sous clan)	conseil (nécessairement)	Ba-pê-pêê du lilom	occasionnelle	justice, éventuellement, problèmes fonciers (entre milom)
Nda-lilom (segment du clan)	conseil (nécessairement)	Ba-pê-pêê du nda-lilom	occasionnelle	idem
Nda-bot (lignage majeur)	conseil (nécessairement)	Ba-pê-pêê du nda-bot	occasionnelle	administration des personnes et des biens (sucession, héritage, justice..)
Di (famille étendue ou groupement familial)	conseil (selon le cas)	Mpê-pêê + chefs de fam.	permanente	éducation, gestion des personnes et des biens (funérailles, mariages, justice (conciliation), succession (cas faciles), adoption
Ekaga (unité domestique)	réunion de famille	père de fam. + tous les adultes des deux sexes	permanente	politique domestique, entraide, division du travail, justice (querelles des ménages, conciliation)

¹ Tous les hommes adultes du lignage peuvent assister aux réunions des conseils et y prendre la parole, mais sans pouvoir délibératif, lequel est réservé aux membres prescrits qui se retirent en conciliabule (dimb).

Pouvoir basé sur le système lignager = Ba-Pê-Pêê

Ce tableau montre clairement que l'autorité effective ne dépassait pas le groupement familial ou ce qu'on a souvent désigné par "la famille étendue". Il faut souligner que, lors de la pénétration européenne, le personnage qu'on désignait comme "chef" aux explorateurs et, plus tard, aux missionnaires et administrateurs, était Mpê-pêê. Le colonisateur voulut en faire des auxiliaires en leur laissant le pouvoir de "chef indigène". Malheureusement, la méfiance qu'inspirait la présence de ces hommes blancs obligea les Ba-pê-pêê à déléguer auprès des étrangers des personnes issues de segments lignagers à filiation douteuse. Ces dernières ont fini par s'imposer à la société et les vrais ont végété et sombré dans l'oubli et, avec eux, le pouvoir réel de la société traditionnelle.

S. NDOUMBE MANGA : Mon appartenance à une société proche de celles qui ont été présentées au début de cette journée m'amène à poser le problème de leurs fondements. Sur quoi ces peuples ont-ils vécu jusqu'à présent? Aussi éloignées qu'elles soient dans l'espace, toutes ces sociétés peuvent se comparer et on se rend compte qu'il y a reproduction d'un modèle identique à des variantes près. On ne peut esquiver de s'interroger sur l'existence d'une éventuelle souche commune.

Je travaille personnellement dans la province du Nord-Ouest où les populations sont organisées en chefferies. Chaque chefferie dispose d'un pouvoir central très fort et d'organes de transmission très bien rôlés. Parmi ces organes de transmission, on peut distinguer, d'une part, ceux qui réunissent le chef supérieur et les chefs de lignage - il s'agit là d'un niveau administratif visible -, et d'autre part ceux qui ont un caractère secret manifeste: le ngiri qui regroupe des gens d'origine noble, et le guagon qui est une véritable troupe de guerriers. Ces derniers organes qui sont comparables à des groupes de pression, s'inscrivent dans une structure politique qui a conservé toute sa cohésion. Lorsque le pouvoir politique central s'épuise, n'y a-t-il pas le risque de voir s'émanciper de tels groupes? C'est sans doute ainsi que les sociétés secrètes des populations côtières ont pu s'échapper de la tutelle des autorités lignagères.

P. SOH BEJENG : (résumé de l'intervention)

Conteste la différence qui vient d'être faite, pour les chefferies des plateaux de l'ouest, entre les associations qui relèvent directement de l'autorité du chef et celles qui seraient secrètes. Le chef est en effet présent ou se fait représenter dans toutes ces associations.

Il se demande si notre recherche d'une hypothétique souche commune pour plusieurs sociétés du sud du Cameroun,

ne serait pas en fait la réminiscence d'une organisation en chefferies qu'elles auraient connue antérieurement.

E. SOUNDJOK : Je prends la parole non pas pour ajouter quoi que ce soit aux exposés pertinents de C. Dikoumé et de P. Titi Nwel, mais pour souligner quelques aspects de l'organisation politique des sociétés qu'ils viennent de présenter.

Une certaine décentralisation du pouvoir était rendue possible par l'existence de lois claires et nettes. Chaque membre de la société connaissant parfaitement sa fonction, ses devoirs et ses droits, le recours au pouvoir politique ne se faisait que dans les cas de transgression par trop flagrants que le groupe n'avait pas pu résoudre à son niveau.

Le pouvoir, tout en étant réparti entre plusieurs personnes, pouvait par des mécanismes de regroupement, régler des cas affectant de larges communautés. Lorsqu'il s'agit d'un problème au niveau du lignage, chaque famille délègue un représentant auprès du mbombok. Pour un problème au niveau de l'ensemble du clan, les bambombok des différents lignages se regroupent et forment une assemblée, et c'est celle-ci qui décide. Le débat est démocratique car il se fait en public et des individus, qui ne sont pas mbombok, peuvent intervenir. C'est seulement lors des délibérations que les bambombok se retirent à huis clos. J'ai cru remarquer que le débat évoluait selon l'itinéraire de l'initiation. L'initiation se fait en trois temps: la vie au village où vous êtes enfant, un non initié; le séjour en brousse où vous êtes initiés; enfin, le retour au village où vous pouvez désormais assumer des fonctions d'adulte et où vous possédez de nouvelles connaissances. Ces trois temps se retrouvent lors d'un débat: le débat est d'abord public, devant la cour, puis la délibération se poursuit à huis-clos derrière la case ou un peu retirée en brousse, enfin les décisions sont communiquées devant la case et en public.

Je voudrais faire remarquer aussi que le pouvoir du mbombok connaît plusieurs degrés. Pour devenir mbombok, il faut avoir grandi aux côtés d'un mbombok, l'avoir accompagné durant ses déplacements, avoir siégé auprès de lui, avoir appris beaucoup de choses au cours de cette fréquentation. Il y a donc là un long apprentissage. Vient ensuite une initiation à plusieurs degrés. Au sommet se trouve celui qui a le hond kena que P. Titi Nwel vient d'évoquer: la hache qui donne le droit de vie ou de mort, et dont le propriétaire peut décider si un individu criminel doit être condamné à mort. Le possesseur du hond kena ressort donc de cette collégialité de bambombok puisqu'il a le droit d'intervenir au sein des lignages.

J'ai cru comprendre aussi, à travers les conversations d'actuels bambombok entre eux, que le ngé était, en fait, un groupe de gens armés. Des hommes de la mort à différents

degrés, mais les bambombok vous disent aujourd'hui que c'étaient leurs gendarmes, leurs policiers, bref leur force armée. Il y avait ainsi distinction du pouvoir politique et du pouvoir militaire.

A. OWONA : Etant historien, je demande à P. Titi Nwel si la description qu'il a faite s'applique à la situation actuelle ou à une situation antérieure à la colonisation.

D'autre part, les premiers auteurs qui ont commencé à parler des systèmes politiques africains, dont J. Lombard que je suis heureux de rencontrer aujourd'hui, ont utilisé un vocabulaire qui parfois choque les oreilles d'un africain. J'eus l'occasion de demander à H. Deschamps pourquoi il parlait d'anarchie pour désigner certaines sociétés alors qu'il n'y avait pas de désordre en leur sein. Il me répondit: "vous savez, j'ai utilisé ce terme parce que je n'en trouvais pas un autre. Maintenant, si vous, vous pouvez trouver un autre mot qui corresponde mieux à la réalité, moi, je n'en serais que très content". Je demande donc à nos jeunes sociologues de faire un effort en ce sens. Je voudrais inviter nos jeunes collègues à réexaminer ces questions avec les yeux et l'esprit d'un africain. Je ne dis pas que les africains doivent constituer une science à part, mais il me semble qu'il y a des choses que nous ne comprendrons jamais si nous continuons à utiliser les mêmes termes.

P. TITI NWEL : Je réponds à la première question de A. Owona. L'analyse que j'ai faite s'applique à la fois au passé et au présent puisque les bambombok continuent à exercer aujourd'hui leur autorité. Ils ont seulement été dépossédés de la hache de vie et de mort au profit de la gendarmerie. Lors des prochains congés de Pâques est prévue une réunion des bambombok de la région de basaa dont je suis originaire. Y seront discutés nombre de problèmes qui touchent de près notre unité administrative et que les pouvoirs publics n'arrivent pas à résoudre eux-mêmes sans leur collaboration.

J.C. BARBIER : En pays basaa, ainsi que dans d'autres sociétés du sud du Cameroun, l'existence de sociétés secrètes pose problème car on arrive difficilement à expliquer leur raison d'être et leur articulation avec les autres institutions sociales.

C. Dikoumé propose de les appeler: "groupes de pression offensifs". Il faudrait peut être y ajouter le qualificatif de clandestins parce qu'à la différence des asso-

ciations bamiléké et grassfield, et là je rejoins ce que vient de dire P. Soh Bejeng, elles le sont réellement. En pays bamiléké et grassfield, les associations délibèrent à huis clos dans le plus grand secret, mais leurs membres sont parfaitement connus du reste de la population ainsi que la date et le lieu de leur réunion. Il est donc excessif de : les qualifier de secrètes, y compris celles dont la vocation est de lutter contre les sorciers. Il n'en est pas de même pour les sociétés effectivement secrètes dont on évoque les exploits sans pouvoir en connaître les acteurs réels.

Comment ces sociétés secrètes s'articulent-elles avec les autres institutions? J'ai déjà eu l'occasion de faire part à C. Dikoumé de mes critiques à ce sujet car je considère qu'il a quelque peu évacué ce problème dans la thèse qu'il a consacrée à la société mpoo¹.

Doit-on chercher à expliquer cette articulation d'après les principes du fonctionnalisme selon lesquels toute institution contribue à l'équilibre de la société, renforce sa cohésion sociale? Quel serait alors l'apport de ces sociétés secrètes à l'édifice social? C. Dikoumé vient de rappeler le rôle important que ces groupes clandestins jouèrent dans la résistance à la pénétration coloniale.

Doit-on expliquer la présence de sociétés secrètes au sein d'une population donnée, dans une optique diffusionniste, en termes d'emprunt socio-culturel? C'est un peu en ce sens que C. Dikoumé considère le problème lorsqu'il avance que les sociétés secrètes des Elog Mpoo venaient de chez leurs voisins côtiers, Malimba et Dwala..., mais, ce faisant, on ne fait que repousser le problème chez le voisin!

Ou bien, doit-on accepter qu'une structure sociale comporte des éléments hétérogènes, contradictoires entre eux, relevant d'un passé historique que nous connaissons souvent très mal et sur lequel S. Doumbé Manga a attiré notre attention. G. Balandier a insisté avec raison sur le fait qu'aucune société n'est homogène, que l'édifice social est loin d'être cohérent, que des institutions s'y heurtent à l'intérieur.

Je n'ai pas eu l'occasion d'étudier, moi-même, de sociétés secrètes. Elles sont pour moi un grand point d'interrogation et leur appréhension m'apparaît difficile. Je ne connais pas les théories actuelles les plus avancées sur ce point.

Je voudrais maintenant poser une question à P. Titi Nwel. Les os humains qui sont mis par les membres du njé dans le balai rituel attribué au mbombok, ne constituent pas les seuls éléments qu'on lui remet lors de son intronisation. Des pierres taillées ou polies, conservées précieusement dans un panier d'osier, sont également transmises entre ses mains. La présence d'os humains réfère aux ancêtres du lignage et C. Dikoumé dans sa thèse a fort bien su distinguer les rôles respectifs du mbombok qui est une autorité lignagère, représentant les ancêtres originels selon

¹ op. déjà cité.

une longue filiation, et le njé qui est une association de contre-sorciers. Mais que représentent les pierres qui sont également remises au mbombok, le jour de son intronisation? Elles ne sont pas sans me rappeler les pierres rituelles que possèdent certains chefs de terre, par exemple chez les Mofu du nord du Cameroun. Mbombok n'est pourtant pas un chef de terre et ne règne pas sur un territoire à proprement parlé, mais sur un groupe. Il possède cependant une plus grande autorité que les aînés de lignage des populations bétî voisines.

Peut-être faudrait-il analyser la succession d'un mbombok en ayant soin de distinguer:

- . la succession : un mbombok succède à un autre mbombok ou à défaut on crée un nouveau poste de mbombok pour un groupe qui, jusqu'à présent, en était dépourvu.
- . la filiation : la succession se fait à l'intérieur d'un même patrilignage, selon une filiation patrilinéaire.
- . enfin l'héritage des biens matériels qui peut échoir à une autre, ou d'autres personnes que le successeur qui, lui, a hérité du titre et des objets rituels.

On ne peut cependant pas parler de dynastie puisque les règles de succession ne sont pas bien établies et que le successeur est choisi au sein de l'ensemble du groupe concerné, et non au sein d'une unité familiale minimale. On est là dans une société qui n'est pas tout à fait acéphale car, les bambombok jouissent d'une forte autorité à la tête des lignages; mais qui n'est pas non plus une chefferie. Je crois qu'il serait intéressant de situer précisément la société basaa dans le continuum des modes d'organisation sociale et politique qui vont des sociétés acéphales aux chefferies.

Je demanderais aussi à P. Titî Nwel de voir si le modèle d'une société lignagère pyramidale peut s'appliquer au cas basaa. Dans ce modèle, les segments placés à un même niveau de l'édifice social, disposent chacun à leur tête d'une autorité lignagère identique pour tous. A un niveau supérieur, des unités familiales plus larges regroupant les segments minimaux, ont elles aussi à leur tête une autorité également de même nature et de même force. L'évocation d'un mbombok supérieur aux autres, disposant d'un droit de vie et de mort, semble suggérer l'existence d'une hiérarchie de bambombok dont les grades correspondraient aux différents niveaux de regroupement des segments. L'intervention de E. Soundjok tend à confirmer cette interprétation. Il serait donc intéressant de savoir s'il y a des différences de nature entre un mbombok de famille étendue et un mbombok situé à la tête d'un clan.

C. DIKOUME : Je suis gêné par cette hiérarchie des bambombok. Les différences qu'on peut noter sont liées aux valeurs personnelles qui sont attachées à chaque individu. Je suis troublé d'entendre parler de bambombok situés à différents

niveaux. Ce sont ses qualités personnelles qui font qu'un mbombok est plus réputé qu'un autre: il est plus sage, plus ancien, plus riche ou bien il se trouve à la tête d'un groupe qui possède des hommes valeureux ou qui est numériquement plus important que les autres. P. Titi Nwel et E. Soundjok ont bien précisé que lorsque les mbombok se réunissaient, ils délibéraient à égalité. Je voudrais que cette équivoque soit dissipée. Je confirme que chez les Elog-Mpoo, il n'y a pas de hiérarchie entre les bambombok quant à leur statut.

Je suis heureux qu'E. Soundjok ait évoqué les lois qui régissaient la vie interne des groupes. Le statut social de chacun était connu de lui-même et des autres. Dans la société mpoo, on dénombrerait cinq catégories de personnes. Si vous êtes de père et de mère mpoo, vous êtes pur sang et vous avez tous les droits; mais si votre père et/ou votre mère ne descendent pas d'une lignée mpoo, votre statut est inférieur; l'immigré récent a intérêt à épouser une fille de bonne descendance pour être adopté définitivement et sans arrière-pensée, il en est de même pour l'esclave qui peut ainsi se "purifier" par un mariage opportun. Ce sont toutes ces différenciations sociales qui faisaient que si chacun avait le droit à la parole dans une assemblée, il savait aussi qu'elles étaient les limites qu'il ne devait pas enfreindre. Chacun connaissait son véritable statut, même si au regard de l'extérieur on formait une société homogène. Je me demande si on trouve effectivement des sociétés véritablement égalitaires.

P. TITI NWEL : Il y a lieu de préciser, sans entrer dans les détails, que l'ethnie basaa connaît deux variétés de mbok: le mbok mabuy (=mbok aux touffes d'herbes) et le mbok nkoda ntoñ (=mbok à la canne tordue) qui couvre la plus grande partie des clans du Nyong-et-Kéllé. Tous deux utilisent comme objets sacrés et signes du pouvoir, des éléments de la nature (écorces d'arbres, cailloux, tiges de chasse-mouches etc...) à l'exclusion d'ossements humains. Parmi les enseignes du mbok nkoda ntoñ il y aurait, dit-on, des ossements humains; la possession, voire la manipulation des ossements humains étant quelque chose de blâmable au pays basaa, l'information à ce sujet manque de précision.

S'agissant des pierres que contient le sac du mbombok, j'ai dit tout à l'heure qu'à l'occasion d'un sacre de mbombok, chaque mbombok présent remet au nouvel initié un "bañ", objet sacré et enseigne du mbok, lui conférant l'autorité de trancher en son nom des litiges au sein de son lignage. On peut donc remettre au nouveau mbombok, qui une écorce d'arbre, qui une section de tige d'un arbuste, qui une petite pierre polie, etc...

Je voudrais encore ajouter à l'adresse de J.C. Barbier, qu'on ne crée pas de poste de mbok. Un clan ou un lignage qui n'a jamais eu de mbombok n'en aura jamais; les fonctions réservées au mbombok dans un tel groupe de parenté sont alors assumées par un mbombok d'un lignage frère. Mais seu-

lement, on peut attendre pendant plusieurs dizaines d'années - le temps de voir surgir dans le lignage quelqu'un de digne et de valable - avant d'opérer la succession d'un mbombok défunt. Pendant ce temps, son sac contenant les objets sacrés est gardé - on dit qu'il est "suspendu" - précieusement par un autre mbombok.

Pour répondre à C. Dikoumé, je dirai qu'il existe bel et bien une hiérarchie entre les bambombok parce que le mbok basaa comporte des degrés. La "bénédictio du mouton" (ndombol kèmbèè) précède le "rallumage du feu du mbok" (hye hi mbok) lequel est suivi du "débroussaillage du siège du mbok" (li e liba li mbok). Le fait qu'il ne soit pas permis aujourd'hui à un aspirant, quelle que soit sa puissance matérielle, d'enjamber ces degrés le même jour, prouve, si besoin en est, qu'il reste une différence entre eux. Jadis, le sommet du mbok était le hond kena dont il a été question il y a un instant. Pour me faire bien comprendre, je dirai qu'il y a des prêtres d'une très grande valeur personnelle qui ne sont pas évêques, et des évêques intelligents et sachant bien parler qui ne sont pas cardinaux... Ainsi en est-il chez les bambombok. La "valeur personnelle" n'est pas l'unique critère pour accéder aux degrés les plus élevés il faut encore avoir beaucoup de biens pour organiser les différentes cérémonies.

J. LOMBARD : J.C. Barbier nous a rappelé l'intérêt de l'anthropologie comparée, et S. Ndoumbé Manga nous a invités à rechercher la souche commune de toutes ces sociétés que nous étudions au sud du Cameroun.

Je crois que la caractéristique dominante de ces sociétés, et qui apparaît lorsqu'on les compare avec celles d'autres régions, est qu'il s'agit de sociétés de migration. Ce sont des sociétés que la colonisation a fixées et figées. Il ressort, entre autres des travaux de C. Dikoumé sur les Elog Mpoo, que leur histoire a été celle de segmentations successives par itinérance. Je ne pense pas qu'il faille envisager une autorité centrale qui se serait décomposée, mais plutôt des sociétés extrêmement mouvantes.

D'où vient la difficulté qui est la nôtre pour appréhender ces sociétés? Voilà que nous sommes en face d'institutions complexes qui, assurément, jouent un rôle important de régulation sociale. Mais sur quoi portent précisément ces institutions sociales? Visent-elles à régulariser les groupes de parenté ou bien ont-elles un rôle qui dépasse les groupes de parenté? Dans ce dernier cas, elles deviendraient institutionnellement politiques en ayant déjà un rôle de centralisation, sans que pour autant il y ait une personne qui centralise. La situation se complique si l'autorité politique se trouve dispersée entre plusieurs individus et associations telles que les sociétés secrètes. Dans de nombreuses sociétés les institutions restent familiales mais revêtent une grande complexité pour répondre à la dispersion des groupes de parenté qui appartiennent à un même lignage à la suite d'un processus d'itinérance.

A propos de l'acéphalie, je voudrais dire que tous ces termes sont finalement des termes conventionnels, de là l'interrogation de A. Owona. Je crois que lorsqu'on parle de sociétés acéphales, on veut désigner par là les populations qui n'ont pas de chef véritablement politique. Il est bien évident que toutes ces sociétés, y compris les Tiv qui forment une société parmi les plus acéphales qu'on ait pu étudier, avaient aussi des chefs à la tête de leurs unités familiales. Chaque famille était effectivement gouvernée et des institutions régularisaient les relations entre les divers groupes de parenté. Mais on ne pouvait être chef au-dessus de ce niveau. L'acéphalité signifie qu'il n'y a pas de chef dont l'autorité règne au-dessus de groupes non apparentés entre eux. Ceci est purement conventionnel, mais nous sommes bien obligés d'utiliser des concepts de ce genre pour éviter une certaine confusion.

S. NDOUMBE MANGA : L'existence d'associations secrètes dans des sociétés dites acéphales révèle toute la complexité de leurs institutions sociales ainsi que vient de le souligner J. Lombard.

Lorsque J.C. Barbier propose de qualifier ces associations de clandestines, je dis non car elles ont un message, une fonction réelle qui nous échappe maintenant mais qui n'a rien de clandestin. Elles peuvent évidemment le devenir par opposition à d'autres structures existantes ou pour éviter le conflit avec les autorités qui voudraient les supprimer, mais originellement ces sociétés secrètes avaient des fonctions très précises.

C. DIKOUME : En ce qui concerne les Elog Mpoo, je ne considère pas l'association du njé comme une société secrète car, il s'agit d'une institution reconnue. Le corifet du njé se présentait en public avec ses attributs: chapeau de plumes, peaux de léopard; et la fête durait neuf jours. On ne peut donc danser en public pendant tout ce laps de temps et être ignoré de ce même public! Ce qui est secret, ce sont les délibérations et les objets qui sont alors manipulés. Les gens connaissaient les membres du njé notamment les plus importants. C'est quand les missionnaires arrivèrent et que les membres du njé furent poursuivis que leurs sociétés devinrent secrètes. C'est la colonisation qui les a rendus ainsi.

E. SOUNDJOK : Je voudrais d'abord répondre à P. Soh Bejeng qui se demandait, tout à l'heure, si ce souci de rechercher une unité initiale et historique à un certain nombre de sociétés du sud du Cameroun ne relevait pas d'une conscience, aussi diffuse soit-elle, de l'existence, autrefois, d'un concept et de la réalité de chefferie dans ces sociétés. Aussi loin qu'on puisse fouiller dans la mémoire des Basaa, on ne trouve nulle trace de cette conscience et on n'en trouvera pas pour la raison suivante: aucun mot en basaa ne peut traduire les termes de chef et de roi.

Je remercie A. Owona de nous avoir indiqué un champ de recherche très riche et vaste: Nous assistons, par exemple, à la coexistence pacifique entre deux droits: le droit écrit et le droit qu'on peut appeler oral. Cette double législation est parfaitement reconnue par l'administration et, très souvent, les chefs de district et les sous-préfets renvoient d'abord au village les litiges qui peuvent y être traités. Il serait donc souhaitable d'étudier ce droit oral.

Concernant les pierres et les bois contenus dans les sacs de mbombok et qu'évoquait J.C. Barbier, on peut dire qu'ils symbolisent leur pouvoir. Ces objets ne sont pas fabriqués et on ne va pas ramasser n'importe quelle pierre. Ce sont des objets que vous donnent les autres mbombok qui viennent vous consacrer. Ce sont des objets qui proviennent des ancêtres et qu'on vous donne lorsque vous entrez dans la lignée du mbok. Certains mbombok se targuent de posséder dans leur collection, un morceau de bois de la pirogue qui aurait servi à la traversée de la Sanaga. Quand vous possédez une telle pièce, cela signifie que votre autorité remonte à la plus haute antiquité et votre pouvoir en sera d'autant plus fort.

meta political organization

Paul NCHOJI NKWI
Lecturer of Sociology
University of Yaoundé

My paper is an analysis of Meta Political and Judicial organisation, more especially, their method of conflict resolution. Before I present this subject, I will like to make a few comments on this quest for a typology. Sometimes one gets the feeling while reading through most monographs that there is an imposition of terms in Africa. This is the point A. Owona was trying to raise. I think his position is valid and pertinent. Today the emic and etic approaches to the study of cultures is very much encouraged. We should desist from using pre-conceived concepts and categories in the descriptions of the institutions we study. We should rather try to understand the way people perceive; how they relate; and how they classify their own experiences. This new approach which has been adopted by many scholars, should, according to me, be adequate for the establishment of any reasonable typology.

My subject is based entirely on the studies made by Childer (1965) and Dillon (1976, 1977). Meta chiefdoms or villages are found to the southeastern part of the North-West Province of Cameroon. They constitute a greater part of the present Momo division. According to their oral traditions they reached their present site on the plateau from Widekum to the south, probably in the early part of the last century. They migrated in groups of families or clans searching for land. Although the different clans make a geneological claim of close connection, yet there is no evidence to show a close ethnic link. It is evident from a study of their social institutions that inter-village alliances were formed by the different clans just after reaching their present site. Theses alliances were established for several reasons. Firstly, alliances expressed their political sentiment; secondly, they also expressed their reaction to the contemporary political situation. Their symbiotic existence

alongside more centralised or well-organised chiefdoms was bound to create a new feeling of oneness and to promote social solidarity. And consequently, they must have modified or agreed to modify their older structures.

The Meta genealogical lists are very short in comparison with other Grassfield tribes. The longest list usually has four to five generations. These genealogies which constitute a network give accent to inter-clan corporation and help to consolidate tribal unity. The names of clan or village heads or leaders are invoked and this innovation had the same functional dimension as the genealogies.

It is speculated, and rightly, so, that the Meta chiefdoms modified their socio-political structures after coming into contact with some Grassfield chiefdoms. Territorially, the Meta country is broken up into valleys in which sixteen villages are found. Each village is further divided into small units or quarters. Each village has its own chief. The homestead is comparatively small, the largest being those of village chiefs having a structure of three to four houses. The compound of the village chief is usually the centre of village activities. Within the village there are a number of patrilineal descent groups or clans. Usually it is a residential unit comprising ten to thirty households.

How was the Meta country functioning politically? What is their Political system? According to Chilver and Dillon the Meta have a segmentary political structure. Segmentation is a pertinent concept in the description of Meta clan organisation. Etymologically the word eta comes from another word ta which means "to scatter or disperse". In fact the Meta are broken up into clans. Meta political structure permits the easy creation of other units. A number of factors promote this process of segmentation. The gradual transfer of certain privileges from bigger to small units or lineages promotes independence and clan segmentation. The extended families constitute potential independent segments. The more the head of the senior clan treats the smaller units as separate entities, the more they become independent and autonomous, and likely to break off. What are the privileges that promote independence and segmentation? Each head of the extended household must give his sons the possibilities to acquire land and build. By establishing a household a son enters a stage during which he controls a certain number of persons - wives and children. Secondly, those heads of families or lineages who have acquired a sacrificial hut or shrine, or a libation hole, can and do acquire a position of a religious leader. As a religious leader acting more independently, he can lead those who believe in his religious authority out of the original clan.

Thirdly, sometimes the creation of a new lineage or the sanctioning of a new segment can be effectuated through or by making a blood or a goat sacrifice. It is the head of the senior lineage who presides over the official segmentation process. But when this does happens, the two lineages concerned would establish an alliance, usually a marriage alliance, that is the exchange of women... This process of segmentation by which a blood sacrifice is performed, takes place

in the fourth or the fifth generation. Clans continue to segment as conditions permit, and they remain united through alliances.

How does the village government functions? Each village with its multiplicity of lineages or clans has a council of senior elders. The most senior of these councillors is usually the head of the village. In some of the sixteen villages, there are two sets of councillors: the palace councillors and the village servants. The palace councillors are title owners. The first of these is a market announcer; the second is the organiser of the annual hunt. Some of the councillors are the guidance of war medicine. In pre-colonial times they used to administer to fighters the war medicine as a means of protection against both physical and spiritual injuries. One councillor was the "spokesman". He went between the chief and the people. He was the sanctuary of the chief's anger. He was a close relative of the chief. If an individual annoyed the chief, the chief could not deal directly with him. He had to go through the spokesman who acted as the intermediary. He was sacrosanct when he was acting as such. There were also liaison officers who acted as intermediaries. The servants of the village were the heads of the different junior lineages.

It does appear that some titles have been diffused or borrowed from the more centralised chiefdoms, for example, the market announcer and the organiser of the annual hunt are common titles in most centralised Grassfield chiefdoms. Another institution which seems also to have been diffused into the area is kwefor. It is a regulatory society which the Meta did not possess when they reached the plateau. As a cohesive institution, it is said that it was repudiated when it was first introduced. Today in Meta country, people say public morality has fallen because of the introduction and utilisation of this cohesive institution. The Meta political and ideological framework rules out physical force in the regulation of conflict. Physical cohesion plays little or no role in their judicial process. Grievances are ventilated through descent groups and covenants and not through the use of cohesive institutions, such as kwefor. The Meta are said to have accepted the introduction of kwefor, not for the regulation of conflicts but for the performances of certain specific duties such as the control of markets and the establishment and control of village boundaries. Kwefor, also had the duty of preserving the oral testament of chiefs. Before a chief died, he told kwefor who his successor would be. It was kwefor that instructed the new chief in his ritual and political functions. Kwefor also ensured that the new chief went through all the different ritual processes that made him a full and powerful chief. In short, kwefor played little or no role in the judicial process.

In the original Meta judicial process little reference is made to mediate or physical force. It is the moral or supernatural forces that are believed to act deviously in any judicial matters. Within the descent group, no direct physical pressure is brought to bear on the individual, if the has violated the social norms. The supernatural forces

- Gods, spirits and ancestors are believed to punish those who have violated the social norms. Outside the descent group other forms of conflict resolutions exist. Conflicts over persons of property; conflicts over livestock. People fight over raffia palms; people neglect to pay bridewealth. If a man refused to refund bridewealth after a woman remarries, it is believed misfortune can befall the person and this will require a ritual process to settle. In all these forms of conflicts, no direct mediate force is used. There is no instituted cohesive machinery to resolve these conflicts.

The concept of ndon in Meta expresses the idea that the guilty person in a conflict can be and usually is punished supernaturally. A person who steals a goat will expect that misfortune will befall him if he does not resort to so ritual process. This misfortune can be inflicted if the party wronged utters a word. In Meta cosmology the "world" is so powerful that it can call on the supernatural powers to inflict punishment on the guilty. Illness, poverty, barrenness, accidental deaths are all manifestations of the supernatural punishments for known or unknown crimes. If a person falls ill, he must re-examine his conscience to see if there is debt unpaid; or if he did not pay fully the bridewealth of his wife; or if a person was killed by his lineage man and no settlement was ritually reached at.

Among the Meta two types of supernatural dangers (ndon) exist: the first type deals with the violation of moral rules and the second concerns ritual pollution. According to Meta cosmological beliefs supernatural dangers hang over every person in the society. If an individual does not conform to specific moral norms, he will be punished supernaturally. If a person beats his father or mother, or his senior brother, or if he commits adultery or refused to refund the bride wealth of a daughter who divorced and remarried; it was believed the gods would punish the guilty party if the offended party pronounced a word (curse). A word of discontent was believed to be so powerful as to provoke the anger of the gods and ancestors who could react by punishing him with any form of misfortune. The complaints of village leaders, clan heads and quarter heads were also likely to produce this supernatural misfortune - ndon.

The other type of ndon is one of ritual pollution. The clan, lineage or village can be ritually polluted by crimes considered as unnatural. These included death by lightning, death in pregnancy, and other symbolic acts of aggression. Symbolic acts of aggression are believed to bring supernatural misfortune. Some crimes or acts pollute the community, clan or lineage ritually and therefore require a long process of purification.

For example, if A owes B twenty thousand francs and does not want to pay his debt. If A throws a spear at B's roof, it is a symbolic act of aggression which indicates that A will not kill B but A hopes that B be punished supernaturally. Another symbolic act of aggression is the destruction of an enemy's crops. These acts all fall under ritual pollution.

In the resolution of conflict there is the guilty and the offended parties. These two parties cannot fully resolve their conflict without the involvement of the third party, the masses. Let us take a concrete example of homicide. If two persons fought and one killed the other, the first thing the common people did, was rush to the compound of the guilty party, destroyed everything and even burn down his house? This was a manifestation of discontent and disapproval of the act. The second thing that had to take place was the disposal of the dead body by a specialist. No one was allowed to remove the body except a specialist whose fees included a goat, some wine and a fowl. If there were five compounds to pass by on the way to the burial place, the specialist and his assistance would be given a fowl by each head of those compounds.

The relatives of the guilty party had to take precautions in order to forestall any supernatural misfortune that might be inflicted on them as a consequence. How did they avert this? They had to approach the ritual chief of the entire Meta country. In earlier times the relatives brought to this ritual priest a goat, fowls and a slave. The person who actually committed the homicide accompanied his relatives to the chief's palace. Since it was difficult to obtain a slave, it took even months before the guilty person and his relatives were freed from this supernatural danger. When he and his relatives came to the chief with the gifts, he was taken into the inner courts where his head, unshaved for months, was ritually shaved and a libation was poured. He was led out and handed back to his people. He was now pure and freed of the crime, and the supernatural danger, ndon. The slave who had been brought as a replacement of the man who was killed, remained in the palace in the service of the chief.

There are some basic reasons for which the ritual process had to be fully carried out. Firstly, the individual guilty person had to play an active part in the ritual process because the supernatural danger, ndon, threatened his own life. He could die if he did not co-operate in the ritual process. Secondly there was a whole network of social pressures. The common manifested their displeasure by the destruction of property; his relatives wanted him to co-operate in the ritual resolution because the crimes could also affect them supernaturally; there was also the specialist who could not dispose of the body unless the fee was paid. In a sense, the crime had a vast social implication and therefore has to be ritually resolved to avert the supernatural danger, ndon.

Among the Meta, there are some conflicts which do not need ritual purifications. These include theft, habitual witchcraft, long standing debts within the lineage. Meta clans are localised descent groups within which non-ritual polluted crimes are resolved. If a lineage man steals a goat of his kinsman, the matter will be, resolved within the descent group. It seems to come clear that kwefor was borrowed by the Meta people to deal with certain non-ritual polluted crimes, and has continued to function as such without neces-

sarily interfering in the original judicial meta process.

In conclusion, we can affirm that the meta political system was original segmentary and still remains largely so, even though there has been a tendency to adopt institutions diffused from the more centralised chiefdoms of the Grass-fields.

REFERENCE

- CHILVER (E.M.), 1964 - Meta village chiefdoms of the Bome Valley in the Bamenda Prefecture of West Cameroon, in *The Nigerian Field*, vol. XXX, n° 1-2, pp. 4-59.
- DILLON (R.G.), 1976 - Ritual resolution in Meta legal process, in *Ethnology*, vol. XV, n° 3 July, pp. 287-299.
- 1977 - Ritual, conflict and meaning in an African Society, in *Ethos*, Summer 1977, vol. 5, n° 2, pp. 151-173.

débat.

P. SOH BEJENG : I have one or two observations to make on the expose of P. Nchoji Nkwi. I think the affirmation that the Meta came from the forest area should be received with a lot of reserve because, when Childer Kaberry and Dillon were making the statement, I don't know whether they linguistic/cultural evidence to affirm this. I am saying this because, presently I am studying the ngemba group who claim to have come from Widekum or Ntadium, and it is the same claim that the Meta make that they too came from these two areas, Widekum or Ntedkum. My Ngemba informants agree that the Meta people were their neighbours. They were living almost side by side. A hypothesis which has been put forward, fairly recently maintain that the Ngemba from the linguistic point of view are closely related to the Bamileke, espacially of the Mbouda area. They Ngemba are believed to have entered Widekum, through the Fontem area where you have the bangwa group, now living. So they stayed in this area and the reason they advanced for leaving Widekum is that the area was overpopulated and so they decided to move a bit into the grassfield area. And now when one interviews informants from the ngemba group, they say we came from Widekum and they start naming the chiefs that have reigned or the ancestors. They give you quite a list. Some of the lists are really long, others are relatively short. Now if there are no special indications that the Meta were a forest people, could we through this hypothesis not also presume that they too might have come from the western grassfield area, that is from the present bamileke region, and moved into the widekum area and not finding that the place was really convenient or the environment was good for the grassfield people, they decided to desperse towards the area where they are now. If there are no other indications can this hypothesis on the origin of the Meta not be accepted.

Now after the great despersal from Widekum, there was a process of segmentation which P. Nchoji Nkwi dwelled upon and I quite agree. If you take the Ngemba for example as a groupe, they have broken up since into fourteen chiefdoms. There was a struggle for succession between the princes and each one of them having a following moved, taking his followers and settled in another area, constitute themselves

into a group, and the first thing they did was that the leader of courses, became the chief, symbols of power are immediately fabricated and given to him, and so they settled. So that you have these groups both the Meta and the Ngemba, have had a lot of fragmentation since their departure from Widekum broken down into linguistic units or into villages with political structures fairly identical so called big chiefdoms in the grassfield such as Mankon. Mankon is the point of discute.

They talk about the genealogy of the Meta being short. Well there is one thing. After a people have broken up from another group, there is always this tendency to want to hide the fact that they were once attached to this group of people. So you come to the situation where you have people with short genealogies: they cite six chiefs that they had before, and the say these chiefs came from Widekum which is a falsification of facts because, having broken away from a larger ensemble they want to justify their political existence. They hide the fact that, at a giventime, they were once with this group of people. And this is seen even the phenomom of the changing of the language. People break up and after a couple of years you find the group that moved away speaking a language that is almost entirely different. So these are some of the ideas I would want to add to his expose.

Then there was a question he brought up prior to the borrowing of the institution called kwifor. Was there any other institution existing and performing the rule which the kwifor is presently performing?

Well for the ngemba area there are affirm very categorically that there was an institution called the takoeng, that played the same role as koi'fo does these days. You know the roles may not be as complexe as the ones that the kwifor is presently playing but there was an institutions, takoeng which was exercising some of the functions of the kwifor at the moment. Among these functions one can quote for an example, "Captal punishment", putting somebody to death, for a serious offence like murder or committing adultery with the chief's wife, putting of injunction on disputed areas etc... So these are just a few ideas which I want to bringforth to his expose.

P. NCHOJI NKWI : I want to make an observation as regard choice of leadership which it seems to have given one of the major criterias which is capacity to control and to provide leadership which is also determinant factor in some stateless societies.

But I don't think it is a unique criteria because you find that they are certain acephalous societies where leadership is also hereditary this determined on the bases of hereditary. The fact that even the leader of a village that the group chooses only his son either the first or the second son and when they choose, that is from among the

sons, well that is the capacity to lead then playes also a centre role like among the Ibos I don't think it is the son. Any person who has shown the capacity to lead can be chosen. But blood relationship is not a determining factor there; but in some it is.

B. DELPECH : Pour le cas banyang que j'évoquerai plus tard, il y a une certaine ambiguïté. Il y a bien choix d'un leader, il se fait souvent dans un lignage et parmi les anciens de ce lignage et peut ainsi devenir héréditaire, mais il y a tout de même choix.

C. DIKOUME : Mon intervention soulève en fait un problème déjà évoqué ce matin par S. Ndoumbé Manga: il faut de temps en temps dépasser les petits groupes que nous étudions pour regarder les autres groupes voisins. Nous en ressentons ici le besoin. S. Ndoumbé Manga soulignait l'importance d'une coopération en matière de recherche scientifique, et on peut se demander s'il ne serait pas nécessaire d'organiser des rencontres systématiques pour tous les chercheurs s'intéressant à la même aire géographique.

P. NKWI : I will like to make a few observations. Some scholars who have worked in the Grassfields are making an effort in the exchange of ideas and in the promotion of comparative studies. A colloquium is being organised on the grassfield political institutions. This coincides with the theme of this day of our reflection with Professor Jacques Lombard. The colloquium which is due to take place in France this year will examine the pre-colonial political systems of the Bamenda Grassfields and the bamiléké région. Richard Dillon has prepared a communication for that colloquium from which I have drawn a lot of inspiration for my present paper. Those who have studied the so-called widekum peoples (Meta, Ngemba) have not arrived at the same conclusions concerning their place of origin. The peoples asserted they came from the direction of Widekum. They maintain that Meta reached the plateau from Widekum or Ntarkun, as distinct clans, and that ever since then the process of segmentation has continued to produce more distinct descent groups. Dillon as well as Chilver have given a better analysis of this process in their works. They seem to agree that the so-called widekum peoples are culturally and linguistically related.

*organisation et pouvoir politique chez les Banyang,
d'après Malcom Ruel: "Leopards and leaders"*

Bernard DELPECH
Sociologue de l'ORSTOM
à l'Institut Sciences Humaines de Yaoundé

Parmi les sociétés camerounaises ayant suscité des investigations touchant au phénomène politique, les Banyang doivent retenir notre attention parce que certains traits de leur organisation à ce niveau en font un cas de transition entre sociétés à pouvoir diffus et sociétés à pouvoir centralisé.

Les Banyang ont été l'objet de recherches attentives de la part de l'anthropologue britannique Malcom Ruel et c'est son ouvrage "Leopards and Leaders"¹ qui servira de base au présent exposé.

PRESENTATION DE LA SOCIÉTÉ BANYANG

Les Banyang étaient au nombre de 18 000 en 1953 mais il faudrait y ajouter près de 5 000 émigrés dans les plantations et les villes du littoral camerounais. Ils sont installés au centre du bassin de la Cross-River, dans le Sud-Ouest du Cameroun. C'est une région de forêt vallonnée, à proximité de Mamfé. Les Banyang sont voisins, d'un côté des Ekoï ou Ejagham, de l'autre des Bangwa.

Selon l'auteur, avant l'occupation coloniale, les Banyang n'avaient pas conscience de former une entité ethnique, du fait de leur éparpillement en forêt, sous forme de petits groupes de familles étendues. Les plus gros villages ne dépassaient pas un millier de personnes. On ne trouve de surcroît chez les Banyang aucun mythe d'origine ni aucune tradition généalogique qui permettrait d'établir un lien de descendance entre plusieurs groupes résidentiels. Aujourd-

¹ 1969 - Leopards and leaders. Constitutional politics among a Cross River People, Londres, éd. Tavistock.

d'hui, les éléments essentiels d'unité et de différenciation par rapport à leurs voisins sont la langue et certains traits culturels.

La spécificité banyang apparaît à M. Ruel comme étroitement liée au rôle d'intermédiaires joué par les ressortissants dans les circuits commerciaux qui, partant des plateaux bamiléké et grassfield passaient par les Ejagham de l'Est pour aboutir soit à la Basse-Cross-River et au Rio del Rey, soit à Calabar, en Nigéria orientale.

Les Ejagham de l'Est exploitaient des sources de sel alors que les banyang se trouvaient à un point de contrôle des circuits qui concernaient, outre le sel, le bétail, les esclaves, les armes de traite, l'ivoire, les noix de palme et les étoffes.

Les marchés, tous placés dans une position-clé par rapport aux frontières culturelles de la région, remplissaient des fonctions autant politiques qu'économiques en permettant le commerce entre groupes sociaux et ethniques. Ce ne sont d'ailleurs pas les produits de subsistance qui faisaient l'objet de transactions mais ceux associés au prestige et à certains statuts, tels les esclaves, les fusils et le bétail.

La recherche de nouvelles sources d'approvisionnement et de débouchés est fréquemment invoquée par les Ejagham de l'Est et les Banyang pour rendre compte de scissions intervenues dans les lignages; un proche du fondateur est envoyé pour s'informer de nouvelles possibilités commerciales et a fait souche. Cette explication, même si elle procède d'une rationalisation, souligne l'importance accordée aux alliances entre groupes en vue de l'établissement de réseaux commerciaux.

Les Banyang se divisent eux-mêmes en deux groupes: ceux d'en-haut, et ceux d'en-bas, selon leur position géographique le long du cours de la Cross-River. Ces positions sont à l'origine de variantes culturelles et linguistiques nées d'emprunts aux sociétés limitrophes. Les Banyang d'en-bas bénéficient de plus de prestige, de par leur proximité par rapport aux produits de traite. Ils ont emprunté aux Ejagham de l'Est et aux Keaka certaines institutions, notamment leurs sociétés secrètes et leurs cultes religieux. Le bilinguisme est fréquent dans les villages frontaliers. Les Banyang d'en-haut sont les plus proches des sociétés des plateaux d'où venaient les esclaves. Les relations étaient particulièrement intenses avec les Bangwa et les mariages mixtes fréquents. Pour M. Ruel, la culture banyang résulte d'un processus de différenciation sur la base d'emprunts à des sociétés situées plus en avant par rapport à la côte; il relève néanmoins l'existence d'emprunts aux sociétés situées sur les plateaux.

La population du pays banyang reste très dispersée et les densités ne dépassaient pas, en 1956, 23 h/km². Elles semblent plus élevées en-bas qu'en-haut. Les cultures de subsistance, plantain et igname étaient pratiquées d'une manière itinérante, obligeant les groupes résidentiels à des déplacements périodiques. En dehors des travaux de défrichage, l'agriculture était une activité féminine.

Les droits fonciers étaient peu développés, vu la faible pression sur le sol; ils ne débouchaient pas sur des hiérarchies marquées. Il s'agissait de droits individuels découlant du défrichement, les parcelles défrichées pouvant être cédées, prêtées et transmises par voie d'héritage. Chez les Banyang-d'en-haut, il existait certaines références territoriales, des frontières entre villages, qui déterminaient les limites à l'intérieur desquelles l'accès à la terre était libre.

La société banyang présente deux ordres, par une opposition des hommes libres aux esclaves, esclaves acquis chez d'autres sociétés. Les esclaves étaient tenus hors de la communauté politique et vivaient dans leurs quartiers. Leur activité concernait la collecte des noix de palme et l'extraction de l'huile. Ils étaient aussi employés au défrichage et à la construction des cases. Ces esclaves constituaient des biens personnels, leur vie appartenait au maître qui pouvait les vendre. En 1953, les descendants de ces esclaves pratiquaient encore, entre eux, l'endogamie.

Les Banyang ont subi la colonisation allemande puis britannique. L'autorité coloniale, perçue comme étrangère, leur a toujours laissé une grande liberté au niveau local. Elle leur a apporté la paix entre villages et, par la construction de routes, a permis l'extension du commerce, à l'exception de celui des esclaves qui fut aboli. L'administration a donné naissance à une classe d'employés et fonctionnaires et a déterminé le transfert de certaines fonctions politiques. Le principe de l'"indirect rule" a cependant limité les amputations à ce niveau. Bien que les "leaders" locaux aient perdu une part de leur pouvoir, leur statut a continué à être reconnu et leur rôle dans la vie politique villageoise n'a pas été radicalement transformé.

L'évolution s'est traduite, au plan économique, par l'introduction de nouvelles formes de "richesse", elles-mêmes génératrices de nouveaux standards de vie et de nouvelles occasions de se procurer du numéraire. Les buts de la vie s'en sont trouvés transformés. Ces changements ont, à leur tour, affecté la distribution et les symboles de la richesse: chacun peut obtenir des rentrées par le salariat, acheter des vêtements européens, des meubles, de la vaisselle, qui sont des biens de plus en plus désirés.

Dans le passé, richesse et pouvoir politique étaient étroitement associés, par le jeu des monopoles; ils le sont beaucoup moins maintenant. Pour acquérir un statut enviable par la richesse en épouses, la formation d'une clientèle, la participation à des associations, les Banyang se sont adaptés à la situation en recherchant des revenus par le travail salarié, plutôt que par des activités agricoles ou commerciales.

L'émigration est donc forte: 32 % des hommes adultes étaient absents en 1953. Il ne s'agit pas de trouver les moyens pécuniaires d'atteindre un objectif limité, mais de parvenir à des revenus réguliers, d'où l'attrait des emplois de bureau. L'expansion des cultures industrielles, cacao et café, laissait espérer de bons revenus, aussi certains ont vu grand et ont eu recours à la main d'oeuvre salariée, le

plus souvent d'origine étrangère. Les déconvenues ont été nombreuses à la suite des maladies et parasitoses. Le commerce des noix palmistes a par ailleurs perdu tout intérêt.

L'émigration a notablement altéré la structure démographique du fait que ceux qui sont partis sont les plus jeunes parmi les actifs. Ces émigrés ne rompent pas avec leurs communautés d'origine et reviennent à l'âge mûr, la relève étant une pratique courante entre frères.

En imposant des regroupements et des alignements de villages, l'administration coloniale a favorisé l'apparition de groupes résidentiels plus larges; elle a aussi élargi l'horizon social et fourni des possibilités d'emploi au dehors.

LES COMMUNAUTES DU PAYS BANYANG

Alors qu'avant l'intervention coloniale les unités d'habitat étaient de taille réduite et très dispersées, elles sont de nos jours plus importantes et groupées mais, sauf exception, elles restent homogènes, étant formées d'un seul lignage. Les exceptions concernent des cas où l'administration a imposé des regroupements sans laisser de choix aux individus, ou bien ceux dans lesquels les individus ont fait volontairement scission.

Dans les sociétés segmentaires, les fractions de lignages entrent dans un système de relations d'opposition et de complémentarité selon les niveaux, faisant jouer les tendances conflictuelles et l'esprit de compétition. Chez les Banyang, il s'agit d'un système de relations d'intégration; il n'y a pas opposition entre groupes, quel que soit le niveau.

Alors que dans les sociétés lignagères les groupes se définissent par rapport à un ancêtre et que l'autorité est déterminée par la position dans le lignage, dans la société banyang, bien que les critères généalogiques continuent à jouer, on fait appel à la proximité et au territoire pour définir les groupes.

; Pour M. Ruel, le concept-clé de cette organisation politique est celui d'étok, terme d'ailleurs commun aux Ejagham et aux Banyang.

Chez les Ejagham, etok désigne l'unité résidentielle formée de parents et s'insérant dans un village. Chez les Banyang, c'est à la fois un groupe de parenté partageant la même résidence, et une communauté déterminée par le voisinage.

A la notion d'étok est associée celle de mfo¹ que Ruel traduit par leader. Le mfo est au sommet d'une structure hiérarchique dont le modèle aurait été emprunté aux chefferies des plateaux par les Banyang-d'en-haut. Il y a entre Banyang-d'en-haut et Banyang-d'en-bas des différences d'ac-

¹ C'est ce même terme qui est utilisé par les Bamiléké, les Bamoum, les Tikar et les Grassfields, c'est à dire les populations des plateaux de l'ouest, pour désigner le chef.

centration dans les valeurs associées au leadership qui plaident en faveur de cette hypothèse: en haut, le statut de leader est celui d'un homme influent, puissant, possédant une importante clientèle, souvent en rapport avec la position des villages sur les itinéraires commerciaux. En bas, ce sont les charges rituelles qui sont les plus apparentes et le leader devient une figure symbolique.

Le terme étok désigne une communauté résidentielle organisée, autonome, mais il est appliqué à un éventail de groupes résidentiels qui fonctionnent, mais dans certaines situations, comme une communauté autonome. Le sens le plus restreint et sans doute originel est celui d'un groupe de maisons, par opposition à la brousse ou la forêt. Le second sens est celui d'un groupe de personnes, vivant en commun, solidaires les unes des autres et aptes à régler leurs affaires, à se gouverner. Ces personnes reconnaissent l'autorité du groupe, exprimée collectivement par ceux qui le représentent. Dans sa troisième acception, le terme étok désigne un groupe de personnes qui représentent collectivement une communauté résidentielle. M. Ruel insiste sur le fait qu'il n'existe pas d'autre terme pour désigner les groupements territoriaux ou politiques.

Dans son second sens, le terme est applicable à plusieurs niveaux d'organisation politique. Le niveau le plus apparent est le village, dont les membres reconnaissent une autorité commune. Cependant, le village n'est pas l'unité politique la plus large car il existe des groupements de villages qui peuvent mener une action unitaire; on les dénomme aussi étok. A l'intérieur même du village, on identifie les quartiers par l'usage du même terme.

Ce terme apparaît donc très élastique; ce n'est cependant pas seulement une question de vocabulaire: la communauté politique est en elle-même diffuse même si les différents niveaux de groupement sont effectivement représentés en tant que corps dans les décisions prises quant à la bonne marche des affaires. Le hameau, le quartier de village, le village, sont des distinctions sémantiques de l'observateur et non des délimitations banyang, car tous ces niveaux s'articulent dans leur fonctionnement et partagent les mêmes traits d'organisation.

Le principe fondamental est celui de l'action autonome et intégrée; c'est lui qui définit chaque groupe dans ses relations aux autres. Dans certaines circonstances, le groupe fonctionne d'une manière indépendante, dans d'autres il est immergé dans un ensemble plus vaste dont il est partie et au niveau duquel le principe d'autonomie se réalise. Chaque groupe jouit d'une indépendance politique partielle: dans certains contextes il a le pouvoir de fonctionner d'une manière autonome, dans d'autres il doit accepter l'autorité d'un groupe plus large dans lequel il se fonde. Ce jeu entre deux positions opposées, autonomie et dépendance, constitue un trait caractéristique et permanent de l'organisation politique banyang.

Le système qui vient d'être sommairement défini, est nettement différent de celui propre aux sociétés segmentaires dans lesquelles l'identité des segments se fonde non

sur l'indépendance partielle mais sur une opposition équilibrée. Les différents niveaux de groupement constituent, dans la société banyang, différents niveaux d'une même communauté et non des communautés différentes. L'appartenance à un hameau n'est pas différente de l'appartenance au village dont le hameau fait partie.

La position et le prestige d'un individu dans le village est une extension de sa position et de son prestige dans le hameau. Le leadership de village est une extension de celui du hameau. L'autorité qui pourrait être associée à la communauté politique est réfractée aux différents niveaux de groupement; le gouvernement de la société banyang est une combinaison d'actions communautaires à tous les niveaux de groupement.

La prééminence de la communauté sur ses membres est symbolisée par la revendication de certains animaux lorsque ces derniers sont tués ou capturés par un membre ou même un visiteur étranger. Tous ces animaux doivent être "présentés" à la communauté mais, selon leur importance, cette présentation s'arrêtera à différents palliers. Ainsi, lorsqu'il s'agit d'un léopard, l'animal le plus noble, le devoir le plus urgent du chasseur est d'avertir la personne qui le représente de la manière la plus immédiate, à laquelle il remettra la bête, qui sera ensuite transmise jusqu'au niveau supérieur où elle atteindra le leader éminent, celui dont l'autorité est la plus large.

Le droit du leader, à un niveau donné, de recevoir et de garder comme une faveur de la communauté la dépouille de l'animal, est constitutionnel; il concrétise un ensemble de devoirs et de relations fondamentales qui dénotent avant tout la suprématie de celui qui reçoit la dépouille. Ainsi sont mises en acte les relations entre le leader politique et ses partisans. Présenter le léopard est un hommage qui confirme le statut légitime du leader; s'y soustraire revient à contester la légitimité du leadership.

Le leader du village est appelé mfo mais les autres leaders, dont le statut est subordonné au sien, sont, à leur propre niveau, désignés du même terme. Ils jouissent de leurs propres droits quant aux animaux de la communauté, qui doivent leur être présentés en premier lieu, avant qu'ils ne les transmettent au leader du village. Les animaux les moins importants leur reviennent et ils peuvent alors les conserver ou les distribuer.

La disposition spatiale des communautés banyang est la suivante: un sentier bordé de deux rangées de cases alignées en longueur. A fond, barrant la piste, une case de taille plus importante où vit le leader dont le groupe a pris le nom. L'axe du sentier joue un rôle sociale, la position des cases étant déterminée par la relation de parenté au leader: d'abord les épouses, la plus ancienne vivant dans une case contigüe à celle du leader, puis les proches, fils n'ayant pas encore fondé leur résidence, puis les agnats, enfin les éventuels membres du groupe non-apparentés au leader. C'est dans la demeure du leader que se tiennent les discussions, que sont reçus les invités, que s'organisent les libations et les offrandes aux morts. La structure de la demeure du

leader témoigne de son autorité et de ses prétentions : le simple leader se contente d'une case dite de femme, comprenant une pièce centrale avec lit et une cuisine. Le leader, à influence plus étendue ou qui y prétend, se fait bâtir une case plus grande avec parfois un poteau central au pied duquel sont déposés les offrandes aux morts. Un homme qui aspire au leadership fondera sa propre résidence dont la taille en cases, en épouses, en dépendants, en clients qu'il a pu drainer, reflètera l'influence et le prestige.

Cette dynamique du pouvoir reste très fluide car chacun, s'il est sûr de ses arrières, peut entrer dans la compétition. Ainsi le leadership d'un hameau se déplacera d'une résidence à l'autre, selon l'évolution du prestige des différents chefs d'unités résidentielles.

Les premiers administrateurs allemands, en encourageant à bâtir d'une manière plus groupée le long des pistes ont affecté cette fluidité, sans cependant la brider, puisqu'ils laissaient la possibilité de choisir vers qui se tourner pour faire résidence commune. Les chefs de famille étendue aspirant au leadership se sont alors mis à construire un peu à l'écart de manière à laisser à leurs éventuels clients la possibilité de se masser autour d'eux.

Les animaux de la communauté appartiennent au groupe; de ce fait ils doivent lui être présentés. Plus l'animal est important et plus il atteindra un niveau supérieur. L'animal abattu va d'abord à l'aîné du lignage du chasseur, puis au leader de hameau. Il est ensuite transmis au chef de village; une récompense est accordée au leader de hameau, lequel en distribue une partie à ses dépendants. L'aîné de lignage remettra à son tour un cadeau au chasseur. Le leader du village organise alors une cérémonie d'apaisement: assis sur le trône spécial, il enfonce par trois fois un couteau ad hoc, tenu de la main gauche, dans le corps du léopard, puis touche le sol, reprend le couteau mais de la main droite et en porte à nouveau trois coups en dirigeant l'arme vers le ciel. On dépèce ensuite l'animal et on le découpe. Les canines et les moustaches, qui ont un pouvoir magique, vont au leader. La chair du léopard est partagée entre tous les représentants de la communauté. Puis on danse.

N'importe quel membre de la communauté peut espérer recevoir un jour le léopard, s'il parvient à se faire choisir par la communauté mais il demeurera toujours dépendant des siens, leur appui lui sera toujours nécessaire. Il restera en permanence soumis au contrôle du groupe. Personne ne peut prétendre à un droit inné au leadership. Le leader, pour maintenir sa position, doit rester conscient du fait qu'il n'est qu'un représentant; lorsqu'il parle, c'est au nom de la communauté et non au sien.

RELATIONS ENTRE LA RESIDENCE ET LA PARENTE,
L'AUTORITE LIGNAGERE ET LE LEADERSHIP

Il existe deux principes de groupement en pays banyang, la résidence et la parenté, mais aucun n'est exclusif de l'autre. Les agnats qui forment un groupe résidentiel reconnaissent une solidarité fondée sur la parenté. Mais un jeune, qui vient vivre auprès d'un homme dont il recherche la protection et l'appui, sans pouvoir faire état d'un lien de parenté, l'appellera néanmoins père, et sera assimilé à l'un des enfants du leader. Il y a donc interpénétration des deux principes. Si l'on ne peut renier un lien de parenté, on peut, par contre, aller résider ailleurs que dans son lignage. D'une certaine manière la parenté unit ceux qui sont résidentiuellement séparés et elle divise ceux qui sont unis au plan résidentiel.

A l'intérieur d'un groupe résidentiel, les liens de parenté conservent leur importance en déterminant des sous-groupes dont les membres se distinguent par un appui et un soutien mutuel; mais au niveau du village, dans les rapports d'extériorité, les différents sous-groupes apparaissent comme unis.

La relation parenté/résidence est radicalement différente de celle observable dans les sociétés segmentaires, où il y a correspondance étroite entre le système des lignages et les groupes territoriaux. Cette correspondance est ici absente. Il y a bien, dans la plupart des villages, une généalogie intégrant les membres mais il n'est pas possible de déterminer, a priori, quelles formes de relations et de groupements vont apparaître. Dans une société segmentaire, appartenance à un groupe territorial et appartenance à un lignage sont équivalentes, de sorte que la relation d'un individu à d'autres groupes s'exprime en termes lignagers. Dans la société banyang, l'appartenance à un étok ne correspond pas nécessairement à une appartenance lignagère.

Bien qu'il y ait recouvrement entre descendance et groupe résidentiel, les différences sont explicitées: "les affaires du lignage sont différentes, les affaires de la communauté sont aussi différentes". On met en évidence le contraste entre les affaires privées du lignage et les affaires publiques de la communauté. Chaque type d'affaire est traitée à son propre niveau et dans son propre contexte. Ces niveaux et contextes ne doivent pas être confondus.

La séniorité et leadership sont les deux principes du pouvoir chez les Banyang. Les rôles sont distincts. Le leadership a le pas sur la séniorité, parce qu'un aîné de lignage fonde son statut sur des qualités liées à l'âge et à sa position dans le lignage. A l'opposé, le statut de leader est acquis, et non héréditaire, découlant de qualités personnelles liées à sa personnalité et sa richesse. Le leadership procède d'une reconnaissance par le groupe. La présence d'un leader dans un groupe résidentiel symbolise l'agrément implicite des membres de ce groupe à maintenir une association politique.

La complémentarité des rôles entre aîné de lignage et leader est souvent mise en évidence par une sorte de contrat entre les deux personnages. Ainsi, dans beaucoup de villages, le doyen reconnu est l'homme le plus âgé ou bien l'un des plus âgés parmi les petits leaders. C'est le second personnage après le leader de village et l'une des figures influentes du conseil. Lorsqu'un groupe constitue à la fois un lignage et un hameau, il est fréquent qu'il soit bicéphale, étant à la fois représenté par un doyen et un petit leader. Dans certains cas, les deux statuts sont confondus; l'influence d'un doyen de lignage se trouve renforcée par les qualités liées au leadership, richesse, nombreuse clientèle, personnalité affirmée. Inversement, le statut de leader tire profit du respect dû à l'âge. Il est fréquent qu'un doyen de village soit le leader d'une des communautés qui composent le village.

Les administrations coloniales, allemande puis britannique, ont reconnu le statut du leader qu'ils ont utilisé comme courroie de transmission.

Les leaders sont devenus des agents de l'autorité administrative et ont été, notamment, chargés de recouvrer l'impôt. Le versement de l'impôt au leader est devenu une nouvelle marque d'allégeance, puisqu'il en conservait le dixième pour être distribué ou partagé de la même manière que les "bêtes de la communauté".

La société Banyang nous offre un modèle d'organisation pyramidale dans lequel les positions de pouvoir apparaissent ouvertes à une compétition légitimée, créant des équilibres politiques fluctuants. Les luttes pour le prestige s'appuient sur la réussite matérielle par accumulation de "richesses", constituées de biens et pouvoir matrimoniaux permettant de capitaliser parents et clients qui forment l'assise de l'ascendant personnel. La proximité résidentielle (la mobilité spatiale est la règle en matière de résidence) et la remise, en signe d'hommage, de pièces de chasse ou de la contribution fiscale, sont les expressions les plus concrètes de l'allégeance au leader. En contrepoids, mais parfois aussi en combinaison avec ce pouvoir "démocratique", sont conservées les formes d'autorité centrées sur l'âge et la position lignagère.

Cette structure fait de l'organisation politique banyang un cas charnière, à mi-chemin entre les sociétés "acéphales", à pouvoir diffus, et celles où le pouvoir se situe, d'une manière exclusive, hors de la parenté, en prenant des références territoriales.

débat

J. LOMBARD : Je voudrais faire rapidement deux observations concernant les derniers exposés de cette journée. Je crois que nous nous trouvons en présence de deux sociétés soumises aux influences des sociétés voisines, sans avoir établi un modèle de structures politiques bien ferme, qui leur soit spécifique. C'est un peu à cela que faisait allusion J.C. Barbier en parlant du système kachin. Il s'agit là de sociétés soumises à influence. Cette influence est indubitable chez les Meta de P. Nchoji Nkwi, et B. Delpech nous a parlé des gens-d'en-bas et des gens-d'en-haut. L'unité ne s'est pas réalisée ou, du moins, si elle s'est réalisée, c'est plutôt autour d'un genre de vie nouveau lié au commerce.

Dans la société Banyang, on observe un début de pénétration, des principes d'organisation politique territoriale à l'intérieur d'un système lignager. Il y a certes des doyens de lignage, mais il y a aussi des groupes territoriaux lignagèrement composites, à la tête desquels se trouvent, non pas des chefs mais des leaders. On a raison de le souligner, ce ne sont pas des chefs puisqu'ils ne détiennent aucun pouvoir héréditaire, qui se transmettrait dans leur lignée. Ce sont bien des leaders.

Je me pose une question: Jouent-ils aujourd'hui encore un rôle politique? Ont-ils des fonctions d'autorité dans un contexte politique moderne?

Je pense que nous nous trouvons en présence d'un système politique proche de celui des Ibo, chez lesquels on retrouve une structure pyramidale avec des niveaux territoriaux, et des assemblées à chacun des niveaux. L'étok des Banyang ressemble beaucoup au niveau territorial des Ibo.

Déjà M. Fortes, à propos des Tallensi, avait montré qu'il existait des clans composites et que l'unité territoriale était parfois composée de lignages différents.

B. DELPECH : Les données que j'ai présentées datent des années cinquante. J'ignore dans quel sens a évolué l'organisation politique banyang, ce que sont aujourd'hui ces leaders.

Il y a chez les Banyang interférence entre deux principes politiques mais d'une manière très fluide. La description qu'en fait M. Ruel apparaît, sans doute pour cette raison, parfois confuse. J'avoue que je n'ai pas toujours très bien compris où finissait l'autorité des doyens de lignage et où commençait celle des leaders. Parfois M. Ruel parle de groupes résidentiels homogènes au plan lignager, parfois de groupes résidentiels qui rassemblent des clients autour d'un leader. Tout cela est passablement flou.

S. NDOUMBE MANGA : Les sociétés camerounaises que nous avons examinées ce matin, basaa et mpoo, ne nous ont montré, malgré des déplacements dans l'espace, des conquêtes, aucun emprunt culturel aux sociétés dominées. Il n'y a pas de traces d'interpénétration. Ce soir, avec les Banyang et les Meta, nous observons deux cas qui enrichissent notre débat, car il y a eu adoption d'une structure politique, d'un mode de commandement extérieur.

J.C. BARBIER : Il convient de rappeler la situation géographique et historique de cette société banyang, dans le bassin de la Cross-River, le long des itinéraires qui menaient les produits de traite vers les grandes chefferies des plateaux. Les Banyang ont joué un rôle fondamental dans la circulation des produits de traite. C'est cette situation historique qui nous permet de rendre compte de la spécificité politique banyang, de l'évolution de ses institutions sociales.

Il faut en pareil cas abandonner l'optique structuraliste et adopter une approche historique, comme l'a fait J.P. Chauveau pour les Baulé qui forment une société acéphale et lignagère mais dans laquelle, au début du XIX^e siècle, sont apparus des leaders groupant autour d'eux, non seulement des parents mais aussi des clients. On y observe un phénomène de clientélisme à l'intérieur de structures lignagères, qui en émerge puis semble les supplanter. Cette société banyang m'est apparue extraordinairement complexe et il faut féliciter B. Delpech de nous l'avoir exposée dans le détail.

G. COURADE : Les Banyang ne jouent plus de rôle dans le commerce depuis la fin du mandat britannique. Cette région est aujourd'hui fortement marquée par l'exode. Il serait tout à fait intéressant de revoir l'étude de cette société et d'en dégager l'évolution en fonction de l'émigration massive vers les villes.

En tant que géographe, j'ai eu le sentiment que, durant cette journée, on a parlé de sociétés sans référence aux

contraintes naturelles. Dans quelle mesure n'y a-t-il pas une relation entre l'évolution des structures politiques et la pression démographique? Le système politique n'évolue-t-il pas dans le sens d'une concentration de l'autorité lorsque la densité augmente? Par ailleurs, les déplacements dans l'espace n'influencent-ils pas, eux aussi, sur le système politique? Ainsi les Méta venaient de forêt; en se fixant sur les plateaux, des facteurs naturels n'ont-ils pu jouer dans les transformations de leur organisation politique?

J. LOMBARD : On trouve des sociétés acéphales dans des régions de forte densité démographique aussi bien que sous-peuplées. Les Kru forment des sociétés sans Etat dans un pays sous-peuplé; on trouve des cas semblables dans certains secteurs du Congo. Mais les Kabré togolais sont aussi sans Etat, sans chef, malgré les fortes densités qu'on observe chez eux. Je ne crois pas que l'on puisse parler de déterminisme démographique au plan des structures politiques.

chefs Fali du Cameroun septentrional

J.G. GAUTHIER¹
Ethnologue du C.N.R.S.

Les Fali appartiennent à l'ensemble des populations du Cameroun septentrional habituellement appelées "Kirdi". Ce terme, d'origine baguirmienne, fut utilisé au début du XX^e siècle par les soldats du corps expéditionnaire français pour désigner les ressortissants des ethnies non islamisées et, plus particulièrement, ceux qui, par leur implantation dans les zones montagnardes, d'accès difficile, opposaient une farouche résistance tant à la pénétration européenne qu'à la main mise des Peuls musulmans sur leur territoire. Malgré un fond culturel commun, chacune de ces ethnies représente une réelle entité qui se différencie des autres par des caractères linguistiques, religieux et politiques qui, pour être parfois difficiles à percevoir n'en existent pas moins.

Pendant longtemps, la thèse des anarchies a prévalu sur toute autre possibilité d'organisation politique au Nord Cameroun - Peuls mis à part, bien entendu -. Ceci tient à plusieurs facteurs qu'il convient en premier lieu d'examiner afin de mieux cerner le sujet.

¹ Note de la rédaction: afin que les exemples traités dans cet ouvrage soient suffisamment représentatifs des principales régions du Cameroun, nous avons demandé à J.G. Gauthier de nous présenter ici les structures politiques traditionnelles des Fali, du Nord-Cameroun, bien que l'auteur n'ait pu être présent à la journée scientifique du 1^{er} mars 1978.

La société féodale peule, urbanisée, parce qu'elle a su, par des fastes ostentatoires qui flattaient le goût du colonisateur, s'affirmer comme le seul interlocuteur valable a conduit à une péjoration de toutes les populations non islamisées qui n'étaient pas habillées du "boubou", signe d'évolution, de "civilisation". Les païens, parce qu'ils étaient nus ou vêtus simplement d'un cache-sexe en peau ou d'un pagne de tissu ont été victimes du discrédit porté sur eux par les citadins qui ont habilement "entretenu" l'idée de leur "sauvagerie", à seule fin d'amener le colonisateur à réaliser ce qu'ils n'avaient pu faire, à savoir les soumettre à leur prétendue tutelle.

La difficulté de leur approche, leur aspect farouche, les conflits qui souvent les opposèrent aux agents administratifs subalternes qui faisaient le jeu des islamisés, n'ont pas toujours encouragé les responsables du moment à s'intéresser à eux, et souvent, des décisions extrêmement fâcheuses ont été prises sur la foi de rapports superficiels, incomplets ou volontairement faux. Un des grands critères de sauvagerie avancé, autre que celui du vêtement, déjà cité, a justement trait aux organisations politiques. Il était commode pour imposer l'autorité des lamibés d'entretenir la vision des "anarchies" ou des groupements à pouvoir acéphale, d'autant que bien souvent le pouvoir politique ne s'embarrassait pas ici d'un appareil ostentatoire, - du moins aux yeux d'un observateur non averti -. Ce détail a en réalité, une très grande importance car il est à l'origine de bien des malentendus.

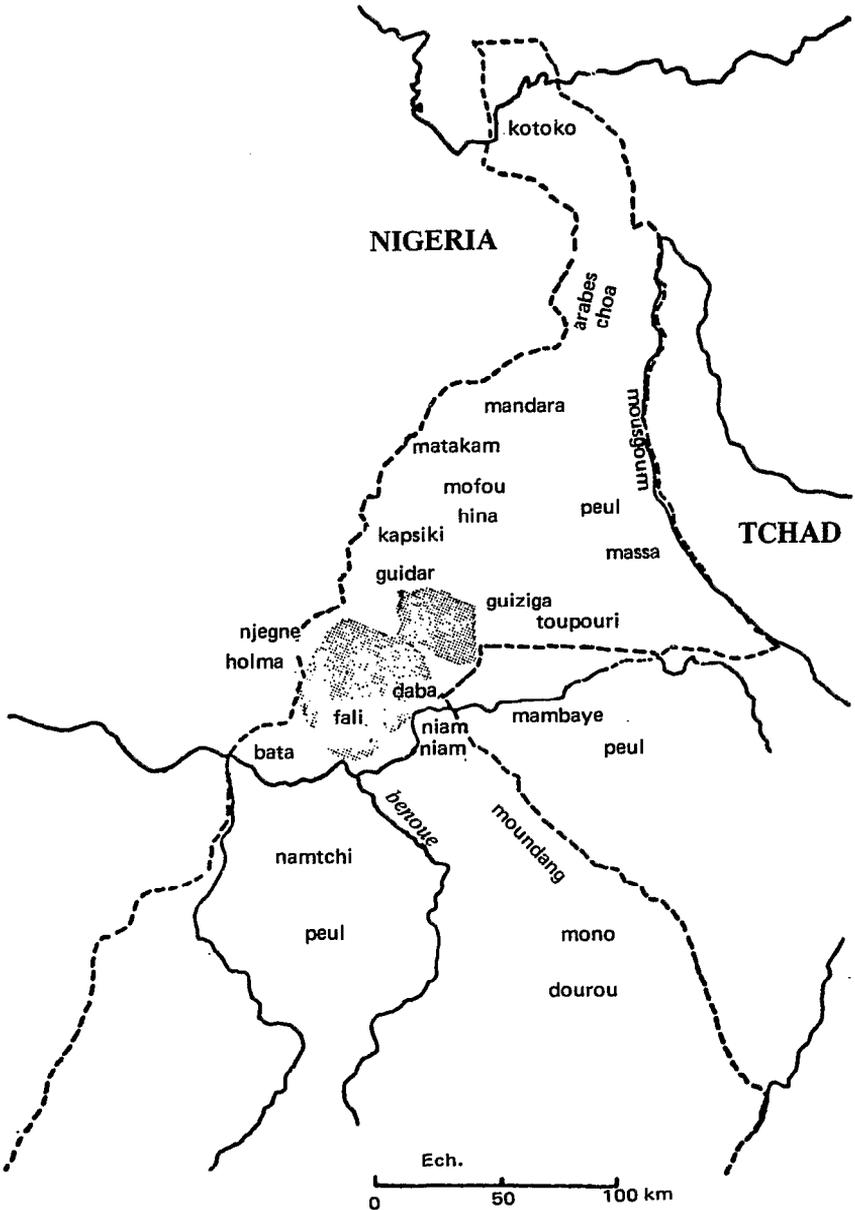
Historiens, ethnologues se sont longtemps laissés abuser: par exemple, Urvoy¹ pense qu'il s'agirait "de semis inorganisés et flottants de communautés paysannes dont les cultures sentent et réagissent isolément". Deschamps² parle, "d'anarchies", de "familles formant des souches égalitaires, sans commandement politique central, obéissant seulement à des coutumes sanctionnées religieusement ou moralement sans contrainte matérielle". Lestringant³, après avoir examiné les opinions émises par différents auteurs, déclare à propos des pays de Guider: "Il est certain que le pouvoir avait depuis longtemps dépassé la simple cohésion clanique pour se concentrer dans des types plus ou moins vastes et hiérarchisés de pouvoir tribal, sans parvenir à une structure étatique". Si l'on se réfère en dernier lieu à M. Eldridge⁴ qui lui n'hésite pas à parler d'Etats, de royaumes ou de confédérations, on voit que les opinions sont fortement partagées...

¹ Urvoy (Y.), 1949 - Histoire de l'Empire du Bornou. Paris, éd. Larose, IFAN, Mémoire n° 7, cité par Lestringant.

² Deschamps (H.), 1962 - Les institutions politiques de l'Afrique Noire. Paris, éd. P.U.F.

³ Lestringant (J.), 1964 - Les pays Guider au Cameroun, essai d'histoire régionale. Yaoundé, Université Fédérale, multigr.

⁴ Eldridge (M.), 1979 - Le peuplement de la Haute-Bénoué, in Rapport de la R.C.P. 395 du C.N.R.S., section Anthropologie. Bordeaux, C.N.R.S., multigr.



Les grandes ethnies du Nord Cameroun

Compte tenu de la complexité du sujet, notre expérience ne nous autorise pas à prendre parti, néanmoins, elle nous permet de faire part à cet égard des observations que nous avons effectuées chez les Fali.

QUELQUES GENERALITES D'ORDRE GEOGRAPHIQUE ET HISTORIQUE

Les Fali (45 000 habitants environ)¹ occupent dans le département de la Bénoué, au nord de Garoua, les massifs montagneux et les plateaux du Tinguelin, du Kangou, du Peské-Bori et du Bossoum.

En 1851, H. Barth² les signalait entre le cours supérieur de la Bénoué et le Baguirmi. J.P. Lebeuf³ pense qu'ils sont pour la plupart originaires du Kebbi, d'où ils auraient été chassés à la fin du XV^e siècle ou au début du XVI^e? Pour M. Eldridge, certains pourraient s'apparenter aux éléments de peuples qui antérieurement au mouvement expansionniste bata du XVIII^e siècle constituaient dans le cadre géographique de la Haute-Bénoué des unités politiques cohérentes et fortement structurées.

Les fouilles archéologiques, les études linguistiques, les recherches sur l'histoire mettent en évidence le caractère fondamentalement hétérogène de cette population qui n'a seulement assumé sa cohésion ethnique que vers la fin du XIX^e siècle à la suite de l'invasion peule et de la colonisation européenne.

Les variations qui intéressent tous les groupements - surtout distingués en fonction de leur répartition topographique - sont souvent dues aux influences des fractions exogènes qui n'ont cessé de s'agréger aux populations les plus anciennement en place. Ces étrangers, minoritaires par rapport à l'ensemble, apportèrent aux autochtones de nouveaux éléments culturels. Ainsi, le peuple fali actuel est en fait la résultante d'un certain nombre d'actions et de réactions nées des confrontations successives de populations d'origine et de statut différents.

¹ Lestringant donne, pour 1958, 13 000 et 25 908 dans les arrondissements de Garoua et de Guider. Kirke Greene (cité par le même auteur) recensait en outre 23 598 ressortissants au Nigéria - ce qui paraît très douteux.

² Barth (H.) - Reison und Entdekungen in Nord und Central Afrika in den Jahren. 1849 bis 1855 Gotha 1857.

³ Lebeuf (J.P.), 1961 - L'habitation des Fali montagnards du Nord-Cameroun. Paris, ed. Hachette, collection des Guides Bleus.

Il n'est guère douteux par exemple, que lors de la destruction des dernières cités sao des confins du lac Tchad quelques familles se soient repliées dans la région intéressée où leur influence est attestée par la présence matérielle des tombes en doubles jarres caractéristiques de leur civilisation. En ce qui concerne plus particulièrement le massif de Tinguelin, dès la seconde moitié du XVIII^e siècle, deux migrations ou invasions paraissent avoir profondément modifié l'organisation en place.

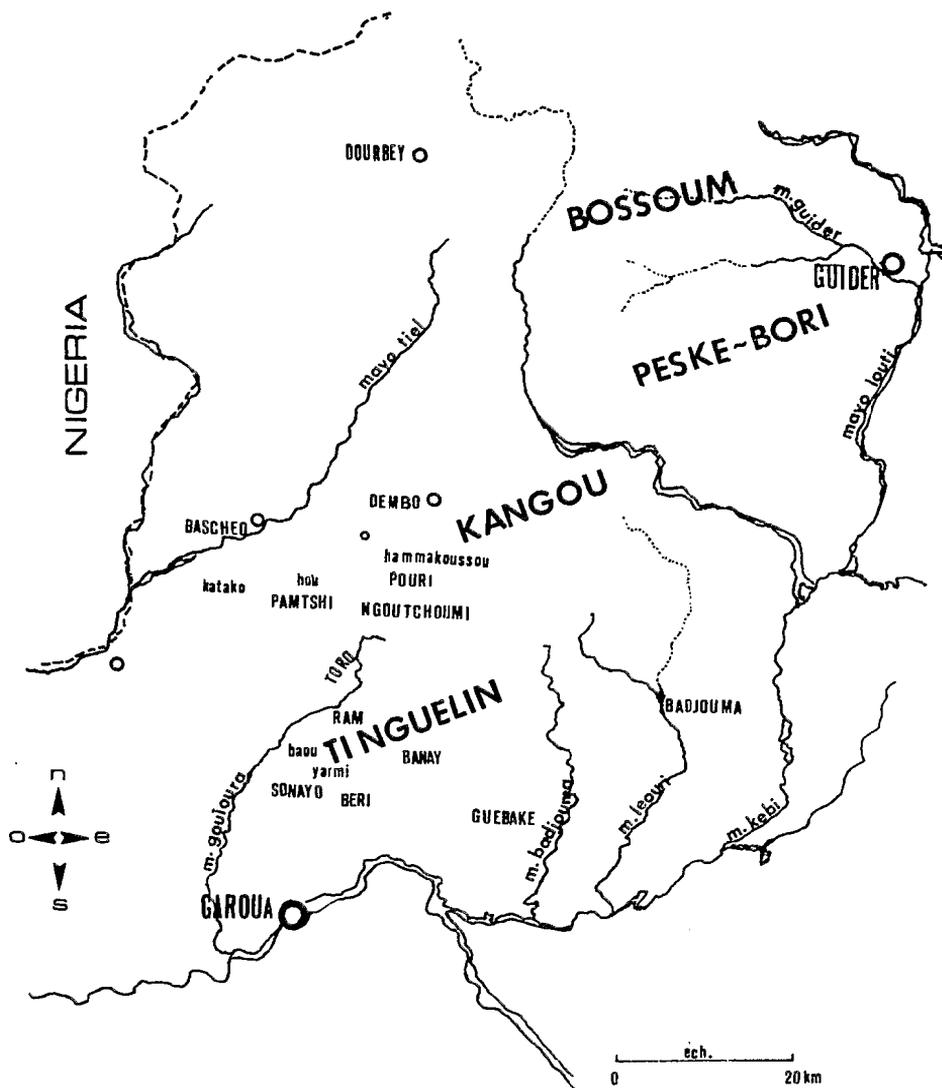
La première, peut-être consécutive à la poussée bata, rassemble des groupes divers dont les Woptsi. Elle semble avoir brisé l'unité culturelle existante dans la région. La seconde, celle des Tshalo, aurait imposé de nouvelles structures politiques.

Des faciès culturels spécifiques encore perceptibles permettent parfois d'identifier les archétypes Ngomma, sao, wopsi, tshalo qui sont venus se greffer sur un substrat dont il demeure encore difficile aujourd'hui de cerner l'identité culturelle originale. Ce sont ces apports exogènes qui sont à l'origine de certains particularismes dont l'assimilation globale confère aux Fali leur puissante personnalité.

RAPPEL DES STRUCTURES SOCIALES

Pour ces mêmes raisons, des ensembles sont plus homogènes que d'autres. Ainsi selon J.P. Lebeuf deux groupes claniques se partagent le Kangou: le clan du Crapaud et celui de la Tortue. En ce qui concerne le massif du Tinguelin, la population est fractionnée en plus de quarante entités dites pelel woto dont l'étude a montré que chacune d'elles correspondait à un clan patrilinéaire - ou à un segment clanique ayant pris allure de clan - bien défini par un nom, un animal protecteur, des rites particuliers, l'exogamie, des terres, une responsabilité collective personnifiée par un chef à la fois prêtre, juge et porte-parole. Dans l'exemple du Tinguelin et en particulier du village de Ngoutchoumi, chacun de ces pelel-woto est constitué par les descendants morts et vivants d'un ancêtre commun réel ou mythique, u manu. Il se divise lui-même en plusieurs lignages dits kole woto, lesquels comprennent un nombre variable de familles, rom, composées des ascendants directs, du sujet, de sa ou ses femmes et de leurs enfants. Les ménages sont en général polygames mais la monogamie existe également.

En résumé, nous dirons que les Fali du Tinguelin s'organisent en clans patrilinéaires exogames, avec mariages polygames à résidence patri-locale. Dans une optique plus générale, les clans sont rassemblés dans des formes sociales beaucoup plus vastes dites num banta ("faisceau vieux") à l'intérieur desquelles on observe une préférence à l'endogamie.



Carte du Pays Fali

Les num banta portent également un nom, par exemple :

Bant Tsalo = famille des rouges
 Bant Koyo = famille de l'ocre
 Bant Hou = famille (de la montagne qui) penche
 etc...

Mais ce qui les caractérise surtout c'est qu'à l'intérieur, les clans constituants sont hiérarchisés.

A la tête se trouve le pehel woto uno, clan des chefs, les pehel woto net tsalsal, clan des hommes libres, les pehel woto whélé et soyo, clan des étrangers et des "esclaves", c'est-à-dire, de descendants de captifs non intégrés à un clan d'hommes libres.

Les num banta sont avant tout des unités politiques que des alliances matrimoniales avaient pour but de renforcer. Le vocable de tribu semble assez adéquat pour désigner ce tout parental, politique et religieux. Le chef du clan du pehel woto uno de chaque num banta est le chef de celles-ci. C'est en principe l'individu le plus âgé du lignage aîné du clan des chefs. C'est par excellence le maître de la terre, un ona, et aussi le grand prêtre, le tondji manu.

Dans la réalité, les choses se présentent d'une manière moins simple car il n'est pas rare que plusieurs tribus ou éléments de tribus occupent un même village.

L'ORGANISATION POLITIQUE A L'ECHELON D'UN VILLAGE

L'exemple de Ngoutchoumi doit permettre d'appréhender d'une manière plus concrète les réalités de cette organisation politique.

Situé au nord nord-ouest de Garoua, à deux km environ de la piste qui va de Garoua à Mokolo, ce village occupait jusqu'en 1965 différents petits massifs montagneux qui flanquent vers le nord le plateau du Kangou. A cette époque, il était constitué par 60 à 70 habitations (bâ) qui correspondaient à autant de familles - compte non tenu des cases des jeunes célibataires -. Elles s'étagaient sur les flancs du Dolu Bengo (ou Mengo), sur les mammelons granitiques Bâ Tibelet et Boyum Vin, ainsi que dans la plaine de Katako, sur la limite du territoire du Lamidat de Bachéo. La fraction la plus groupée se serrait dans une vallée entre le Dolu Bengo et le Dolu Ngoutchoum, vallée à laquelle on accède par un étroit défilé encombré de rochers: le Bakautsi, Ngoutchoum, dont l'altitude est de l'ordre de 450 m.

Sous l'effet de diverses actions administratives encourageant la descente vers la plaine, pour des motifs qui se voulaient "humanitaires", le village s'est dispersé sur une étendue de près de 900 hectares correspond à ce qui était autrefois, avant la conquête peule le territoire d'un des groupes actuellement représentés: la banta Hou. Il en fut de même dans tous les autres villages fali.

ORIGINE DU PEUPEMENT DE NGOUTCHOUMI

La population n'est pas autochtone au sens étymologique du terme. Constituée, à la suite de guerres, de déplacements etc... elle se subdivise, en deux ensembles appelés num banta ou banta num banta: la num banta Ni Hou; la num banta Tsalo ou num ban Tsalo.

La num banta Ni Hou est formée par tous les descendants des Fali qui occupaient jadis, avant la deuxième moitié du XVIII^e siècle, le village de Hou, maintenant ruiné, situé à 7 km environ de Ngoutchoumi.

La num banta Tsalo ne représente qu'une infime fraction d'un groupe plus important venu du sud-est des environs de Rey Bouba vers 1750. Chaque num banta a un chef politique en même temps chef religieux, une identité des terrains de chasse, un sentiment commun d'origine, des réactions communes à l'égard de l'étranger de l'ennemi, des relations de parenté particulières.

LE PARTAGE DU POUVOIR

Comme il l'a été mentionné précédemment, chaque tribu ou plus exactement chaque segment tribal représenté, possède un chef-prêtre dit tondji manu bel, littéralement: "sage - ancêtres - grand". Dans le village de Ngoutchoumi, il y aura donc deux tondji manu bel, c'est à dire qu'en une même communauté villageoise, deux personnages y ont des allures de chef parce qu'ils sont issus de "tribus" différentes.

Le tondji manu bel de la tribu la plus anciennement en place (la banta Ni Hou) porte le titre de wuno li, qu'on a traduit par "maître de la terre". Celui de la tribu la plus valorisée du point de vue historique - la tribu conquérante (la banta Tsalo) celui de wuno bôli, "chef de guerre". Localement les Bant Tshalo n'ont jamais eu de maître de la terre, puisqu'en fait ce sont des "étrangers" dont les ancêtres n'ont pas été en contact avec les génies du lieu qui, suivant le mythe fondamental, sont les premiers occupants et propriétaires d'une terre dont les hommes ne sont qu'usufruitiers. Ainsi, bien souvent, dans la plupart des cas, le chef politique n'est-il pas qualifié de maître de la terre et vice-versa. Le wuno bôli, plus simplement appelé wuno tout court, ne se pare jamais lui-même de ce titre. Il s'intitule pourtant "le fils du fils des fils de tous les chefs", formule qui fait montre d'une certaine largeur de vue dans le principe de la légitimité, tout en affirmant avec orgueil un état censé être reconnu par tous.

On pourrait penser, à ce niveau, qu'il y a, au sein du village, séparation entre le religieux et le politique. Il n'en est rien. Si le maître de la terre, de par son origine, a le pouvoir de converser avec les génies, avec les ancêtres les plus lointainement dans le temps autochtones, sa fonction, avant tout sacerdotale, est un héritage humain, tandis que celle du wuno, laïque en apparence, découle d'une grande sacralité puisqu'elle a été voulue par Dieu, ce que l'intéressé rappelle parfois avec vigueur.

Il est bon de souligner ici que lorsqu'il interroge

ses propres ancêtres, il interroge des ancêtres chefs et demeurés tels dans l'au-delà. Contrevenir à ses décisions revient à se mettre en défaut vis-à-vis de ces personnages surnaturels particulièrement susceptibles....

Complémentaires, wuno li et wuno bôli le sont par la nature de leurs charges et également par leur âge, le maître de la terre étant généralement un très noble vieillard dont l'approche de la mort tempère les ambitions; le wuno un homme dans la force de l'âge, comme le prouve la place qu'il occupe et qu'il doit quelque peu défendre contre un éventuel fils ou neveu toujours prêt à le remplacer.

Contrairement à ce que l'on pourrait penser, ces personnages sont très rarement en situation conflictuelle, qu'il s'agisse de Ngoutchoumi ou des autres villages fali. Par contre les relations sont souvent beaucoup plus tendues avec un troisième personnage, plus ambigu et plus inquiétant, le un lóló, chef des jeunes gens.

Celui-ci, élu de manière préférentielle dans le clan du wuno, est en général un de ses fils ou un de ses neveux. Il regroupe sous son autorité toute la jeunesse de la communauté, depuis le premier bashta, cérémonie préinitiatique de mort vécue, vers l'âge de sept ans à huit ans, jusqu'à la naissance d'un premier enfant après mariage, ce qui peut concerner des adultes de l'ordre de trente à trente-cinq ans. Il n'est pas rare qu'à la mort du wuno il s'empare du pouvoir en éliminant un aîné, soit par des artifices "légaux", soit, jadis, par des moyens plus discutables...

Ainsi pour le seul village de Ngoutchoumi, si nous établissons un décompte de ceux qui, pour des raisons "quelconques" qu'ignore toujours l'observateur superficiel, peuvent se prétendre, avec quelque raison, chef de quelque chose, on trouve: 25 tondji manu, 1 maître de la terre, 1 wuno bôli, 1 un lolo, soit 28 chefs; sans compter le chef de "village", le président local de l'Union Camerounaise et tous les "titrés", à l'imitation des Peuls, c'est-à-dire, tous les membres des lignages aînés des clans nobles des deux tribus, soit environ cinquante personnes.

Les Fali ont soigneusement entretenu cette confusion en vertu d'un adage assez sage: "wuno o sumtba, uno bolowba", "quand on ne connaît pas le chef, on ne peut l'abattre".

FORMES ET LIMITES DE LA COHESION POLITIQUE

S'il n'est guère possible de suivre Passarge et Rathjens qui, dans le D.K.L., émettent l'hypothèse que les Fali auraient pu constituer un royaume, quelques données historiques relativement faciles à vérifier, montrent qu'ils ont eu, à certains moments, un pouvoir centralisé, au moins à l'échelon de tout un groupement, c'est-à-dire 15 à 20 villages. Il n'est même pas impossible qu'il se soit étendu épisodiquement sur tout l'ensemble fali.

Un exemple, celui du Tinguelin peut-être à cet égard, assez significatif.

A l'aube de l'indépendance, les Fali du Tinguelin représentaient 6 000 à 7 000 individus répartis entre 14 vil-

lages. L'un, Ram, comptait à lui seul la moitié de la population. Les membres du même clan Kumbandji détenaient le pouvoir traditionnel dans trois villages : Ram, Banay et Ngoutchoumi, et chacun d'entre eux exerçait une sorte d'influence de suzeraineté sur les plus proches :

Banay	: Shéri, Béri, Gouloungou, Sonayo;
Ngoutchoumi	: Pamtshi, Puri;
Ram	: Ndoudja, Tinguélin, Boulgou.

D'après la tradition orale des Tshalo, lorsque ceux-ci se furent installés dans le pays, leur chef, Mango, se fixa à Ram et envoya ses frères ou ses fils aux deux limites menacées du territoire, Ngoutchoumi au nord, Banay au sud. En réalité, les wuno de ces deux villages n'étaient que les représentants du wuno bel du grand chef de Ram. La situation était semblable sur le territoire du Kangou, et vraisemblablement identique au Peské Bori et au Bossoum.

C'est l'administration coloniale qui a voulu voir dans chaque village une entité définie. Par manque d'informations, elle a éliminé dès l'abord la possibilité d'existence d'organisations structurées au-delà des familles étendues, des "lignages" ou des "phratries". En conséquence, afin d'établir ou de renforcer l'autorité d'un responsable à l'échelon de groupes et d'étendues territoriales plus vastes, elle systématisa la reconnaissance des chefs de village obtenant parfois des effets contraires au but recherché. La nomination - après élection - d'un chef administratif pouvait s'accorder avec la réalité traditionnelle: véritable wuno d'une véritable fraction politique et exerçant sa responsabilité sur la non moins véritable et intégrale territorialité du groupe considéré. Malheureusement elle a aussi favorisé plus ou moins inconsciemment d'ailleurs la fragmentation d'ensembles plus vastes. Composites et néanmoins unitaires ils étaient difficiles à appréhender en raison du caractère éminemment transitoire de leur affirmation concrète, liée à des exigences factuelles. Ainsi, dans des cas très graves il est arrivé que de nombreux villages se soient regroupés sous l'autorité d'un chef unique, les autres chefs admettant sa suzeraineté nominale, sans engager plus avant le devenir de leurs prérogatives personnelles. Le danger étant écarté, les vassaux d'un temps reprenaient leur indépendance. Plus par reconnaissance que par signe d'allégeance, ils ne se manifestaient à l'égard de ce suzerain transitoire qu'en lui adressant au début de la saison sèche de menus cadeaux tels que oeufs et plus rarement poulets. Très volontairement l'oubli se faisait vite, sinon dans les esprits du moins dans les apparences. Pourtant à un autre échelon, au niveau des chefs des jeunes gens - dont nous évoquerons plus loin la personnalité - il demeurait une trace de cette sorte d'hommage sous la forme plus cérémonielle d'un don de pagne brodé dit, pohta wuno polo qui disparaissait à la mort du personnage auquel il était attaché. Les chefs

"délégués" n'exerçaient leur pouvoir qu'en temps de crise. Ils n'avaient par la suite d'autre droit de regard sur des territoires, que ceux qu'ils possédaient en propre à l'origine, c'est-à-dire avant leur reconnaissance qui n'était pas obligatoirement accompagnée d'une nomination formelle. On voit donc que si le pouvoir politique peut dépasser dans des cas d'exception le cadre d'un village il est intermittent et également fluctuant dans ses dimensions.

Certes, même lorsqu'elles sont coutumièrement référentes à un chef unique, les communautés villageoises ne sont reliées entre elles que par des liens normalement lâches. C'est là un fait, bien reconnu, mais des liens n'en existent pas moins, susceptibles de resserrer en temps opportun la trame du tissu d'alliances complexes qui soutient l'identité ethnique des Fali. Ces relations peuvent revêtir différentes formes allant des rencontres protocolaires entre chefs aux expressions plus subtiles des témoignages affectifs, en passant par le système complexe des alliances matrimoniales. Sans entrer dans le détail, quelques exemples pourront peut-être attirer l'attention sur ce sujet.

Les visites de courtoisie entre wuno de différents villages proches ou lointains sont bien moins rares qu'une simple vision extérieure ne le laisserait supposer. Il s'agit de rencontres apparemment fortuites du type : "... je passais par là...", etc. Quelques calebasses de bière de mil bues, joue contre joue, sur la même natte devant l'habitation ou à l'intérieur de la cour couverte et sans échanger d'autres propos que ceux dictés par la bien-séance, des nouvelles de la famille, des considérations sur le temps, la chasse ou les récoltes... et le visiteur s'éloigne comme il était venu.

La visite en retour fait partie des bons usages, mais elle ne doit pas être trop rapprochée, car elle pourrait alors être interprétée soit comme un acte de soumission, soit comme "le remboursement d'une dette", geste significatif d'une volonté de rupture.

Des rencontres formelles peuvent aussi avoir lieu lors des cérémonies religieuses qui accompagnent la fête des récoltes, par exemple à l'occasion d'initiations, d'enterrements, etc. Plus fréquentes et moins protocolaires sont celles qui s'effectuent au "hasard" des fêtes d'amitié (silu = bolomji), ou à l'occasion des marchés qui jouent un rôle considérable dans l'établissement et le maintien des relations extérieures.

¹ Le titre de "délégué" est utilisé par les Fali pour désigner ces chefs d'exception. Il fait référence à celui du plus haut fonctionnaire colonial dont ils aient eu une connaissance objective: le Délégué du Haut-Commissaire qui résidait à Garoua.

CHOIX ET NOMINATION DES CHEFS

Pour mieux saisir la nature des pouvoirs du wuno, la manière dont il exerce son autorité, il convient de rappeler brièvement quelles sont les modalités de l'accession à cette charge. Cette brève évocation des phases cérémonielles apparaît indispensable si l'on veut mieux cerner le double caractère du personnage qui est profane dans l'exercice de ses fonctions, sacré dans sa personne.

Le wuno est généralement un homme secret dans le sens où rien dans son comportement habituel ne le distingue de ceux qu'il ne désigne lui-même que par "mes gens" et non "mes sujets". Elu dans le clan où cette fonction est attachée, il peut être déposé et remplacé par un de ses parents ou exceptionnellement par tout autre membre d'un clan de chefs d'une tribu différente (ce qui, on s'en doute, ne se faisait pas sans effusion sanglante....).

Dans la tradition on ne le nommait jamais par son titre, mais simplement par celui de tondji, terme de respect qui s'applique indistinctement à tous les hommes. Une fois son élection acquise, après qu'elle ait été décidée à la suite d'une consultation des ancêtres par le truchement du maître de la terre, les chefs de clans venaient le saluer et lui porter de la bière de mil ainsi que les présents rituels: une chemise en coton, un pagne brodé ou non, une peau de panthère - ou à défaut de tout autre félidé - un bonnet, un manteau de coton, le tout de fabrication locale. Devant son habitation, on faisait résonner la trompe (tiémémen) réservée au seul usage des chefs tandis que les danses s'organisaient, scandées par les tambours dits "de guerre" et accompagnées à l'aide de sifflets de bois, kewal et tu hutta, des sifflets de terre, pélgam. Entre les beuveries de bière de mil, l'intéressé s'excusait, disant qu'il ne pouvait accepter un tel honneur, faisant référence à ses toujours glorieux ancêtres, oubliant de rappeler le souvenir de ceux qui l'étaient moins... Enfin, après avoir feint de se fâcher, il se retirait la nuit venue, dans sa case, tandis que les danses continuaient.

Cette humilité pourrait tromper si l'on ne savait qu'avant cette cérémonie, le même personnage avait pris lui-même le pouvoir devant les hommes, les ancêtres et Dieu.

En effet, à la mort d'un wuno, ou dans le cas plus rare d'une déposition, son successeur lors de l'enterrement bat d'abord le tambour funéraire mâle. A un moment, il s'empare du tambour femelle que certains font le simulacre d'essayer de lui ravir. Il le bat dans la position habituelle, c'est-à-dire bloqué entre les cuisses. Puis brusquement il l'élève à bout des bras au-dessus de sa tête: les danses, qui s'effectuent en cercle autour des éléments rythmiques, s'interrompent: tous les participants se mettent à terre. Tandis que les sifflets continuent la mélodie funèbre, il sort du cercle formé par les danseurs, en fait le tour de droite à gauche, puis de gauche à droite avant de regagner sa place, au centre. Alors les danses reprennent et les participants élèvent leurs arcs, les entre-choquant avec violence au-dessus de la tête du candidat.

La valeur du geste symbolique est capitale ici. Le wuno, ou celui qui prétend avoir le droit de le devenir est censé tenir son pouvoir de Faw, Dieu suprême, masculin. En élevant au-dessus de sa tête le tambour femelle, il s'empare de toute la force vitale de la communauté. Son déplacement de droite à gauche, d'est en ouest est un accompagnement du chef mort, celui de gauche à droite marque sa renaissance en la personne du prétendant.

Or, pour les Fali, les rites funéraires constituent la seule circonstance dans laquelle peuvent figurer, sous le regard de Dieu, tous les ancêtres des participants. Lorsqu'un incident ne vient perturber cette phase cérémonielle - qui n'est pas réputée sans danger pour le candidat - sa légitimité en quelque sorte de droit divin est ainsi affirmée.

Il existe bien d'autres manifestations symboliques qu'il serait trop long de développer ici.

Il n'est pas impossible que, jadis, le nouveau chef ait été tenu de montrer sa vaillance par un sacrifice humain. Il est remplacé aujourd'hui par une prouesse cynégétique, à la suite de laquelle les prétendants possibles, lors d'une fête, après avoir touché la tête du wuno avec le manche de leur poignard, le plantent violemment par trois fois dans la terre en criant:

"Kwita, Kwita, Kwita wuno di
Jouis, jouis, jouis un chef est"

Ce geste rappelle l'union divine de Faw et de la Terre de la Genèse, Ona, le nouveau chef étant, ici, assimilé à Faw pour la terre du village.

On voit donc que la prise de pouvoir s'effectue en plusieurs phases qui ont chacune une signification distincte:

- la première, profane, marque l'expression de la volonté populaire;
- la seconde, éminemment sacrée, affirme la légitimité;
- la troisième, enfin, concilie les deux caractères précédents.

Le wuno, de par cela, se trouve être détenteur d'une double légitimité religieuse et civile en raison de ses origines et de son élection. D'abord, sa descendance d'ancêtres-chefs qui s'exprime par la condition d'appartenance à un clan "noble", lui confère la légitimité religieuse; celle-ci est affirmée d'une manière ostentatoire par le rituel décrit plus haut qui consacre, en quelque sorte, son caractère "nobiliaire". Ensuite, du point de vue civil, parce qu'il a été choisi par son peuple, c'est un chef charismatique, désigné en fonction de ses qualités morales et physiques, à savoir "la vaillance, la douceur, la bonté, l'intelligence, le courage, la force et la beauté". Aux conditions religieuses s'ajoutent donc des raisons de valeur plus subjective qui laissent entrevoir l'importance que peut revêtir toute une "clientèle" qu'il a soin d'attirer et de conserver moins par des dons que par une attitude.

LES REALITES DU POUVOIR

Responsable de son peuple devant Dieu et les hommes, le wuno doit en assurer la protection, laquelle s'adresse tout à la fois aux personnes, aux biens et au territoire; mais, par jeu de réciprocité chaque individu est tenu de protéger le wuno et de préserver le pays dont celui-ci est le propriétaire éminent par droit successoral.

Ces responsabilités ont, de part et d'autre, une traduction symbolique notamment dans les circonstances du port des armes. En effet, à l'intérieur de l'espace qu'il contrôle, le wuno n'est jamais armé. Il ne l'est pas d'avantage lorsqu'il se déplace en tant que chef, mais les notables qui l'accompagnent alors, le sont, eux, très ostensiblement. Par contre, lorsqu'il intervient à l'extérieur pour la défense de "ses gens" ou pour le maintien de l'intégrité territoriale, il porte toujours son poignard.

A un autre niveau, il détient le secret de la cache de la pierre goshô, pierre polie fusiforme qui représente la terre du village, terre naturelle et terre mythique. Ce secret lui a été légué directement par son prédécesseur ou bien par l'aîné du lignage aîné du clan le plus anciennement autochtone à qui revient la fonction sacerdotale de maître de la terre. Seul le wuno a le droit de la toucher et de la transporter ailleurs si pour une raison quelconque l'abandon du terroir était décidé.

Parvenu à ce stade, on peut s'interroger sur la nature des pouvoirs du chef traditionnel fali. Comme l'ont montré les exemples précédents, ces pouvoirs découlent directement de la double légitimité religieuse et charismatique, mais cette légitimité qui confère au wuno la reconnaissance de ses droits au pouvoir lui en assigne également les limites. Ainsi comme le souligne A. Bordes¹:

- . il détient un pouvoir quasiment théocratique, mais conditionné par la croyance qu'il n'est que le porte-parole de la volonté des ancêtres;
- . il détient un pouvoir charismatique, mais conditionné par la conscience qu'il n'est que le porte-parole de la volonté de son peuple.

Il s'ensuit que la personnalité du chef correspond à deux images très différentes suivant l'éclairage que l'on donne au rôle religieux et au rôle politique. Dans le premier cas, parce qu'il est à l'interface du monde réel et du monde mythique, sa personne est sacrée. A ce titre, il est aimé, craint et révééré; il est le gardien efficace des traditions et du bon ordre social par l'exercice d'un pouvoir religieux occulte coercitif et permanent. Dans le second cas, il détient un pouvoir civil visible, qui, s'il

¹ Bordes (A.), 1978 - Pouvoirs du chef chez les Fali kiridi du Nord Cameroun - Bordeaux, Institut d'Etudes Politiques, rapport de séminaire sur l'Afrique Noire sous la direction de J.F. Médard.

demeure continu et invariable quant à sa qualité, est également fluctuant et intermittent selon les circonstances. Il y a des temps forts et des temps faibles. Les temps forts qui correspondent à la nécessaire cohésion qu'éprouve la communauté devant un danger extérieur, en appellent plus particulièrement au charisme; les temps faibles qui accompagnent les périodes de calme, sont plus référents à l'essence religieuse. "Il se peut parfois que les hommes oublient que je suis leur chef mais je suis Prince devant Dieu car Dieu l'a voulu..."

Ce qui est déjà très signifiant, à cet égard, dans la personne d'un chef de village est évidemment encore plus sensible en ce qui concerne les "délégués". L'homme "providentiel" qui peut rassembler sous sa seule autorité plusieurs villages, voir plusieurs cantons ou groupements et qui détenait un pouvoir militaire d'exception dans les temps troublés, jouit de prérogatives, lesquelles en temps normal paraîtraient exorbitantes. En réalité, ce n'est pas tant l'ampleur du pouvoir concédé qui marque le changement par rapport à une situation normale mais surtout la manière dont il est exercé par le chef "délégué". Alors que dans la vie courante, les ordres que donnent le wuno sont exprimés sous forme de conseils, ce qui d'ailleurs n'en atténue en rien la contrainte, dans ces circonstances exceptionnelles l'autorité sans partage permet au délégué d'imposer directement sa volonté d'une façon très dictatoriale. En dehors de ces périodes d'expression de pouvoir positif, le chef demeure dans l'ombre, ce qui ne veut pas dire qu'il soit inexistant. Il se fait modeste discret... mais sans jamais oublier qu'il est "autre": "Je ne commande pas. J'attends qu'on m'obéisse... Je suis le chef parce que je suis le chef...". Cette formule due au Wuno Tshalo de Ngoutchoumi résume, en un style lapidaire, la conception qu'il a de sa tâche et de sa personnalité.

Si, comme l'affirme M. Weber repris par J. Maquet¹ "le pouvoir est la probabilité de réaliser ce qu'on veut en dépit des résistances", le chef falé, même dans les phases les plus atténuées de ses fonctions, en demeure absolument le détenteur. En fait, il ne cesse jamais de posséder ce qui constitue les éléments fondamentaux de cette probabilité, à savoir des moyens coercitifs, la protection, la prééminence, des moyens privatifs sur la vie, les biens, la liberté, la dignité et la sécurité de ses sujets. Contrevenir à ses volontés entraîne presque toujours ce que par euphémisme on pourrait appeler "des ennuis". Ils vont de la vindicte publique au bannissement en passant par quelques sévices corporels ou matériels que, dans ces derniers cas, une main anonyme peut provoquer au "nom de la providence". Dans les circonstances graves s'ajoute l'action de la société secrète Niakt Kolshondba ("ce dont on ne parle pas actuellement"), instance de répression dont

¹ Maquet (J.), 1971 - Pouvoir et société en Afrique. Paris, éd. Hachette coll. L'Univers des Connaissances, 256 p.

les membres sont évidemment des fidèles, n'agissant que la nuit lorsqu'il n'y a pas de lune, le corps huilé, les reins ceints d'une peau de chèvre teintée en noir, le visage maculé de kaolin. Leurs expéditions punitives aboutissaient à la mutilation ou à la mort de la victime (8:23).

Le wuno n'est donc pas le personnage falot qu'un maintien modeste et qu'une personnalité traditionnellement fuyante pourraient laisser supposer. Sous un masque d'indifférence et de bonhomie, il dissimule souvent l'orgueil de sa condition - que parfois des gestes ou des propos peuvent trahir. Sa présence se profile derrière tous les grands actes de la vie sociale, elle confère aux mariages, aux divorces et aux divers contrats, le caractère officiel qui les rend valables pour tous. Pourtant, s'il lui arrive d'arbitrer les litiges qui touchent aux droits sur les terres cultivables, il ne joue aucun rôle dans la répartition de celles-ci. D'autre part, son pouvoir économique - et là n'est pas la moindre originalité de son état - est inexistant. Il ne prélève pas d'impôt personnel et ne peut confisquer de biens à son bénéficiaire. Ses seuls avantages économiques résident dans les dons qui lui sont attribués sous forme de gibiers, de bière de mil, de menus objets et surtout de travail et de services sur ses terres et dans son habitation. Lors des rassemblements d'amis ou de voisins ("surga") qui se constituent saisonnièrement pour aider aux grands travaux agricoles ou domestiques (constructions), le wuno aura, selon les cas, entre 150 et 200 participants (ou plus) alors qu'un simple particulier ne regroupera tout au plus que 10 à 15 personnes. Ces rassemblements contribuent-ils à accroître la fortune personnelle du chef? En fait, il n'en est rien, car le wuno est tenu de donner des cadeaux proportionnels au nombre de participants et de distribuer nourriture et bière de mil en quantité beaucoup plus importante que les autres. Il est significatif que le chef travaille lui-même directement lors de ces séances collectives, et en cela il se différencie radicalement de son homologue peul; cependant ce travail du chef entre paradoxalement dans l'ostentatoire car il est extrêmement rare qu'il accomplisse un travail jusqu'au bout... aidé qu'il est par les personnes présentes ou par des serviteurs. En effet, ses origines aristocratiques jointes à sa position du moment, font qu'il dispose de nombreux soyo, descendants de captifs de guerre ou d'esclaves achetés par ses ancêtres. Certains peuvent vivre à demeure où ils constituent une domesticité si parfaitement intégrée qu'elle se confond, de l'extérieur, avec la famille nucléaire proprement dite. Les autres, qui par leur éloignement paraissent plus libres, sont en réalité "corvéables à merci"; ils obéissent comme on dit au doigt et à l'oeil et leur efficacité témoigne de leur attachement réel à la personne d'un maître qui est aussi leur protecteur. Ils ne sont nullement comparables à la masse servile que l'on voit évoluer dans le sillage des potentats musulmans voisins, car leur condition n'a rien d'avillissant puisqu'avec les plus grands notables, ils constituent la garde personnelle du wuno.

L'ENTOURAGE DU CHEF

Les dignitaires, quant à eux, peuvent être rangés en trois catégories:

- les favoris - confidents - conseillers
- les messagers
- le chef des jeunes gens

Les favoris, bolom, sont plus ou moins nombreux et ils n'ont pas d'attribution bien définie. Ils peuvent parfois constituer une sorte de cour dans les villages où l'influence peule a quelque peu pénétré. Plus sérieux et d'origine plus traditionnelle est le kaway wuno, "petit frère" du chef. Issu du clan du maître de la terre, il remplit des fonctions de page et d'une manière plus habituelle celle de responsable des serviteurs. De par l'exercice de sa charge, il possède des droits particuliers tels que ceux de pénétrer dans l'habitation du chef sans autorisation préalable, de partager ses repas sans y être invité, de s'occuper de ses enfants et même de se mêler des rapports conjugaux avec "plus de liberté que ne peut le faire un frère affectionné". Intime du wuno, il est aussi son garde du corps. Mais là ne se limite pas son importance et le personnage prend réellement toute sa dimension en regard des données circonstancielles de l'enjeu politique. Certes, il ne lui est pas permis en temps normal de donner des ordres aux "hommes libres", pourtant, malgré cela, "il parle comme le chef", à tel point qu'il en vient parfois à se substituer à lui dans ce qu'on pourrait appeler l'expédition des affaires courantes. En réalité ses actions sont toujours fort bien contrôlées; le laxisme apparent est un des éléments majeurs de l'exercice du pouvoir du wuno et les abus d'autorité que le kaway wuno ne manque pas de commettre dans l'enthousiasme du commandement, les conflits qui ne tardent pas à l'opposer aux autres dignitaires - en particulier le chef des jeunes gens - ternissent son image et, par contre coup, valorisent celle du chef. Ce jeu du chat et de la souris ne dépend pas de la nature psychologique des protagonistes; il entre dans la stratégie du pouvoir en étant l'exemple de ce qui pourrait advenir sous un autre gouvernement, exemple par ailleurs sans grand danger pour le wuno puisque de par sa naissance "l'apprenti sorcier" ne peut jamais dépasser le maître. Ce jeu est subtil et il convient d'en nuancer les effets et de bien en fixer les limites car le wuno est comptable des actes de son favori. Ces exercices ne sont d'ailleurs pas seulement effectués dans la perspective que nous venons d'analyser, ils constituent aussi un apprentissage concret aux plus hautes responsabilités que le kay wuno peut être amené à exercer. En effet, en cas de décès du chef et si pour des raisons d'âge ou de conflit entre prétendants la succession est momentanément impossible, il assure l'intérim en exerçant une forme de régence. Détenteur d'une partie des pouvoirs civils en vertu de son extraction et de sa charge, il ne peut en principe devenir wuno... ce qui rassure quelque fois à tort car il peut éventuellement faire durer l'intérim en s'appuyant sur les autorités administratives!

Des messagers (ni otuo) entourent également le chef, mais seul le premier d'entre eux qui peut représenter celui-ci en dehors du village dans un rôle d'ambassadeur jouit d'un prestige certain. C'est un homme de confiance, issu d'un clan d'hommes libres, et choisi en raison de son intelligence politique, de son honnêteté et de sa fidélité, quand il se rend chez un autre chef porteur de la lance qui habituellement est conservée à l'intérieur de l'habitation du wuno, alors "sa parole est de vérité". Les autres messagers, dont le nombre peut varier de un à trois, sont commis à des tâches de moindre responsabilité: ils transmettent les ordres et accompagnent le chef dans ses déplacements officiels. Nommés par ce dernier, ils peuvent être révoqués et remplacés par lui sans autre cérémonie.

LE CHEF DES JEUNES GENS

Ces dignitaires, kaway wuno et ni otu, constituent ce qu'on pourrait appeler la maison civile du chef; il peut la modifier quant à sa composition et à son importance numérique; elle lui est entièrement soumise. La "maison militaire" pour conserver cette image, est d'une nature toute autre. Elle comprend le maître de la chasse, tondji baw, le maître de la flèche, tondji dobo - d'une existence toute épisodique - mais surtout, elle est dominée par le chef des jeunes gens, le wuno lolo, parent du wuno régnant, nécessairement plus jeune que lui et souvent issu du même lignage. C'est un personnage inquiétant, plein d'ambiguïté.

CHOIX

Son choix se fait par élection et, à cet effet, les aînés des lignages des clans se rendent chez le futur chef. Celui-ci les reçoit devant son habitation, vêtu de son plus mauvais pagne en signe d'humilité. L'ancien chef des jeunes lorsqu'il est présent, formule alors le souhait d'être remplacé car un chef des jeunes gens ne peut occuper cette charge que jusqu'à 40 ans au maximum (habituellement il s'en démet vers 30 ans) - jadis, il prenait alors le titre de wuno voli que lui abandonnait son aîné au pouvoir. Le nouvel élu refuse mollement sans cacher les signes de sa satisfaction. Il offre alors du vin de mil et pendant que s'effectuent les libations, il ramasse, comme par inadvertance, le bâton que l'un des assistants a posé près de lui. Aussitôt, ceux qui feignent de représenter l'opposition tentent de lui arracher des mains. Il se contente de résister en regardant son "adversaire" dans les yeux. Sans qu'un seul mot inutile ait été prononcé, le nouveau chef reçoit de son prédécesseur ou du porte-parole des jeunes gens, un manteau de coton blanc, présent qui concrétise sa reconnaissance.

POUVOIRS

Certes, de par sa qualité, le wuno a autorité sur lui comme il l'a également en tant que parent par droit d'aïnesse; malgré cela, le wuno lolo bénéficie d'une assez large indépendance car, élu par les jeunes gens, ou plus exactement par ceux qui constituaient jadis la classe des guerriers, il ne peut être directement déposé que par eux. Bien entendu, en cas de mésentente grave, le wuno peut pousser à sa destitution mais il prend en retour le risque de se faire chasser par un cadet ambitieux! Dans la plupart des cas, le conflit est évité et le wuno lolo seconde son aîné pour tout ce qui concerne les enfants et les adolescents. Il a la charge de tempérer leurs ardeurs belliqueuses ou amoureuses dans tout ce qu'elles peuvent revêtir d'excessif. S'il défend leurs intérêts devant quelques vieillards irascibles, il n'hésite pas, quand le besoin s'en fait sentir, à user de châtiments corporels appliqués avec la plus grande rigueur. Disciple attentif du wuno - auquel il doit en principe succéder - il s'initie à son contact aux fines-esses du jeu politique. Jusqu'en 1965 environ, quand le costume traditionnel était encore de mise, les chefs des jeunes gens se distinguaient par l'élégance de leur tenue: corps huilé, peau teintée en rouge sombre, cheveux enrobés dans des boulettes d'argile, bras ornés de bracelets de laiton, colliers de perles rouges et jaunes en sautoir sur le torse, ceints d'un pagne brodé de couleurs vives, manteau de coton blanc négligemment jeté sur l'épaule gauche, ils avaient assurément fière allure. Lors des cérémonies, ils exhibaient des armes (casse-tête de bois, poignard, arc et carquois, et portaient une couronne de vannerie ornée de brins de lauriers de couleur et garnie d'une ou trois plumes blanches; pendue à leur épaule gauche, une peau de serval témoignait de leur rang. Parés du nom peul de yérima, ils aimaient s'entourer de familiers auxquels ils distribuaient des titres à la manière des Fulbé ou des Hausa (djauro, sarké fada, maïgida, etc...) et leur habitation fréquentée par une jeunesse souvent bruyante retentissait de chants. Quel contraste avec les véritables wuno, amis de l'ombre! Mais aussi que d'humilité en leur présence dans la manière de saluer et de partager la nourriture! Instrument actif du chef, le wuno lolo était avant tout le trait d'union entre la jeunesse et les adultes de la communauté. Actuellement, ces chefs des jeunes n'ont plus guère de pouvoir s'ils ne sont pas intégrés dans les structures du parti politique, l'Union Nationale Camerounaise, ou bien vassalisés par un lamido voisin.

Au terme de cette analyse, il convient d'avancer que les structures assurément fort complexes du système politique fali dont on peut admirer l'équilibre, paraissent être l'héritage d'organisations anciennes plus vastes que celles qui existent présentement. Peut-être n'est-il pas impossible que les ancêtres de ceux que l'on nomme de nos jours les Fali, aient pu constituer par le passé des ensembles bien définis et plus ou moins fédérés à l'image des chefferies mbum de l'Adamaoua. Les différents modes d'actions politiques que nous avons évoquées à travers les personnages éminents de la société fali, montrent bien, comme le déclare J. Lombard¹ au sujet des sociétés dites "acéphales", que même s'il règne au départ un très grand égalitarisme, tous les mécanismes, tous les stratagèmes du pouvoir existent. A la veille de l'Indépendance, le pouvoir des chefs traditionnels était suffisamment fort dans les cantons de Ram, de Banay, de Ngoutchoumi, de Ndoudja, de Toro et de Ndjallou (Kangou), pour qu'on puisse parler de véritables principautés dont l'occultation par les chefs nommés administrativement et soumis aux Peuls, ne peuvent faire oublier l'importance. La chefferie fali, n'est pas, en effet, sans nous faire penser au "principat civil" décrit par Machiavel². Dans ce système les pouvoirs attribués au Prince sont en relation directe avec l'obligation de leur existence. En conséquence, la société, même si "elle a pour idéal le refus du pouvoir des chefs" accepte de conférer le pouvoir politique à un individu lequel exerce un commandement en vue d'assurer la protection des populations. Mais que cette autorité prenne une allure tyrannique et le peuple refuse d'obéir; qu'elle allie à l'expression des droits, la juste notion des devoirs et le Prince est alors révééré. Il en était ainsi chez les Fali, dans un passé pas si lointain...

Dans cette étude succincte, il n'a point été tenu compte des transformations qu'a subi ce système depuis l'Indépendance. Disons simplement que quelques wuno ont encore un pouvoir administratif reconnu sous la tutelle des lamibé. Les autres, plutôt que de se parer ridiculement des vains oripeaux d'une responsabilité dérisoire, sont rentrés dans le rang. Ils n'en exercent pas moins une profonde influence sur ce peuple qu'ils disent leur et auquel ils se sentent toujours liés par les devoirs qui leur ont été impartis de par - croient-ils - une volonté divine. Qu'advient-il d'eux dans le futur? Sont-ils condamnés à disparaître? Cela n'est pas certain. Peut-être cette aristocratie de devoir formera-t-elle demain une "bourgeoisie"... évidemment moins désintéressée... En tout cas, il lui reste un outil qu'elle n'a pas su encore utiliser pour exercer ses mérites: l'école. Il serait dommage que ceux qui servaient si bien un peuple ne puissent un jour aussi bien servir l'Etat.

¹ Lombard (J.), 1967 - Autorités traditionnelles et pouvoirs européens en Afrique noire, le déclin d'une aristocratie sous le régime colonial. Paris, éd. A. Colin, 292 p.

² Machiavel - Le Prince, ch. 9.

conclusion

C. DIKOUME, Président de séance:

Je vais demander au Professeur Lombard de nous dégager, de l'ensemble des communications et des débats quelques idées d'ordre général, quelques réflexions pour orienter nos recherches actuelles. Je donnerai ensuite la parole au Directeur de l'Institut des Sciences Humaines pour le mot de clôture de cette journée scientifique.

J. LOMBARD:

Je crois que cette journée a été pleine d'instructions pour nous. D'abord parce qu'elle nous a permis de nous connaître et, pour certains, d'ébaucher des rapprochements scientifiques plus étroits.

Je pense que sur le plan scientifique, elle a été intéressante parce que, non seulement elle situe un type d'organisation socio-politique qu'on appelle encore à tort ou à raison - "les sociétés acéphales" -, mais aussi parce que les sociétés que nous avons étudiées se trouvent toutes dans cette région du sud du Cameroun marquée, avec des différences selon les lieux, par ce grand mouvement migratoire qui est véritablement, pour moi, le dénominateur commun qui pourrait unifier à travers leur diversité, toutes ces sociétés.

Je crois que nous sommes en présence de sociétés qui ont été extrêmement fluides, qui donc n'ont pas eu le temps de cristalliser leurs institutions politiques et, de ce fait, qui sont très difficiles à analyser. C'est véritablement un problème et il y aurait peut-être une orientation de recherche dans ce sens pour essayer d'appréhender ce que sont ces sociétés naguère en perpétuel état migratoire. On sait ce qu'il en est pour les peuples nomades depuis les travaux de Marguerite Dupire; ces nomades qui avaient tendance aussi à reproduire leurs structures sociales et politiques.

Pour les systèmes moins connus de cette région, je crois qu'il serait souhaitable d'approfondir la recherche dans le sens que nous avons développé tout à l'heure.

Qu'est-ce qui est véritablement du ressort des institutions familiales? Qu'est-ce qui déjà commence à dépasser ce qui est strictement familial et qui intéresse le groupement territorial comme on vient de le voir pour les Banyang, et peut-être comme c'était en passe de le devenir pour les Elog Mpoou? Peut-être faudrait-il travailler dans cette direction?

Il y a en outre une distinction à établir entre ces sociétés; les sociétés du nord-ouest du Cameroun où les structures étaient apparemment stables et les systèmes du sud du Cameroun qui se rapprochaient davantage des Fang étudiés par G. Balandier, où l'itinérance et la mobilité étaient plus grandes.

Ce que j'ai oublié de dire en introduction ce matin c'est que le Cameroun a la chance d'être un pays qui est maintenant bien étudié. Des chercheurs de toute nationalité y ont travaillé, et on attend le compte-rendu du séminaire ethno-historique que C. Tardits a organisé en 1973 et que le C.N.R.S. doit publier¹.

Un voeu pour terminer: je vous encourage à continuer ainsi. Personnellement j'ai été vivement intéressé par cette journée et je crois qu'il faut renouveler ces contacts pour une meilleure connaissance de nos travaux réciproques.

S. NDOUMBE MANGA :

Ces paroles qui s'adressent à nous tous, nous encourageant effectivement à continuer.

Il nous faut d'abord remercier sincèrement le Professeur Lombard d'être resté avec nous durant toute cette journée, et de nous avoir assisté dans ce rapprochement entre l'ONAREST et l'Université de Yaoundé, en particulier entre l'Institut des Sciences Humaines et le Département de Sociologie.

Ainsi que je l'ai déjà dit ce matin, de telles rencontres vont se reproduire; et je peux déjà vous assurer que les résultats de cette journée seront concrétisés par une publication².

¹ Colloque International du C.N.R.S. : Contribution de l'ethnologie à l'histoire des civilisations du Cameroun, Paris.

² L'actuel ouvrage reprend le compte-rendu de cette journée qui a été publié sous une forme multigraphiée par les soins de l'Institut des Sciences Humaines dans la collection Travaux et Documents n° 23, Yaoundé, 1978.

table des matières

SOMMAIRE	3
PREFACE	5
LISTE DES PARTICIPANTS	13
ALLOCUTIONS INAUGURALES	19
Allocution du Directeur-Adjoint de l'Institut des Sciences Humaines, S. NDOUMBE-MANGA	21
Allocution du Vice-Doyen de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Yaoundé, Jean MFOULOU	23
Allocution du Professeur Jacques LOMBARD	25
Allocution de Pierre TITI NWEL	27
COMMUNICATIONS SCIENTIFIQUES ET DEBATS	29
Pot de terre contre pot de fer, Jean-Claude BARBIER	31
A la recherche d'interlocuteurs chez les Maka du Sud-Est Cameroun, Jacqueline MOUTOME EKAMBI	71
Mbombok à la tête du lignage Basaa, Pierre TITI NWEL	91
Meta political system, Paul NCHOJI NKWI	117
Organisation du pouvoir politique chez les Banyang, d'après Malcom RUEL : Leopards and Leaders, Bernard DELPECH	129
Chefs fali du Cameroun septentrional, J.G. GAUTHIER	145
CONCLUSION	165
TABLE DES MATIERES	169

OFFICE DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
ET TECHNIQUE OUTRE-MER

Direction Générale :

24, rue Bayard - 75008 PARIS

Service des Publications

70-74, route d'Aulnay - 93140 BONDY

O.R.S.T.O.M. Éditeur
Dépôt légal : 1^e trim. 1982
I.S.B.N. : 2-7099-0615-5
Imp. S.S.C.