

## *chefs Fali du Cameroun septentrional*

J.G. GAUTHIER<sup>1</sup>  
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<sup>e</sup> 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.

---

<sup>1</sup> 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<sup>er</sup> 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.

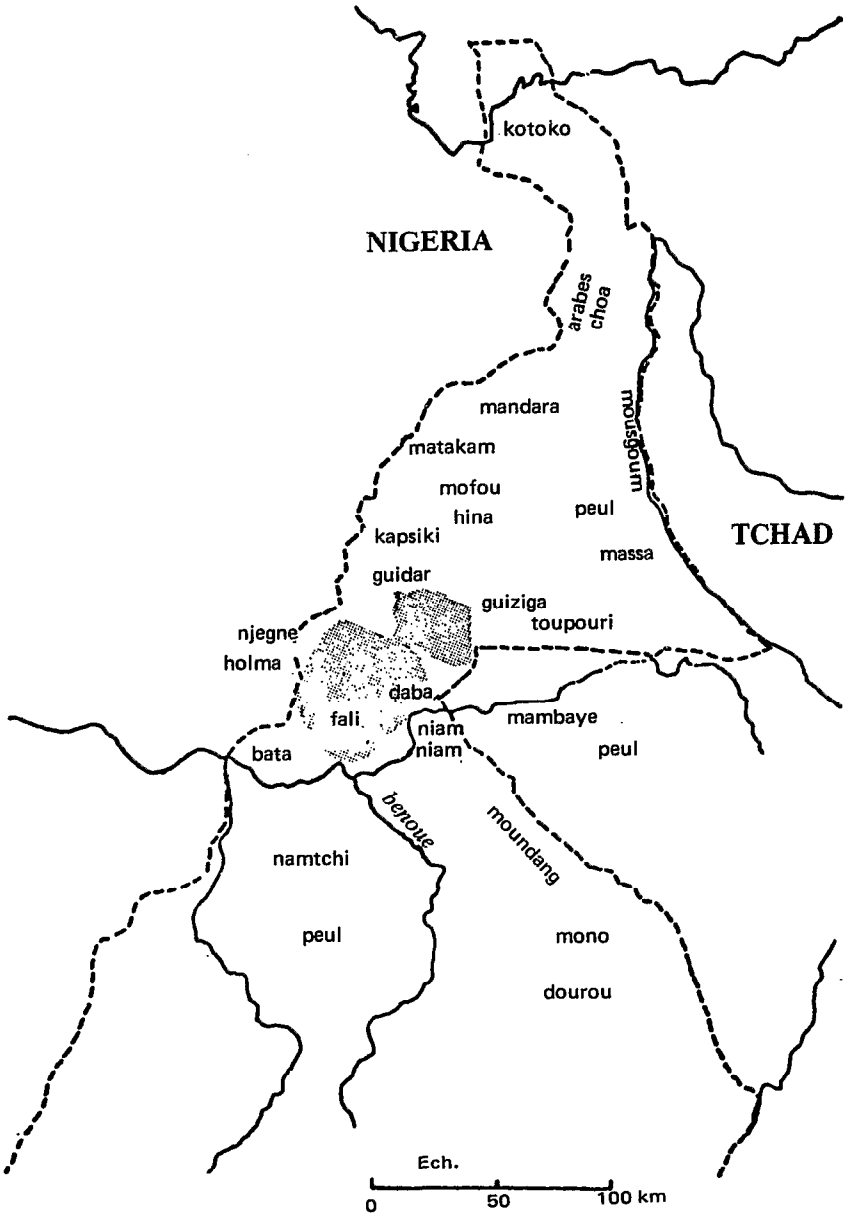
Historiens, ethnologues se sont longtemps laissés abuser: par exemple, Urvoy<sup>1</sup> pense qu'il s'agirait "de semis inorganisés et flottants de communautés paysannes dont les cultures sentent et réagissent isolément". Deschamps<sup>2</sup> parle, "d'anarchies", de "familles formant des souches égalitaires, sans commandement politique central, obéissant seulement à des coutumes sanctionnées religieusement ou moralement sans contrainte matérielle". Lestringant<sup>3</sup>, 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. Eldridge<sup>4</sup> qui lui n'hésite pas à parler d'Etats, de royaumes ou de confédérations, on voit que les opinions sont fortement partagées...

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

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

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

<sup>4</sup> 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)<sup>1</sup> occupent dans le département de la Bénoué, au nord de Garoua, les massifs montagneux et les plateaux du Tinguelin, du Kangou, du Pes-ké-Bori et du Bossoum.

En 1851, H. Barth<sup>2</sup> les signalait entre le cours supérieur de la Bénoué et le Baguirmi. J.P. Lebeuf<sup>3</sup> pense qu'ils sont pour la plupart originaires du Kebbi, d'où ils auraient été chassés à la fin du XV<sup>e</sup> siècle ou au début du XVI<sup>e</sup>? Pour M. Eldridge, certains pourraient s'apparenter aux éléments de peuples qui antérieurement au mouvement expansionniste bata du XVIII<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> 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.

<sup>1</sup> 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.

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

<sup>3</sup> 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<sup>e</sup> 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.



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<sup>e</sup> 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.

---

<sup>1</sup> 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. Bordes<sup>1</sup>:

- . 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

---

<sup>1</sup> 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. Maquet<sup>1</sup> "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

<sup>1</sup> 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 - confidentes - 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. Lombard<sup>1</sup> 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 Machiavel<sup>2</sup>. 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.

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> Machiavel - Le Prince, ch. 9.