

**REVUE INTERNATIONALE DES SCIENCES  
HUMAINES ET SOCIALES (RISHS)  
INTERNATIONAL REVIEW OF HUMAN AND  
SOCIAL SCIENCES (IRHSS)  
VOLUME 9, NUMÉRO 9, AVRIL 2022**



*Sciences humaines et sociales*

NUMÉRO COORDONNÉ PAR

**ALBERT JIOTSA**

**SALIOU ABBA**

DÉPARTEMENT DES ÉTUDES SUR LES ARTS, RELIGIONS ET CIVILISATIONS

**Gouvernance et préservation de la  
cohésion sociale dans les aires culturelles  
du Cameroun**



Ministère de la recherche  
scientifique et de l'innovation

ISSN (Version imprimée) : 1966-5199  
ISSN (Version électronique) : 2664-732X



Centre national d'éducation

**REVUE INTERNATIONALE DES SCIENCES  
HUMAINES ET SOCIALES (RISHS)  
INTERNATIONAL REVIEW OF HUMAN AND  
SOCIAL SCIENCES (IRHSS)  
VOLUME 9, NUMÉRO 9, AVRIL 2022**



NUMÉRO COORDONNÉ PAR  
**ALBERT JIOTSA**  
**SALIOU ABBA**

DÉPARTEMENT DES ÉTUDES SUR LES ARTS, RELIGIONS ET CIVILISATIONS

## **Gouvernance et préservation de la cohésion sociale dans les aires culturelles du Cameroun**



Ministère de la recherche  
scientifique et de l'innovation

ISSN (Version imprimée) : 1966-5199  
ISSN (Version électronique) : 2664-732X



Centre national d'éducation

Gouvernance et préservation  
de la cohésion sociale dans  
les aires culturelles du  
Cameroun

RISHS N° 9, avril 2022

*Directeur de publication :*

**MFORTEH Stephen AMBE**, Professeur/Université de Yaoundé I/Chef du Centre national d'éducation (Cameroun).

*Comité éditorial :*

**Albert JIOTSA**

**Saliou ABBA**

Département des Études sur les Arts, Religions et Civilisations (DEARC)  
Laboratoire d'Histoire de l'Humanité et Mutations du Monde Contemporain (L2H2MC)

*Comité scientifique :*

**Stephen Ambe FORTEH**, Professeur, Chef du CNE, MINRESI

**Gilbert Lamblin TAGUEM FAH**, Professeur, Université de Ngaoundéré

**Samuel EFOUA MBOZO'O**, Professeur, Université de Yaoundé 1

**André TASSOU**, Professeur, Université de Yaoundé 1

**Nathan ONANA NOAH**, Maître de conférences, Université de Maroua

**Alexis TAGUE KAKEU**, Maître de conférences, Université de Yaoundé 1

**Faustin KENNE**, Maître de conférences, Université de Yaoundé 1

**Zacharie SAHA**, Maître de conférences, Université de Dschang

**Carole Valérie NOUZI KEMKENG**, Maître de recherche, CNE, MINRESI

**Serge Frédéric MBOUMEGNE NDZESSEU**, Maître de Recherche, CNE, MINRESI

**Raphaël BATENGUENE ASSIL**, Maître de conférences, Université de Douala

**Albert JIOTSA**, Maître de recherche, CNE, MINRESI

**Martial JEUGUE DOUNGUE**, Maître de Recherche, CNE, MINRESI

**Williams POKAM KAMDEM**, Maître de Conférences, Université de Dschang

*Comité de lecture :*

**Rodrigue KEPGANG** (Université de Maroua) ; José Donadoni **MANGA KALNIGA** (CNE-MINRESI) ; **Gaston BESSALA** (CNE-MINRESI) ; **Raoul EHODE** (CNE-MINRESI) ; **ABOUBAKAR ADAMOU**(CNE-MINRESI) ; **Florence KWANYE KWADA** (CNE-MINRESI) ; **Reine FOSSO SIMUN** (CNE-MINRESI) ; **Terence KIWOH** (Université de Buéa) ; **Saliou ABBA** (CNE-MINRESI) ; **TEGUIA BOGNY** (CNE-MINRESI) ; **Timothy Musima OKIA** (CNE-MINRESI); **Nicolas OWONA NDOUNDA** (CNE-MINRESI) ; **Fernand ATEBA OSSENDE** (CNE-MINRESI).

## SOMMAIRE

SOMMAIRE .....	1
ÉDITORIAL	
par Mforteh Stephen Ambe .....	3
Introduction générale	
<b>Albert Jiotsa et Saliou Abba</b> .....	4
<b>Première partie : Gouvernance locale et stabilité des institutions socio-traditionnelles</b> .....	11
Le développement local : stratégie d'urgence de développement ou arrimage au système de modernisation de l'État au Cameroun?	
Par Nathan Onana Noah .....	12
Comités de développement, développement local et stabilité des institutions socio-culturelles dans le Diamaré	
par Yadjì Mama.....	26
Gouvernance partagée, multiculturalisme et consociation. Institutionnalisation des structures politiques de la cohésion sociale au Cameroun	
Par Nicolas Serge Ndock,.....	53
Traditional democratic “states” (babungo and ide): lessons for governance, political stability and peace in Cameroon	
Par Godwill Kungso Ndzofoa Eno .....	88
Engagement politique des autorités traditionnelles. Enjeux et défis pour la cohésion sociale au Cameroun	
Par Aboubakar Adamou .....	112
La gouvernance locale et la pérennisation de la cohésion sociale au Cameroun à l'aune de la mondialisation	
Par Metsena Ndjavoua.....	139

<b>Deuxième partie : Dynamique socioculturelle et construction de l'identité nationale en contexte multiculturel .....</b>	<b>165</b>
L'interculturalité, gage de la cohésion sociale en milieu socio-éducatif : le cas de la <i>Menoua</i> (Ouest-Cameroun) Par Irène Guewou et Albert Jiotsa.....	<b>165</b>
L'interaction culturelle et la construction de l'identité camerounaise : l'apport des arts du spectacle vivant Par Ibrahim Aliloulay MOUNGANDE.....	<b>179</b>
La contribution des radios communautaires dans le processus de construction du vivre-ensemble au Cameroun : L'expérience de la Radio Communautaire de Bafoussam II (RC-BAFII) Par Fokou Nagoloum Céline et Tagne Troie Thiery .....	<b>196</b>
Terminologies stigmatisantes des aires “dites” culturelles : crime perpétuel contre la cohésion sociale et le vivre-ensemble ? Par Kampoer Kampoer .....	<b>215</b>
Identity Crisis in the Bamenda Grassland of Cameroon: Oku in the <i>Nsaw</i> Native Authority and Bui Division 1922-1992 By Ndifon Humfrey Nsakemei and Nfi Joseph Lon .....	<b>235</b>
Les dynamiques au cœur des mécanismes de gouvernance des chefferies bamiléké de l'Ouest-Cameroun : le sceau des influences extérieures (XVI <sup>e</sup> - XXI <sup>e</sup> siècles) Par Gérard Ngandjou Komolo.....	<b>267</b>
Post-éditorial Par Albert Jiotsa et Saliou Abba.....	<b>286</b>

## ÉDITORIAL

**Mforteh Stephen AMBE**

*Professeur titulaire des Universités  
Chef de Centre National d'Éducation  
MINRESI - Cameroun*

Confronté à un environnement conflictuel qui semble s'auto-reproduire, le Cameroun a le défi de réaliser et/ou préserver la cohésion sociale via un processus fécond de manifestation et d'incarnation de valeurs socio-identitaires constructives. Au regard du paysage socio-culturel camerounais, il existe un foisonnement étonnant de pratiques et de vécus liés à l'expression des identités humaines. L'on en vient parfois à se demander si cette pluralité insaisissable de mœurs, de par leur nature et leur ampleur ne contribuerait pas à transformer fondamentalement les relations interhumaines. À partir du lien qui existe entre la gouvernance locale et la stabilité des institutions socio-traditionnelles, il importe de retracer la dynamique qui se trouve à la base de la construction d'une identité nationale en contexte multiculturel. Dans chacune des quatre aires culturelles que compte le Cameroun (les Soudano-sahéliens, les Sawa, les Fang-Beti-Bulu et les Grassfields), de nombreux mécanismes institutionnels assurant à la fois la redistribution équitable et la gestion transparente du bien communautaire ont toujours été à l'avant-garde de la stabilité et de la cohésion sociale entre les peuples. Ce numéro spécial de la Revue Internationale des Sciences Humaines et Sociales, marque un point d'orgue sur l'analyse de ces mécanismes institutionnels en évoquant les différentes mutations qu'ils ont connus à travers le temps. Bien plus, il contribue à éclairer la lanterne de l'opinion sur les risques liés à une mauvaise appropriation des attributs identitaires communs dans un contexte de préservation de la cohésion sociale.

**Mforteh Stephen AMBE**

Professeur titulaire des Universités  
Chef de Centre National d'Éducation  
MINRESI - Cameroun

## INTRODUCTION GÉNÉRALE

**Albert JIOTSA**, Ph.D.

*Maître de Recherche*

**Saliou ABBA**, Ph.D.

*Chargé de Recherche*

*Centre National d'Éducation / MINRESI*

Fort de sa diversité culturelle, le Cameroun est « une exception plurielle » (Kengne Fodouop, 2010) représentée autour de quatre principales aires culturelles : les Soudano-sahéliens, les Sawa, les Fang-Beti-Bulu et les Grassfields (Mveng, 1963). Chacun de ces espaces culturels est marqué par des traits de civilisation qui lui sont singulièrement propres. La gouvernance au sein de chacune de ces aires culturelles a toujours été réelle et expressive d'une volonté de construction identitaire des peuples concernés. En tant qu'un système, cette gouvernance s'est toujours exprimée comme « l'interaction participative entre les acteurs concernés à tous les niveaux » (Bakkour 2013). Cela implique, du point de vue holistique, un paravent sémantique applicable dans les domaines relatifs à la gestion des intérêts des particuliers ou d'une communauté.

La perspective aristotélicienne consacre l'Homme comme un animal politique qui a des capacités et des facultés ontologiques à conduire les affaires de la cité. Cette gestion des Hommes et des biens impose une certaine maîtrise de l'art de la gouvernance, un concept polysémique englobant les réalités descriptives civilisationnelles. Pour John Pitseys la gouvernance est « *une idée descriptive de la réalité, mais aussi un idéal normatif associé à la transparence, à l'éthique, à l'efficacité de l'action publique.* » (Pitsey, 2010, 207). Les notions abordées par cet auteur sont une énumération des fondamentaux qui devraient guider la gestion des Hommes et de leurs biens, des prérogatives qui relèvent des pouvoirs publics, ou d'une plateforme élaborée par une communauté donnée. Darine Bakkour souligne d'ailleurs cette structuration de la gouvernance en évoquant l'existence d'un « système » c'est-à-dire, des mécanismes et les institutions qui influent sur l'exercice des pouvoirs, ce qui l'amène à appréhender la gouvernance comme « [...] *L'interaction participative entre les acteurs concernés à tous les niveaux.* » (Bakkour, 2013, 1).

Les multiples définitions non exhaustives du concept de gouvernance démontrent tous les enjeux liés à la maîtrise des outils susceptibles d'assurer la défense de l'intérêt général. Cette quête pour le modèle idéal relatif à la régulation de l'intérêt collectif qui survient dans un contexte particulier, ouvre ainsi le débat sur les modèles de gouvernance correspondant aux réalités camerounaises ; les récents rapports de la Banque Mondiale démontrent qu'en Afrique, la notion de gouvernance est empreinte de subjectivité, retardant ainsi son développement par rapport aux autres continents (Rapport de la Banque Mondiale, 2017, 36).

Pour bon nombre d'auteurs, la faillite du modèle de gouvernance actuelle serait la conséquence d'une constante qui tire ses racines du « néopatrimonialisme » qui « *se distingue par l'absence de distinction entre le domaine public et le domaine privé* », mis en place pendant la période post coloniale (Mamoudou Gazibo & Jane Jenson, 2004, 5). La banalisation de cette pratique résulterait également de l'échec de la transplantation du modèle de gouvernance hérité de la colonisation, un paradigme qui ne tient pas compte des réalités socioculturelles locales construites par les organisations politiques précoloniales (idem)). Pendant cette période en effet, des mécanismes institutionnels assurant la redistribution équitable et la gestion transparente du bien communautaire ont été développés, contribuant à assurer la stabilité et la puissance des organisations politiques traditionnelles africaines (John Iliffe, 2011, 207).

Si la notion de gouvernance peut parfois être empreinte de subjectivité au niveau supranational (Rapport de la Banque Mondiale, 2017, 36), il reste tangible qu'elle est l'instrument parfait de régulation et de remodelage de chaque entité sociocommunautaire qui compose la nation. Toutefois, la faillite du modèle de gouvernance actuelle, basée notamment sur le « néopatrimonialisme », peut être constatée à tous les niveaux de l'ensemble du corps social (Mamoudou Gazibo et Jane Jenson, 2004, 5). Un tel paradigme résulterait également de l'échec de la pérennisation des réalités socioculturelles locales.

La cohésion sociale s'entend comme la situation d'un peuple qui vit en parfaite harmonie avec sa conscience socio-identitaire. Elle peut être également perçue comme l'aboutissement des efforts de pacification et de réconciliation nationale dans un pays en proie à des

tensions et/ou crises sociales comme c'est actuellement le cas au Cameroun. À ce titre, elle se veut également être la manifestation la plus schématisée du « vivre-ensemble », en ce sens qu'elle implique une imbrication identitaire entre les différentes couches de population en vue de leur pleine participation à l'édification de la société tout-entière. La cohésion sociale est d'abord et avant tout un « construit » ou encore un idéal auquel aspire toute communauté humaine organisée. Sa réalisation passe inexorablement par un processus fécond de manifestation et d'incarnation de valeurs socio-identitaires constructives. Dans ce sens, les groupes humains sont appelés à cohabiter ensemble selon le modèle de « donnant-donnant ».

Le paysage socioculturel camerounais laisse entrevoir une cohésion sociale rampante à plusieurs vitesses, laquelle est à la fois définitoire et expressive de chacune des aires culturelles. L'on pourrait arguer qu'à chaque aire culturelle correspond une cohésion sociale précise, basée sur un modèle de gouvernance prédéfini. Etant donné qu'il existe partout et en tout temps une imbrication de tous les types de cohésion sociale classique : liens marchands ; liens politiques ; liens communautaires ou sociétaires (Durkheim, 1893), il y a lieu de se demander comment peut-on assurer une telle imbrication au niveau national, selon un modèle de gouvernance univoque. L'objectif poursuivi par cet ouvrage est de sensibiliser l'opinion sur les risques liés à une mauvaise appropriation des attributs identitaires communs dans un contexte de préservation de la cohésion sociale. À cet objectif central se greffent les objectifs spécifiques suivants : analyser les forces et faiblesses de la gouvernance locale des aires culturelles existantes ; montrer le lien qui existe entre la dynamique socioculturelle et la construction de l'identité nationale en contexte multiculturel.

Eu égard à l'absence de mutualisation ou d'uniformisation des aires culturelles existantes, comment peut-on préserver la cohésion sociale au niveau national ? Cette question de recherche fait appel à quelques interrogations subsidiaires : Quelles peuvent être les stratégies de décloisonnement des espaces culturels séculaires au Cameroun ? Quels peuvent être les voies et moyens pouvant permettre de garantir l'interculturalité et par ricochet la cohésion sociale dans un pays multiculturel ? Au regard du paysage socio-culturel camerounais, il existe un foisonnement de pratiques et de vécus liés à l'expression des identités humaines. L'on en vient parfois à se demander si cette pluralité

insaisissable de mœurs, de par leur nature et leur ampleur ne contribuerait pas à transformer fondamentalement les relations inter humaines. Au regard des pratiques mettant en avant la liberté humaine, l'affirmation de soi ou l'expression de sa marque d'identité, ne devrait-on pas entrevoir l'avènement de bouleversements socio-culturels de l'identité populaire ? Pour examiner cette question, ce numéro spécial de la RISHS est bâti autour de douze chapitres dont six traitent de la « gouvernance locale et stabilité des institutions socio-traditionnelles » et les six autres de la « dynamique socioculturelle et construction de l'identité nationale en contexte multiculturel ».

### **Gouvernance locale et stabilité des institutions socio-traditionnelles**

Selon la définition du Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD), la gouvernance locale désigne les institutions, systèmes et processus infranationaux qui apportent des services aux citoyens et par lesquels ces derniers « exposent leurs intérêts et leurs besoins, arbitrent leurs différends, exercent leurs droits et s'acquittent de leurs obligations » (PNUD, 2006, 3). L'opérationnalité du concept de « gouvernance locale » au Cameroun résulte de la volonté des pouvoirs publics en place de préserver les acquis et de promouvoir le développement local. La réalité socio-culturelle du pays le prédispose naturellement à une mise en branle de la gouvernance locale. En effet, les institutions socio-traditionnelles existantes sont anciennes et disposent des mécanismes d'autogestion qui ont su s'adapter et résister à l'évolution du temps.

Dans les sociétés actuelles, le rôle de la gouvernance locale dans la préservation de la cohésion sociale n'est plus à démontrer. C'est ainsi qu'elle « est considérée comme une alternative véritable aux problèmes de développement que rencontrent les États africains de façon globale et plus particulièrement le Cameroun » (Metsena Djavoua). C'est dans la perspective de promouvoir cette gouvernance locale que le chef de l'Etat camerounais a promulgué la loi N°2019/024 du 24 décembre 2019 portant code général des Collectivités Territoriales Décentralisées (CTD). Dans la même veine, la Stratégie Nationale de Développement 2020-2030 (SND30) dans son chapitre 6 accorde une place de choix à la notion de développement local, lequel renvoie par ricochet à celle de la gouvernance locale :

« ...Il sera également question d'encadrer le processus de mise en place d'une administration locale. Le cas échéant, un dispositif transitoire de cogestion des personnels des services déconcentrés des ministères pourra être érigé pour permettre aux CTD de disposer de ressources humaines qualifiées dans leurs domaines de compétence. Par ailleurs, les capacités des exécutifs municipaux et régionaux devront être renforcés pour un meilleur exercice des responsabilités locales, dans le cadre d'une tutelle administrative allégée. » (SND30, 2020, 92)

La gouvernance locale « vise à autonomiser les communautés, en termes de compétences (savoirs, savoir-être et savoir-faire), de prise de décisions et même d'échanges avec d'autres communautés » (Onana Noah N). Une telle autonomisation contribue assurément à capaciter les populations locales dans le but d'en faire des acteurs ou instigateurs de leur propre développement. Ki-zerbo (1989) souligne fort à propos qu'un développement est considéré comme endogène lorsqu'il est pensé, élaboré, mis en œuvre, et contrôlé par des forces intérieures ou lorsqu'il se réalise grâce au dynamisme propre du peuple concerné (cité par Yadjji Mana). La place des comités de développement dans ce processus est capitale en ce sens que dans la quasi-totalité des localités où ils existent, « ils jouent davantage un rôle de maintien axiologique des éléments socio-culturels de la structure sociale des ethno-cultures, au-delà des aspects visibles relatifs à la promotion et à la recherche du mieux-être des populations au profit desquelles ils sont créés » (Yadjji Mana).

Encore appelée gouvernance communautaire, la gouvernance partagée dont il est question ici induit une cohésion sociale qui est, pour de nombreux auteurs, « la résultante du travail de représentation multiculturelle et multicommunautaire des élites » (Lijphart, 1969 :216, cité par Ndock N.). C'est ainsi que la cohésion sociale dans un pays cosmopolite comme le Cameroun est « une réalité qui repose sur la régulation multiculturelle des rapports autochtones/allogènes et sur le quasi consensus observé dans la représentation politique consociative autour des quatre grands ensembles ethno-communautaires comme horizons politiques indépassables » (Ndock N.). L'engagement politique des autorités/institutions traditionnelles est perceptible dans une telle mouvance (Kungso Ndzofoa Eno et Aboubakar Adamou). La conjugaison d'acteurs et de facteurs qui interviennent dans le processus de gouvernance locale pour la promotion/préservation de la cohésion sociale laisse entrevoir une dynamique socioculturelle certaine.

## **Dynamique socioculturelle et construction de l'identité nationale en contexte multiculturel**

Dans ses travaux de recherche intitulés « Phénomènes sociaux totaux et dynamique sociale », Georges Balandier (1974) appréhende la dynamique sociale comme étant « les choses sociales en perpétuel mouvement ». La dynamique socio-culturelle dont il s'agit ici évoque l'inter opérationnalité entre les éléments vivants ou marquants du microcosme socioculturel camerounais. Cela implique parfois une certaine imbrication de modes d'expression culturelle entre les groupes humains.

La Vision du Cameroun à l'horizon 2035 est la suivante : « Le Cameroun : un pays émergent, démocratique et uni dans sa diversité ». Elle s'appuie sur les résultats des études rétrospectives, le recensement des besoins et aspirations des populations et les ambitions des politiques. En particulier, elle systématise les aspirations et visions exprimées par les différents acteurs. Sur le plan culturel, l'implémentation d'une telle vision passe inexorablement aussi par une meilleure cohabitation des cultures, voire une meilleure insertion de l'interculturalité dans les milieux scolaires (Jiotsa et Guewou). « L'échec du multiculturalisme et/ou du « living together » comme outil de construction de l'unité nationale, du fait de son instrumentalisation par les politiques, impose l'approche interculturelle comme voie de recours » (Kampoer et Mougande). Dans cette perspective, l'apport des arts du spectacle dans le dialogue des cultures et dans le chantier de la construction de l'unité nationale du Cameroun est tout aussi capitale (Mougande). Même le sceau des externalités, surtout celles inhérentes au fait colonial, n'aura pas réussi à édulcorer la nature des institutions socio-traditionnelles les plus anciennes (Ndifon et Ngandjou Komolo).

### **Bibliographie indicative**

Bakkour D. (2013), « Un essai de définition du concept de gouvernance », *Studies and Syntheses* 13-05, LAMETA, University of Montpellier.

Balandier G. (1974), *Anthropo-logiques*, Paris, Presses Universitaires de France.

Durkheim E. (1893), *De la division du travail social*, Paris, Félix Alcan.

Iiffe J. (2011), *Les Africains : Histoire d'un continent*, Paris, Flammarion, coll. Champs Histoire.

Kengne Fodouop (2010), *Le Cameroun : autopsie d'une exception plurielle en Afrique*, Paris, L'Harmattan.

Ki-Zerbo J. (1989), *La natte des Autres. Pour un développement endogène en Afrique*. Dakar : Essai de Broche/Série des Livres du CODESRIA.

Loi N°2019/024 du 24 décembre 2019 portant code général des collectivités territoriales décentralisées.

Mamoudou Gazibo et Jane Jenson (2005), *La politique comparée. Fondements, enjeux et approches théoriques*, PUM.

MINEPAT-Cameroun (2020), Stratégie Nationale de Développement 2020-2030 (SND30). Pour la transformation structurelle et le développement inclusif.

Mveng E. (1963), *Histoire du Cameroun*, Paris, Présence africaine.

Pitseys J. (2010), « Le concept de gouvernance », in *Revue interdisciplinaire d'études juridiques* 65 (2), 207-2028.

Rapport de la banque mondiale sur le développement dans le monde (2017).

**Première partie :**

**Gouvernance locale et stabilité des  
institutions socio-traditionnelles**

# **Le développement local : stratégie d'urgence de développement ou arrimage au système de modernisation de l'État au Cameroun?**

**Nathan ONANA NOAH**

*Maître de Conférences  
Université de Maroua*

## **Résumé**

La décentralisation est perçue comme la réponse la plus adéquate aux mutations sociales, lesquelles sont susceptibles de conduire à une bonne utilisation des ressources pécuniaires, physiques et humaines. Avec la décentralisation, on passe de l'État-providence au citoyen-providence, lequel doit prendre ses responsabilités sur la gestion des choses qui le préoccupent directement afin d'en être responsable en cas de défaillance. Dans ce contexte, c'est le citoyen qui crée lui-même des richesses susceptibles de le rendre heureux. Du discours pédagogique qui consistait à valoriser une communication verticale entre l'État et les citoyens, on aura pour succédané une communication bilatérale entre l'État et ses citoyens. C'est une véritable démocratisation de l'administration qui rapproche de plus en plus l'État de ses administrés. Dans cette posture, on peut affirmer que la décentralisation est loin d'être un laisser-aller, ni un laisser faire des populations par l'État. La décentralisation confie aux acteurs sociaux des espaces d'autonomie administrée pour reprendre les propos du sociologue Lizette Jalbert. Loin d'être une panacée, la décentralisation est parfois empreinte d'un coefficient de subversion, car le partage des pouvoirs qu'elle prétend offrir aux populations, crée en leur sein de grandes attentes à long terme. On pourrait par conséquent constater un ensemble de déceptions qui vont conduire à un ralentissement de cette démocratie participative que le développement local semble promouvoir. Au-delà du réservoir des rêves qu'occulte le développement local, ce travail consistera à subvertir cette notion en montrant, sous le prisme sociologique, son vrai visage à travers la réappropriation du concept par les acteurs chargés de le mettre en branle.

**Mots clés :** Décentralisation - développement local - idéologie néolibérale - acteurs sociaux.

## **Abstract**

*Decentralization is seen as the most appropriate social changes which are likely to lead to effective use of financial, physical and human resources solutions. With decentralization, moving from welfare state to citizen welfare, which must take responsibility for the management of things that concern directly to be responsible in case of failure? In this context, it is the citizen himself creates wealth that could make him happy. Educational discourse that was to enhance vertical communication between the state and citizens, we will substitute a two-way communication between the state and its citizens. It is a true democratization of the administration closer to the more state of its citizens. In this posture, we can say that decentralization is far from being let go, nor let the people by the state. Decentralization says social actors of self - administered areas in the words of sociologist Lizette Jalbert. Far from being a panacea, decentralization is sometimes marked by a factor of subversion, because the division of powers it purports to offer to people, creates within them great long-term expectations. We could therefore find a set of deceptions that will lead to a slowdown in the participatory democracy that seems to promote local development. Beyond the reservoir dreams hid local development, this work is to subvert this concept by showing, in the sociological prism, its true face through the reapprove of the concept by those responsible for putting it in motion.*

**Keywords:** *Decentralization - local development - neoliberal ideology - social actors.*

## **Introduction**

Les raisons politiques sont très souvent évoquées de manière latente lorsqu' il faut mettre sur pied un système démocratique fiable dans un Etat. Convaincu de ce que la population a des besoins et qu' il faut les satisfaire jusqu'aux menus détails, l'Etat met en place une politique de décentralisation qui permet aux personnes de prendre en compte leurs doléances qui sont de plus en plus croissantes. Dans le principe de préservation de son unité nationale, l'État par la pro activité

est souvent disposé à céder une partie de son pouvoir au peuple qui revendique ses droits. La décentralisation permet une redistribution substantielle des biens aux populations. Elle motive la population à payer davantage leurs impôts, lesquels servent immédiatement à leurs besoins, la déviance fiscale est un lointain souvenir dans cette posture de gestion de l'État. En ce moment, l'État sera plus enclin à satisfaire les besoins de ses populations. Fille de la période keynésienne, la décentralisation tire son fondement du déclin de cette idéologie qui met de nouvelles relations entre l'État et la société civile. Les grandes réformes enclenchées par l'idéologie néolibérale ont permis de parvenir à des transformations profondes de la gestion de l'État à travers la décentralisation et la régionalisation. Avec la fin de l'État providence, l'on passera par plus d'autonomie de l'État afin qu'il réalise tout ce dont il a besoin pour l'intérêt supérieur des populations. Les revendications politiques, très souvent s'appuient sur des crises multiples, passant de l'énergie, de l'accumulation des richesses, de la fiscalité, de la culture, de l'identité jusqu'à l'autorité. C'est pour résoudre ces crises que la décentralisation et la régionalisation apparaissent sous le prisme sociologique.

Le développement, en tant que projet global de transformation économique et sociale a de tout temps toujours été pensé et impulsé du sommet (centre décisionnel) vers la base (périphéries). L'ampleur de la crise économique des années 80 qui sévissait dans le monde et les échecs répétés de la stratégie sus-évoquée pour l'éradiquer, ont permis aux politiques et théoriciens de développement d'envisager une nouvelle approche qui consiste à déléguer les initiatives de développement à l'échelon inférieur : le développement local est né.

Cette nouvelle stratégie qui au départ était utilisée par les pays de l'Organisation de la Coopération et de Développement Économique (OCDE) est devenue au fil du temps la démarche par excellence des partenaires au développement (pays développés et organismes internationaux de développement) et dix ans plus tard (années 90) une panacée par ces derniers pour impulser le développement de l'Afrique.

Vingt ans après le début de l'utilisation de cette démarche au Cameroun, les résultats semblent mitigés, au point de nous interroger sur ce que cache cette dernière ? À qui profite réellement cette approche ?

Telles sont les questionnements qui servent d'aiguillon à la présente réflexion.

## **Méthodologie et posture théorique**

Pour parvenir au chemin de la connaissance, nous avons mobilisé deux instruments de collecte des données dont l'observation documentaire et les récits de vie. La pertinence du premier outil tient au caractère du thème de recherche. La décentralisation ayant déjà fait l'objet de plusieurs expériences en tant que démocratie participative, l'observation documentaire tentera de faire valoir les différences connaissances qui sont en congruence avec le processus de décentralisation, la pertinence de l'observation documentaire d'après (Loubet Del Bayle, 2000 : p167) est qu'elle « s'effectue par un élément médiateur constitué par les documents ». En ce qui concerne les récits de vie, ils sont opératoires ici au motif qu'il faut rendre des situations intelligibles à partir du vécu quotidien des acteurs sociaux, de leur expérience.

Pour cerner la réalité sociale que nous voulons explorer, nous convoquons la sociologie des profondeurs de (Gurvitch, 1963 :p66) qui estime que « la réalité sociale se présente à l'œil exercé du sociologue comme disposée en paliers, en niveaux, en plans étagés, en couches de plus en plus profondes. Ces paliers, ces étagements s'interpénètrent et s'imprègnent mutuellement » ce sont les rapports conflictuels et tendus que nous voulons mettre en lumière.

### **1. Approche définitionnelle**

Répondre à ces questions, nous oblige à faire un détour par la saisie du concept de développement local à travers sa définition, sa finalité, ses enjeux et enfin la connaissance de sa démarche.

Le développement local selon (Joyal 2002 :p15) se rapporte « *aux diverses initiatives mises de l'avant, dans un cadre d'action partenariale, par les acteurs intéressés à l'amélioration des conditions de vie dans leur environnement immédiat. Les objectifs de la démarche adoptée sont à la fois économiques et sociaux* ».

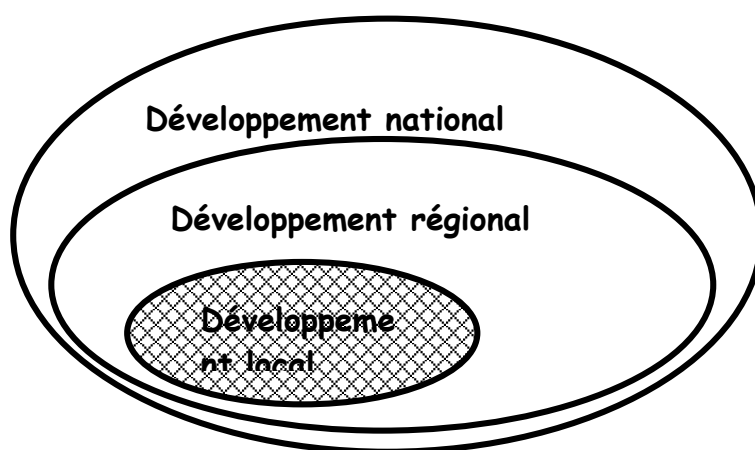
Quant à (Grigori et Mouloud 2002 :p5) c'est « *un cadre d'action politique et programmatique où convergeraient, dans une aire régionale cohérente, des stratégies de développement [...] s'adressant*

*principalement aux communautés locales* ». Il se situe par rapport au développement national et régional, comme une zone d'activité restreinte qui justifierait des méthodes d'action, en matière de développement, plus facilement participatives. Hochet (1997 : 140-141) en énumère d'ailleurs trois éléments qui entrent en jeu dans le développement local. Il s'agit du :

- souci de parer à l'inadéquation de mesures concrètes, décidées à l'échelon national, lorsqu'il s'agit de les appliquer dans les micro-régions ;
- souci de traiter les problèmes spécifiques d'une région qui ne concerne pas l'ensemble du pays ;
- souci de stimuler le pouvoir d'initiatives et de décision des acteurs principaux que sont les membres de la communauté locale.

Le développement local est un ensemble de stratégies, d'initiatives, d'activités, de projets et de programmes pensés, élaborés, mis en œuvre, suivis et évalués par les communautés en vue de promouvoir et soutenir le développement à l'échelle locale. Ces actions sont faites selon une démarche volontaire et volontariste.

Le schéma suivant résume le positionnement logique du développement local par rapport aux autres ordres de grandeur :



Source : Hochet, A-M., (1997), *les concepts du développement en question : Afrique de l'ouest et centrale*, Ed. Datafro, p 142

## **2. Finalité du développement local**

La finalité du développement local est de :

- permettre à chaque personne de se découvrir, de participer à la vie de sa communauté en proposant des changements, des améliorations, un mieux-vivre, un accroissement permanent de la qualité de la vie ;
- favoriser l'adhésion à des objectifs, à une vision librement élaborés, d'après les besoins, les aspirations et les problèmes vécus par chaque membre et par son groupe social ;
- vivre en relation avec d'autres membres dans l'acceptation et le respect de chacun de ses valeurs, de ses croyances, de son milieu ;
- aider le groupe/la communauté et ses membres à atteindre la capacité à développer au maximum leur potentialité, leurs ressources, leur créativité, c'est-à-dire leur épanouissement et leur autonomie ;
- aider les membres du groupe à établir des échanges avec d'autres personnes et d'autres groupes en vue de partager leurs acquis pour vivre en symbiose avec leur entourage, leur environnement (relations sociales positives et créatives) et y provoquer les changements positifs mentionnés précédemment.

Bref la finalité du développement local, c'est le changement au niveau local en termes de pratiques, de structures, de techniques et même de personnes qui nous dirigent.

## **3. Enjeux du développement local**

Dans un monde de plus en plus globalisé, quelle marge de manœuvre reste-t-il aux populations locales désireuses de maîtriser autant que faire se peut leur destin? C'est ce à quoi concourt le développement local. Elle vise à autonomiser les communautés, en termes de compétences (savoirs, savoir-être et savoir-faire), de prise de décisions et même d'échanges avec d'autres communautés.

#### 4. Démarche

Le développement local met en relation deux acteurs : l'intervenant ou l'expert et la population ou la communauté. Ces relations suivent deux logiques ou approches :

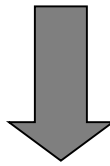
Top-down ;

Bottom-up.

##### 4.1. Démarche Top-down

Dans cette approche, l'intervenant est le véritable acteur, un expert du développement (local). Il identifie le malaise/ le besoin/ le problème des populations ou des communautés, l'analyse, propose des correctifs/solutions, les met en œuvre et les évalue. Il n'y a pas de consultation des bénéficiaires, pas de partenariat. Ils ne sont que passifs, spectateurs (exemple: le transfert des technologies ou TDT).

**Intervenant/expert  
(niveau central)**



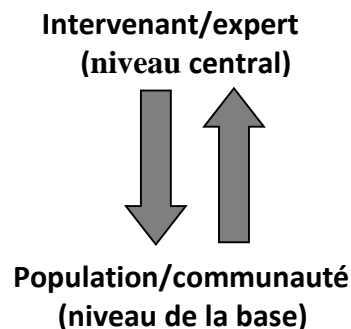
**Population/communauté  
(niveau de la base)**

Cette approche a longtemps été utilisée dans les projets de développement de par le monde. Malheureusement ces projets pour la plupart ont connu des échecs cuisants parce qu'il y avait une inadéquation à certaines réalités culturelles, sociales, économiques, environnementales, etc. (Au Cameroun, l'exemple le plus patent est le **projet SCAN WATER**.)

Ces inadéquations ont envoyé les experts du développement (local) à mettre au point une nouvelle approche mettant l'accent sur les méthodes participatives et interactives (parce qu'elles associent mieux les populations et l'ensemble des protagonistes aux projets).

## 4.2. Démarche Bottom-up

Dans cette logique, les bénéficiaires ne sont pas passifs. Ils identifient leur malaise, leur besoin, leur problème et le soumettent à l'intervenant. Il y a existence de partenariat entre les deux acteurs que sont les bénéficiaires et l'intervenant.



## Résultats et discussion

### 1. Pans pratiques du développement local

Les pans pratiques du développement local sont l'évaluation, la pérennisation et la capitalisation.

- L'**évaluation** vise à apprécier si une action en développement local (ou micro-projet) est pertinente, si sa mise en œuvre est efficace, efficiente, etc.
- La **pérennisation** consiste à :
  - analyser les facteurs qui limitent les chances de durabilité d'une action de développement local ;
  - définir et mettre en œuvre les actions nécessaires pour lever les obstacles en vue d'améliorer les chances de réussite de ladite action.
- La **capitalisation** consiste à tirer les enseignements et à collecter et à diffuser les outils performants qui permettront de reproduire / répliquer ou de développer les mêmes actions avec les mêmes ou d'autres

### 2. Que cache réellement le développement local?

Le développement « local » est revenu au devant de la scène avec une importance accrue à la faveur de l'avènement de la décentralisation.

Nach Mback (2001 : 95) souligne à cet effet que les Etats africains « *confrontés à un processus sans précédent de désarticulation de leurs systèmes politiques et économiques, ont vu dans la décentralisation une sortie de crise* ». Toutefois, le développement local peut être apprivoisé tant positivement que négativement.

### **2.1. Le développement local comme stratégie de promotion du développement collectif**

Le développement local est de manière la plus voyante, un problème essentiellement d'ordre matériel, en ce sens qu'il implique l'augmentation et/ou l'amélioration des infrastructures socio-économiques de base telles les puits-forages, ouvrages d'art, dispensaires ou hôpitaux, écoles, voies de communication etc. Bien que l'État et les collectivités territoriales décentralisées (CTD) jouent un rôle de promotion de celui-ci, signalons tout de même que la participation de tous les acteurs au rang desquelles les forces vives ou élites, est primordiale, voire indispensable. Ngandjeu (2000) écrit d'ailleurs que leur rôle est capital, en ce sens qu'elles comprennent facilement la nécessité du changement et impulsent le développement. Tel est notamment le cas des diasporas noires de l'Afrique de l'Ouest (Sénégal, Mali, etc.) immigrées en Occident. Yao Assogba (2003) révèle que les diasporas de la vallée du Sénégal (Mauritanie, Sénégal, Mali)

*ont joué au cours des années et continuent de jouer un rôle non moins important dans le développement local de leur pays. Leurs interventions ont permis de doter des pans entiers de villages et de localités, d'infrastructures de base, c'est-à-dire d'écoles, de dispensaires, de centres de santé, de silos de stockage de céréales, d'aménagement de périmètres irrigués, de constitution de banques céréalères, de réseaux d'eau potable et d'assainissement, etc.*

Il en est de même, tout près de nous, des élites des communes rurales du département de la Lékié (région du Centre) et des communes de la région de l'Ouest, dont les contributions en infrastructures sociales ont facilité l'accès des populations aux services sociaux de base (SSB) tels l'éducation, l'eau potable, la santé,... (Atangana 2007) relate quelques actions, de celles-ci dans la commune de Bana dans la région de l'Ouest-Cameroun :

- Dans le volet éducatif : elles ont construit la carte scolaire comprenant un lycée d'enseignement général, deux collèges d'enseignement secondaire (CES), un collège d'enseignement technique industriel et commercial (CETIC) pour ce qui est de l'enseignement secondaire ; huit écoles dont trois primaires et cinq maternelles et la distribution du matériel didactique dans les établissements scolaires ;
- Le volet sanitaire : elles ont développé les infrastructures sanitaires et allouent les salaires à huit infirmiers sur quatorze
- Le volet routier : elles entretiennent celui-ci, ce qui favorise l'écoulement des produits agrocoles ;
- Le volet appui aux micro-projets générateurs de revenus n'est pas en reste, avec la dotation en matériels agricoles aux jeunes agriculteurs.

Nous ne saurons achever cette énumération sans mentionner la construction de l'hôtel de ville de Bana, joyau architectural futuriste.

Le rôle, mieux la participation des élites au développement local est une nécessité. Si du temps de la centralisation, ce rôle des élites pour le développement local était déjà important, parce qu'elles possédaient « *le pouvoir, le savoir, l'avoir, les responsabilités, la décision en toute chose et le devoir de protection* » (Cathelat, 1997 : p 21), il va sans dire qu'avec la décentralisation qui accroît l'autonomie et la responsabilité des CTD, leur rôle devrait davantage être indispensable et salutaire. A l'observation de notre environnement, tel n'est pas toujours le cas. Le développement local en tant que stratégie de promotion du développement collectif (à travers le partenariat) et de solidarité est devenu au fil du temps une stratégie de domination des peuples, de positionnement politique et même de rivalités.

## **2.2. Le développement local comme stratégie de domination des peuples**

Le développement local met en relation les peuples à travers la coopération. Au lendemain des indépendances jusqu'à nos jours, le développement de nos localités s'est fait entre autre grâce à la coopération Nord-Sud. Aussi les pays industrialisés ont apporté leurs savoirs et leurs savoir-faire aux pays du Sud au travers des associations,

les mouvements et des organisations non gouvernementales (Farveau et Fréchette, 1999). Ce transfert de compétences a toujours caché une autre réalité, bien plus obscure : la domination.

De l'entretien exploratoire avec certains responsables d'ONG locales, les personnels dits « coopérants », non seulement étaient moins compétents que certains cadres du Sud, mais ils jouissaient d'un traitement préférentiel : salaire, logement, ration, véhicule, congés payés, assurances familiales, etc. Nos localités étaient généralement les lieux où ils venaient soit mettre en application leurs connaissances et soit davantage approfondir celles-ci. A compétences égales avec un « local », le « coopérant » occupait toujours une bonne place dans la hiérarchie de l'organisation. Quand celui-ci était plus compétent, il partageait moins ses connaissances afin d'être toujours indispensable. Très peu de nos localités ont connu un réel transfert de technologies afin d'être autonomes. . (Blundo, 1995 :p173) par l'entremise d'un dirigeant d'une association sénégalaise affirme ce qui suit « Quand un projet vient de s'installer dans la zone et que les Toubabs arrivent avec des financements, il y a toujours des gens qui se proposent comme représentants des villageois, et qui sont de ce fait investis pour la suite des activités comme responsables locaux du projet(...) Mais il faut faire attention : très souvent, ces individus poursuivent exclusivement leurs intérêts personnels. Ils sont comme des mouches sur un morceau de sucre : les premières à s'y poser, mais après leur passage, le sucre est irrémédiablement contaminé. »

### **2.3. Le développement local comme stratégie de positionnement pour le leadership politique**

Le développement local met en relation deux acteurs : les acteurs du niveau central et ceux de la base. Qui dit relation dit jeu de pouvoir. Généralement les acteurs du niveau central, parce que détenteurs des pouvoirs intellectuel, financier, relationnel à l'instar des élites, imposent toujours leur vision. Le développement local devient donc une affaire d'intérêts. C'est pourquoi les élites l'appréhendent comme une stratégie de positionnement pour le leadership politique au mépris des communautés à la base. Ces dernières sont ainsi reléguées au simple statut de figurants, de spectateurs. (Ngandjeu, 2000) affirme à propos que certaines élites s'en servent comme tremplin pour atteindre certaines sphères décisionnelles. (Vié, 1986 :p39) parlant de la plaie de la politisation renchérit par ce constat « La décentralisation permettant

la prise des décisions au niveau le plus proche de leur lieu d'exécution devait rendre l'administration non seulement efficace, mais également plus équitable ». On pourrait même dire que les disparités sont le lot quotidien au sein des collectivités territoriales décentralisées. La position occupée par le leader de la commune l'amène à conserver tous les avantages dont dispose une commune. Avec le temps, on peut remarquer qu'il existe une sorte d'égoïsme des dirigeants. Pour contraindre les adversaires politiques à rallier les rangs du pouvoir, le chantage d'une éventuelle augmentation des impôts peut varier d'une circonscription à une autre.

#### **2.4. Le développement local entre solidarité rivalités personnelles et clientélisme**

Considéré comme lieu de solidarité (Farveau et Fréchette, 1999) où se déploie un service de proximité, le développement local est devenu un théâtre de rivalités de toute sorte. Autant celles-ci sont positives et constructives dans la région de l'Ouest Cameroun par une compétition saine des élites par l'appui à l'accès aux services sociaux de base aux populations, notons que dans les régions du Centre, Sud et Ouest, elles sont destructrices. En énumère quelques cas patents. Du boycott des activités de développement en passant par l'envoi des lettres anonymes aux services de renseignements et l'instrumentalisation de la jeunesse, tout y passe. Bref tout est mis en œuvre par l'élite pour asseoir son hégémonie.

On pourrait aussi dire parlant du clientélisme, convoquant (Lemarchant, 2006) que « si les ressources allouées aux communautés locales sont la contrepartie du soutien politique exigé par l'État, c'est avec la plus grande sélectivité que celles-ci sont redistribuées à l'échelon du village que de la région. Le patronage local reproduit à ces niveaux toutes les tares du clientélisme d'État : favoritisme, népotisme, corruption, factionnalisme (sic), élimination des opposants ».

### **Conclusion**

Au terme de notre propos, nous pourrions relever avec l'apport de (Tang Essomba 2000 : 22) que « la décentralisation n'est pas une panacée (...) elle peut ne pas être efficace tout le temps, surtout pour les services standardisés et routiniers. Elle peut causer la perte d'économie d'échelle et le contrôle du gouvernement de maigres ressources

financières. Une faible capacité administrative ou technique au niveau local peut entraîner une baisse en efficacité et en rendement de la fourniture des services dans certaines régions du pays ». Quelques remarques peuvent être inventoriées pour montrer la véracité de notre point de vue. Nous pourrions dire que la décentralisation augmente les ressources de l'Etat en ce sens qu'elle accroît le nombre de travailleurs à l'échelle nationale. Sur le plan de l'efficacité, la démocratie participative renforce les intérêts locaux et amenuise l'idéal de l'intérêt général auquel chaque Etat sérieux aspire, en valorisant l'intérêt général et non l'intérêt particulier local des populations issues de chaque aire culturelle. La démocratie à la base pourrait davantage consolider l'autorité de l'Etat sur ses administrés et non donner assez de pouvoir aux citoyens à la base. Avec un certain regard critique, on pourrait dire que la décentralisation au Cameroun peut ouvrir la voie au fédéralisme, En raison d'une accoutumance à gérer certaines ressources, il ya le risque d'un éclatement national.

### **Références bibliographiques**

Atangana, C.P, 2007, « La tanière des milliardaires »,in *Repères*,n°011.

Cathelat, B. et al, 1997, *Quelles élites pour le XXIe siècle : après l'âge du management gestionnaire, l'ère du leadership visionnaire ?*, Paris, Denoël.

Favreau, L. et Fréchette, L., 1999, « Économie sociale, coopération Nord/Sud et développement » in *Cahiers de la Chaire de recherche en développement communautaire*, Série Recherche n° 14, pp 71-98.

Griogori, L. et Mouloud, A., 2002, *Développement local et communautés rurales : approches et instruments pour une dynamique de concertation*, Paris, Karthala.

Gurvitch, G., 1963, *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris, PUF.

Hochet, A-M., 1997, *Les concepts du développement en question : Afrique de l'ouest et centrale*, Ed. Datafro,

Joyal, A, 2002, *Le développement local : comment stimuler l'économie des régions en difficulté*, Les éd. de l'IQRC.

Lemarchant, R., 2006, La face cachée de la décentralisation <http://apad.revue.org/522>, Consulté le 27 novembre 2013.

Loubet Del Bayle, J. L., 2000, *Initiation aux méthodes des sciences sociales*, Paris-Montreal, L'Harmattan.

Ngandjeu, J., 2000, « Les élites, levain du développement local », in Cameroon Tribune n°7073/3362 du 04 avril 2000

Tang Essomba, M. A., 2007, Représentation sociales de la commune et participation des élites au développement local à l'heure de la Décentralisation, cas d'Akono au Cameroun

Vié, J. E., 1986, *Les sept plaies de la décentralisation*, Paris, Economica.

# **Comités de développement, développement local et stabilité des institutions socio-culturelles dans le Diamaré**

**Yadji MAMA**

*Doctorant – Chercheur en Anthropologie.  
Université de Yaoundé I*

## **Résumé**

L'intérêt de cet article réside dans l'analyse du rapport d'influence réciproque qui existe entre les comités de développement du Diamaré et l'axiologie des institutions socio-culturelles des communautés. Les comités de développement sont des organisations locales regroupant des populations et dont le but est l'amélioration des conditions de vie de ces dernières. Ce type d'organisation s'est multiplié depuis le début des années 1990. Assez marginales dans les grandes agglomérations du fait de la composition sociologique complexe qui les caractérisent, les comités de développement se forment le plus souvent sur des bases communautaristes, par suivisme ou pour exprimer le sentiment d'être oublié par l'État central. Dans l'un ou l'autre cas, on observe qu'ils constituent des exemples probants du développement endogène à spectre micro-territorial, dans la mesure où les moyens matériels, financiers et le capital humain mis en œuvre dans le combat de l'amélioration des conditions de vie des populations découlent de l'intérieur de leurs communautés d'appartenance. Cette réflexion vise à montrer que les comités de développement ont des fonctions socio-culturelles non négligeables à côté de leur vocation socio-économique. Cette cohabitation contribue à garantir à la fois le développement local et la pérennité des valeurs socio-culturelles. La réflexion s'articule autour des paradigmes structuro-fonctionnaliste et s'appuie sur une démarche méthodologique qui allie observations et entretiens.

**Mots clés :** Communauté, Comités de développement, Développement local, Développement endogène, Institutions socio-culturelles.

## **Abstract**

*Nowadays development committees are proliferating in Cameroon. They are very uncommon in large cities because of these areas' complex sociological composition and the cultural cocktail that characterizes them. Conversely, these organizations of people from one locality or another, often with a communalist impetus, mark the lives of people in rural areas. Consecrated by a regulatory text on the fringes of the five-year post-independence plans, with a view to involving the grassroots population in the quest for better living conditions, development committees have recently been set up as a follow-up and with the desire to express the feeling of being forgotten by the central State. In one or the other case, it can be observed that development committees in Cameroon are convincing examples of endogenous development in the micro-territorial spectrum insofar as the material and human capital used in the fight to improve the living conditions of the populations derive from within the communities to which they belong. Because they are often facing to limited monetary means, some development committees in the Diamaré division are disappearing. Accordingly, this work aims to show that these local organizations, beyond their socio-economic functions, play an important socio-cultural function. As such, the paper's interest is to analyze the inter-influence that exists between development committees and the axiological maintenance of its socio-cultural institutions. Thanks to their involvement, local development and socio-cultural stability are guaranteed. Built on the structural-functionalist paradigm, this intellectual exercise is based on a methodological approach that combines observations with interviews.*

**Key words:** community, development committees, local development, endogenous development, socio-cultural institutions.

## **Introduction**

Les comités de développement sont une donnée, une construction culturelle d'une nouveauté évidente dans le macrocosme social camerounais (Onambélé Ngono, 2003 : 449). Ils sont des institutions à l'intérieur desquelles les populations à la base contribuent, à leur manière, à la construction continue de leurs localités respectives, et donc du Cameroun dans son entièreté (Samovia, 1995 :47). Ce qui fait qu'au fil des ans, chaque localité semble se convaincre de la nécessité

d'en disposer pour dynamiser la vie des individus. Pour preuve, l'on assiste à la prolifération des comités de développement dans les différentes contrées du Cameroun.

Si juridiquement, les comités de développement sont soumis à la loi qui régit les libertés associatives au Cameroun<sup>1</sup>, le plus important consiste à relever que leur consécration dans la vie socio-économique se situe au niveau des solutions non négligeables qu'ils apportent aux problèmes locaux ; notamment par la réalisation des œuvres sociales. Dans ce sens, ces organisations locales apparaissent en quelque sorte comme une béquille sur laquelle l'État central, s'appuie pour améliorer les conditions de vie des populations sur des questions sociales prioritaires et urgentes comme l'eau, la santé et l'éducation. En d'autres termes, ces organisations s'affichent comme la manifestation de la volonté étatique à matérialiser sa politique d'implication de toutes les populations dans le développement de la nation. Par-là, c'est le développement participatif et endogène qui est mis en valeur.

L'anthropologie des comités de développement (Gruénais, 2005 :180) convie à replacer ces organisations dans l'architecture sociétale qui leur donne corps. Pour le comprendre, il s'agit de rappeler qu'une socio-culture et un comité de développement sont indissociables dans la mesure où le dernier porte toujours le nom du premier qui est fait d'ethnonyme ou de toponyme. Or, une socio-culture renvoie à des hommes et aux institutions culturelles propres à une communauté, lesquelles caractérisent l'identité du groupe et le distingue, par voie de conséquence, des autres. Au-delà de la promotion recherchée du développement local et endogène par les comités de développement, il se dégage en filigrane un aspect culturel savamment valorisé et conservé dans l'agir de ces organisations ; précisément manifesté et exprimé lors des assemblées générales.

En s'appuyant sur les comités de développement du département du Diamaré dans un contexte où nombre d'entre eux vacillent et disparaissent à cause du manque d'argent dû à la non-contribution ou à la faible contribution financière constatée des populations au fil des ans, l'objectif poursuivi dans la présente réflexion s'articule autour des fonctions socio-culturelles de ces organisations. Car par-delà, leurs missions principales de promotion du mieux-être aux communautés, les

---

1-Loi n° 90/053 du 19 décembre 1990.

comités de développement du Diamaré convoient d'autres finalités latentes qui, dans le fond même, sont susceptibles de leur assurer un meilleur fonctionnement. En effet, si les comités de développement aident à stabiliser les institutions socio-culturelles d'un peuple, force est de remarquer que c'est grâce à ces institutions que ces associations supra-locales parviennent à renflouer leur trésorerie ; et par voie de conséquence à exécuter leurs missions de développement. A ce titre, dans quelle mesure les comités de développement du département du Diamaré allient-ils développement local et stabilité des institutions socio-culturelles ?

## **Terrain et méthodologie**

Cette analyse est le fruit d'un travail méthodologique ayant fait appel aux observations et entretiens approfondis dans le département du Diamaré à l'Extrême-nord du Cameroun. Parce que ne disposant pas des comités de développement, et surtout à cause de la complexification sociologique des milieux urbains (Nzhié Engono 2004 : 71), la ville de Maroua qui est à la fois le chef-lieu de la région de l'Extrême-nord et du département du Diamaré a été exclue des sites de recherche.

Le département du Diamaré sur lequel nous avons travaillé dans ce texte comme site de collecte des données concerne les chefs-lieux des arrondissements et les localités rattachées dans lesquels l'existence des comités de développement est une évidence notoire et observable. En d'autres termes, pour faire ce travail, les informations ont été recueillies dans les milieux géographiques suivants : Salak dans l'arrondissement de Maroua 1, Gayak dans l'arrondissement de Maroua 2, Kongola dans l'arrondissement de Maroua 3, Gawel dans l'arrondissement de Ndoukoula, Bogo, Gazawa, Méri et Dargala. Sur le plan anthropologique, ces sites ont des similarités culturelles en ce sens qu'ils partagent la même aire ; et les peuples originels sont les Guiziga, les Mofu et les Peuls.

Le travail empirique appuyé sur les entretiens approfondis (individuels et collectifs) et les observations (directes et participantes) s'est déroulé d'avril 2016 à mai 2019 ; précisément lors de la préparation et de la tenue des assemblées générales des comités de développement qui sont des moments de fêtes populaires.

Les entretiens représentent l'une des techniques de collecte les plus utilisées dans la recherche en sciences sociales puisqu'ils sont un moyen par lequel toutes les informations orales se collectent à l'intérieur des cultures (Singleton, 1998 : 112). Ainsi dit, des entretiens formels ont été menés avec des responsables des bureaux exécutifs des comités de développement et des individus choisis aléatoirement sur les différents terrains de collecte des données. De même, des entretiens occasionnels se sont tenus dans des débits de boisson et dans des milieux de forte concentration humaine comme les carrefours, les aires de repos ou des lieux de restauration. Quant aux entretiens de groupe réalisés dans le but de trianguler les informations en rapport avec les réalisations sociales des comités de développement, ils ont été uniquement organisés avec les populations bénéficiaires des services des comités de développement. À Bogo, Gayak, Gawel, Gazawa et Salak, des groupes de femmes et d'hommes de 5 individus ont permis de procéder au *focus group discussion*. À côté, des itérations (Ngima Mawoung 2010 : 152) ont été menées vers les sites déjà fréquentés pour compléter un certain nombre d'informations déjà reçues.

L'opérationnalisation des entretiens dans la collecte des données a été motivée par le souci majeur de la compréhension du fonctionnement général des comités de développement dans le Diamaré. À l'aide d'un guide d'entretien, il était question de recueillir auprès des informateurs les données relatives aux actions matérielles et immatérielles, les changements observés dans la culture originelle, les perceptions des populations destinataires sur les comités de développement.

En ce qui concerne les observations, la démarche participante nous a donné l'occasion d'intégrer les commissions de préparation des assemblées générales. À ce titre, nous avons pu récolter des informations qui sont en principe exclusivement destinées aux bureaux exécutifs. De son côté, l'observation directe nous a renseigné sur les productions culturelles valorisées par les comités de développement lors des assemblées générales.

## **Résultats obtenus**

À l'issue des entretiens approfondis mobilisés pour la collecte des données réalisée sur les différents sites sus-évoqués, il en ressort que les comités de développement s'impliquent dans le développement

local en s'appuyant sur les ressources et compétences endogènes. Concrètement, ces entretiens ont permis de relever, voire de révéler que les comités de développement sont le meilleur moyen du développement participatif et endogène parce que leur fonctionnement, fait de réunions statutaires ordinaires et extraordinaires, est le lieu où les *desiderata* des populations sont discutés et priorisés.

### **1. Comités de développement ou développement participatif**

Au plan juridique, les comités de développement sont une association d'individus qui ont un objectif bien défini. En tant que telles, ces organisations sont soumises à la loi qui régit les libertés associatives au Cameroun. Sans quoi, l'organisation ou l'association, quelle qu'elle soit, serait dans l'illégalité.

Au-delà de la dimension principale que constitue cette étape juridique, les comités de développement ne sont pas un fait du hasard. Leur existence et leur consécration dans la vie socio-économique du Cameroun constitue, en fonction de l'angle où l'on se trouve, un appoint, une solution aux problèmes locaux, régionaux et donc nationaux. C'est pour répondre à cet « appel républicain » que le département du Diamaré, dans sa totalité, a depuis quelques décennies intégré la pratique des comités de développement pour son « développement local ».

En ce qui concerne les définitions locales, on note qu'à Salak, Gawel, Gazawa, Bogo, Kongola ou Gayak, un comité de développement est une tribune, un cadre, une plate-forme où les fils et filles de la localité se retrouvent, se rencontrent et se (re)découvrent. Cette retrouvaille qui ouvre sur l'union et le rassemblement des enfants de la contrée a pour objectif de la « développer ». En Guiziga, la définition qui en est donnée est : « *ùmōm ngì zírí yèì bá rùwui ár ngá buy* ». Traduite littéralement en français par « l'union des enfants pour pousser le village de l'avant ». C'est la même signification en fulfuldé : « *kaoutal Mbikkon wouro Ngam ha ngo yaha yeeso* ». Il convient de préciser que c'est dans ces deux langues que les données de terrain ont été recueillies d'autant que Diamaré est majoritairement constitué de Guiziga et Peuls. Pour les responsables de ces organisations de façon plus spécifique, un comité de développement est la fusion des frères et des sœurs tant de l'intérieur que de l'extérieur du village ; lesquels conjuguent leurs efforts pour assurer le « progrès » du

terroir. Ce qui explique l'usage du vocable « développement » qui précède le nom de la localité.

Pour une autre catégorie des populations que l'on considère comme non lettrées ou peu lettrées, un comité de développement s'identifie par l'abréviation qui en est faite. Pour être exact, si on dit par exemple « Comité de Développement de Salak », la longueur de l'expression a permis d'avoir un raccourci dans le langage ou dans la prononciation en ce sens qu'on est aisément passé de la phrase nominale à son acronyme. Dans les communautés, les mots les plus employés se rapportant aux comités de développement des localités sont les suivants : CODESA pour comité de développement de Salak, CODECGA pour comité de développement du canton de Gavel, CODEGAZ pour comité de développement de l'arrondissement de Gazawa, CODEMA 2 et 3 pour les comités de développement des arrondissements de Maroua 2 et 3.

## **2. L'organisation des comités de développement du Diamaré**

Les comités de développement sont une organisation d'hommes et de femmes issus d'une localité précise. Dans le département du Diamaré, la structuration des comités de développement donne à voir deux entités fonctionnelles. La première entité est essentiellement administrative. La seconde, quant à elle, est participative. Dans ces organisations, le bureau exécutif est l'organe suprême chargé de mettre en œuvre ou d'acter les décisions collectivement prises. Ses attributions sont larges et concernent tout ce qui touche à la vie des comités de développement. En effet, il revient au bureau exécutif de programmer les assemblées générales et de définir les projets à exécuter. Les comités de développement du département du Diamaré n'ayant pas été créés le même jour, on constate que la taille des bureaux exécutifs varie selon les localités. Les bureaux, différents les uns des autres, sont composés comme suit. D'un président d'honneur qui est, dans la majorité des cas, le membre le plus prestigieux, le plus respecté ou le plus influent de l'élite locale. Ainsi, il peut s'agir de l'autorité traditionnelle (*lamido ou lawane*) ou de l'individu le plus fortuné du village. Le président d'honneur peut aussi être l'individu occupant un poste élevé dans l'administration, et installé de préférence à Yaoundé.

Au plan administratif, le président d'honneur reste peu visible en raison de sa non-présence régulière aux réunions. Mais sa présence dans

le comité est extrêmement importante. La raison étant qu'il est parfois le plus grand contributeur. Sa désignation qui résulte des conditions soulignées plus haut est calculée puisqu'à travers le président d'honneur, il est attendu que le village ou l'arrondissement dans son ensemble soutienne financièrement le comité. Du président et de ses adjoints appelés vice-présidents qui ont tous les mêmes attributions. Il s'agit soit de diriger les travaux, soit de les présider. Dans ce dernier cas, il est présent, mais le secrétaire général anime les travaux. Ce cas de figure survient lorsque le président ne sait ni lire, ni écrire le français. Des secrétaires généraux qui ont pour fonction de rapporter les travaux en produisant des comptes-rendus et rapports des travaux. Ils dirigent les réunions de l'organisation dans le cas expressément sus-évoqué en rapport avec les limites du président. Des trésoriers qui ont la charge de garder la trésorerie du comité de développement. Des commissaires aux comptes qui veillent sur la régularité et sur la conformité des comptes et des dépenses. Des chargés de la communication et des censeurs qui observent le respect du règlement intérieur et la garantie de la discipline lors des travaux ordinaires et extraordinaires.

Le bureau exécutif des comités de développement peut se former de deux manières. Ce sont : le vote ou la désignation par acclamation. Le vote intervient quand il y a en lice plusieurs candidats pour chacun des postes à pourvoir. Dans ce cas, l'unique moyen à adopter consiste à passer aux élections. Il s'agit d'un scrutin indirect en ce sens que toute la population ne vote pas. Le bureau exécutif se fait élire à l'occasion de l'assemblée constitutive et lors des débats organisés en marge de l'assemblée générale. La désignation quant à elle est consécutive soit au bon travail du bureau sortant qu'on décide de reconduire pour un nouveau mandat, soit lorsque les gens refusent d'être candidats aux différents postes. Dans ces circonstances, on procède à la désignation des hommes poste après poste. L'acclamation qui s'en suit indique que le choix est approuvé ou imposé.

Selon les textes des différents comités de développement étudiés, les fonctions des membres du bureau exécutif sont limitées dans le temps. Donc, la durée de vie d'un bureau varie d'un comité de développement à un autre. Ainsi, il y a des bureaux dont le mandat est d'un an et ceux qui disposent de deux ans pour fonctionner. Du moins, c'est ce qui est dit en théorie puisque dans les faits, on constate qu'il y a des bureaux exécutifs sempiternels. Le moindre remaniement serait la cause du décès d'un membre. Le comité de développement du canton de Gawel illustre cette

longévité remarquée du président dans le bureau exécutif. La limitation du mandat permet de faire venir des nouvelles personnes à la tête du comité afin de lui apporter un nouvel élan. De fait, Lorsqu'un bureau exécutif se caractérise par sa longévité, le fonctionnement du comité peut diversement être interprété. D'un côté, le bureau exécutif travaillerait très bien ; et c'est la raison pour laquelle il est toujours reconduit. De l'autre, cette longévité traduirait le ras-le-bol de la population exprimé par son refus de collaborer. En tout état de cause, les deux thèses sont acceptées pour justifier des situations différentes.

Sur la population, deuxième aspect de la structuration des comités de développement, il faut indiquer que celle-ci apparait comme la plus importante dans le Diamaré. Le soutenir revient à souligner que c'est de cette population que le bureau exécutif est issu. La population est essentielle parce que, faut-il le souligner, les comités de développement fonctionnent sur la base des contributions financières largement attendues des populations. « Sans la population, on ne peut rien faire. Ce sont les 100 F et les 1000 F que nous recevons qui font marcher le comité de développement. Et quand les gens ne donnent pas, on peut fermer ». (Mana Bello, entretien réalisé en mai 2019 à Salak). Ici, Cette population se constitue des individus restés « au village » et de ceux qui résident en dehors de celui-ci.

### **3. Le fonctionnement des comités de développement du Diamaré**

Comme toutes les organisations associatives, les comités de développement ont une ligne de conduite. Ainsi, ils fonctionnent en réunions et produites des actions matérielles et immatérielles concertées dans le cadre de leurs activités. On distingue les grandes réunions appelées assemblées générales des petites réunions restreintes du bureau exécutif. Les assemblées générales sont des moments très importants pour les comités de développement car statutairement, seule l'assemblée constitutive lui est supérieure. Celle-ci n'intervenant qu'une seule fois ; précisément au moment de créer ou recréer le comité de développement. Dans le Diamaré, l'assemblée générale est une fête populaire parce que c'est l'occasion pour les hommes et les femmes de se retrouver pour danser, manger et boire toutes les beuveries en même qu'elle donne l'occasion aussi aux commerçants de faire de vendre leurs produits. De ce qui précède, sa préparation exige une minutie particulière assortie aux efforts multiformes des populations

En ce qui concerne le déroulement de l'assemblée générale, deux choses sont communes à ces organisations dans le Diamaré. Il s'agit de la période à laquelle cette grande rencontre a lieu et du nombre de jours accordé aux travaux. Commenant par le premier point, l'on constate après que l'assemblée générale se tient dans l'intervalle de temps compris entre les mois d'avril et de juin. En général, il s'observe que cette période est très propice aux événements de grande envergure culturelle. En effet, ce moment se caractérise par la saison sèche qui cingle cette région. De plus, à cette période les produits agricoles comme l'oignon, le mil de contre-saison... sont récoltés et empilés dans les greniers. Sous un autre angle, c'est le temps de l'année où les hommes et les femmes sont stables et donc moins occupés. Les comités de développement espèrent en tirer grand profit puisque les populations ont, là, la possibilité de revendre leurs produits agricoles. « Pour nous la meilleure période pour organiser notre assemblée générale est le mois de mois. De toutes les façons, les comités de développement dans cette zone se réunissent entre avril et mai. A cette période, les populations n'ont presque plus de travaux champêtres » (Yougouda Lamou, entretien réalisé en Avril 2019 à Kongola).

Des informations reçues sur le terrain, l'assemblée générale d'un comité de développement dans le Diamaré se déroule en trois jours, et le week-end y est généralement consacré. « Toutes assemblées générales se tiennent le week-end. C'est pour permettre aux fonctionnaires et autres travailleurs qui vivent dans les villes de participer aux travaux ». (Sanda Silgot, entretien réalisé en mai 2019 à Gawel). Les Aïnsi, à chaque journée, correspond un type d'activités. Par exemple, le premier jour est réservé à l'accueil des invités et à la préparation du bilan, au début effectif des travaux, et c'est à cette occasion qu'on présente le bilan général de l'année qui est en train de s'écouler dans le cadre d'un grand débat public à l'issue duquel les textes sont passibles de modification. Le deuxième jour concerne la solennité de l'évènement où des discours se succèdent, le bureau se renouvelle ou se reconduit ; et les gens mangent et dansent. Enfin le troisième jour est soumis à la présentation du bilan de l'assemblée

Les réunions restreintes sont des rencontres réservées au bureau exécutif. Dépourvues de faste et de solennité, celles-ci sont fermées au public qui n'assiste pas. Dans le fonctionnement général des comités de développement, ces types de réunions sont les plus abondantes. En effet, il n'y a pas d'assemblée générale qui permette de conclure une

année et définit ce qui va être fait, les réunions restreintes, quant à elles, sont convoquées pour la résolution d'un problème circonstanciel ou pour la mise en œuvre d'un projet. Avant de mettre en œuvre un projet, le bureau doit préalablement se réunir pour faire des évaluations.

#### **4. Les ressources financières des comités de développement du Diamaré**

Pour fonctionner, les comités de développement ont besoin d'argent sinon aucune action physique ne pourrait se réaliser. Pour renflouer les caisses, ces organisations comptent sur les contributions des populations et des sympathisants. Par-delà la dimension festive que représente l'assemblée générale, son but fondamental est de centraliser les contributions des populations sur lesquelles le comité de développement compte pour réaliser les projets. Ces contributions sont des dons volontaires individuels indépendamment du sexe et de l'âge. Il existe plusieurs façons de procéder aux contributions et il revient à chaque comité de développement de déployer ses méthodes. Par exemple, à Maroua 3, Gazawa, Gayak et Salak, les cotisations populaires sont directes dans la mesure où les donateurs déposent leurs contributions sur une table. La seconde méthode consiste à organiser les cotisations à l'intérieur des quartiers par l'entremise d'un percepteur qui sillonne les maisons. Ce dernier récolte les dons et note les noms des cotisants qu'il transmet au bureau exécutif. La collecte des contributions dans les quartiers est une méthode largement utilisée par les comités de développement à grand spectre territorial ; c'est-à-dire étalés sur une unité administrative à l'instar des arrondissements. En illustration, il y a les comités de développement des arrondissements de Gazawa et de Maroua 2 et du canton de Gawel. La taille du territoire de ces unités administratives oblige parfois les responsables de ces organisations à mandater des gens à aller dans les villages à l'effet de percevoir les contributions. La même chose s'applique aux contributions de la *diaspora*. Les ressortissants d'une localité donnée disséminés çà travers le Cameroun et même l'étranger envoient également leurs participations financières aux comités de développement. Par souci de transparence, ces contributions sont lues à l'occasion de l'assemblée générale, puis archivées.

Au sujet des sympathisants, nombreux et divers sont les comités amis et les comités voisins. Invités, ceux-ci prennent part aux manifestations du comité de développement hôte. Conscients de ce que

sans argent, rien ne peut véritablement se faire, les sympathisants apportent leurs contributions pour soutenir le la localité voisine ou amie. En le faisant, ils sont conscients qu'à l'inverse la même reconnaissance va se produire. Cette solidarité est avantageuse dans la mesure où elle ne se limite pas à l'octroi des aides financières. Les sympathisants sont aussi des individus. Le Président d'honneur, les membres du bureau exécutif ont chacun, des amis quelque part qu'ils invitent. À l'occasion des assemblées générales, des billets d'invitation assortis des billets d'aide leur sont envoyés pour solliciter leurs contributions multiformes.

### **5. Comités de développement ou développement participatif**

Les comités de développement sont un espace populaire de réflexions et d'actions. « Le comité de développement de Salak est un cadre de regroupements des fils et filles de Salak qui réfléchissent sur les conditions de vie de populations et du développement de Salak ». (Assing Lucas, entretien réalisé en mai 2019 à Salak). En se fondant sur la solidarité interindividuelle pour fonctionner et imprimer leurs marques, ces organisations traduisent la manifestation d'une fusion collective des efforts des Camerounais installés dans leurs localités d'origine respectives auxquels des allochtones sont parfois associés (Azeddine, 1983). Par des contributions financières individuelles qui aident à ériger des infrastructures sociales de base dans les domaines de l'éducation, de la santé et de l'hydraulique, les populations participent ainsi au « développement » de leurs localités d'appartenance ou de résidence. En général, cette participation est multiforme (Delville, 2000 :7) en fonction des spécificités propres à chaque région.

Pour illustration, dans les comités de développement du Diamaré ; précisément ceux des localités sus-évoquées, la collaboration participative se décline en termes d'une première catégorie de personnes qui émet des propositions d'idées à réaliser dans le sens d'améliorer les conditions de vie des masses populaires. C'est cette catégorie qui chapeaute l'organisation parce qu'elle en constitue le bureau exécutif. Le deuxième niveau de cette catégorie de personnes ou de collaboration intra-communautaire se réfère à la masse populaire, la plus importante, sans laquelle les idées de développement proposées ne prendront donc jamais corps puisque les ressources financières à consacrer pour la réalisation physique des projets émanent des populations. Entre ces deux procédés participatifs matérialisant la

division du travail, les comités de développement impliquent aussi la population à la réalisation des actions sociales d'intérêt communautaire, c'est la solidarité mécanique de Durkheim où des individus, sans distinction de sexe et d'âge, donnent de leur vigueur physique et de leur disponibilité. « Notre participation au fonctionnement du comité de développement de Gawel ne se limite pas à l'argent qu'on donne. On donne aussi nos bras pour lorsqu'il y a un travail communautaire à faire comme le reboisement, le creusage du puits ou des mares artificiels ». (Haman Siddi, entretien réalisé en avril 2019 à Gawel). Généralement, cette action solidaire s'opère lorsque la nature des travaux à exécuter peut se passer des coûts financiers énormes comme la construction d'un puits à ciel ouvert ou le reprofilage des voies de communication érodées.



Un Radier à Palaoude sur le Mayo-boula à Salak, fruit d'un travail collectif des populations.

(Cliché : Yajji Mana, le 20/01/2013).

En choisissant de promouvoir l'éclosion des comités de développement dans le contexte actuel de démocratisation, l'État central, telle une prémonition, a préparé l'avènement de la décentralisation territoriale. Pour ces organisations locales, cette décentralisation apparaît comme l'un des cadres appropriés du développement participatif à la base parce qu'elle recueille les besoins

des populations (Lammerink et Wolffers, 1988 : 11). De fait, s'il est reconnu que les comités de développement ont un but clairement défini qui est d'améliorer les conditions de vie des populations ; il appert qu'au-delà de cette fonction, ils peuvent servir d'appui aux autorités décentralisées ; voire centrales d'autant que ces deux acteurs constitutionnels définissent et appliquent le plan de développement national. Proches des populations avec et pour lesquelles elles travaillent, ces organisations locales ciblent les secteurs que ces autorités pourraient capitaliser dans la mise en place des projets qui assureront le bien-être des individus. En somme, les comités de développement sont un trait d'union entre les populations et les pouvoirs publics locaux et nationaux en ce sens que ces associations résument la totalité des ressources locales.

## **6. Comités de développement ou développement endogène**

Pour Ki-zerbo qui est l'un des chantres du développement impulsé par le bas, l'on retient qu'un développement est considéré comme endogène lorsqu'il est pensé, élaboré, mis en œuvre, et contrôlé par des forces intérieures ou lorsqu'il se réalise grâce au dynamisme propre du peuple concerné<sup>2</sup>. Telle une preuve appliquée, l'amélioration des conditions de vie des populations est le *leitmotiv* des comités de développement. C'est un combat qui s'articule sur le double plan physique et humain. Sur le plan physique, les comités de développement du Diamaré s'intéressent à la physionomie des localités qu'ils souhaitent embellir ou doter d'infrastructures nécessaires jugées déficitaires. Il est à reconnaître que le faire suppose d'engager des travaux physiques qui sont conditionnés par la disponibilité des fonds conséquents. En tout état cause, les actions physiques observables sur le terrain comme des bâtiments scolaires, l'équipement technique des formations sanitaires, l'électrification, le reprofilage des pistes et routes, la construction des points d'eau à ciel ouvert ou à motricité humaine...sont l'initiative des populations locales représentées par leurs comités de développement. Ces organisations recueillent les propositions de projets réalisables, puis les exécutent par ordre de priorité en fonction de l'incidence immédiate sur le bien-être de la communauté. « Les membres du comité de développement de Gazawa

---

<sup>2</sup>-Ki-zerbo J. (1989), La natte des Autres. Pour un développement endogène en Afrique. Dakar : Essai de Broche/Série des Livres du CODESRIA.

passent dans les quartiers et villages pour demander aux populations leurs problèmes, ce qu'on peut faire pour les populations. On donne donc nos problèmes même si parfois ce n'est pas fait à temps ». (Bouba Djingui, entretien réalisé en mai 2019 à Gazawa.)

Sur le plan humain, les actions des comités de développement du Diamaré concernent toutes les œuvres sociales directement destinées à l'homme. En d'autres mots, le développement humain direct s'entend ici comme la part immédiate des actions mises en œuvre par ces organisations locales et dévolues aux populations sans que personne, ni rien ne s'interpose dans la jouissance. Ce sont les projets qui aboutissent *ipso facto* à la satisfaction d'un besoin dont l'absence compromet la qualité de l'existence humaine. Dans la panoplie des besoins pensés et définis par les comités de développement, il y a l'accès à l'eau potable, la promotion de la santé par la mise en place des relais communautaires et des matrones dans les formations sanitaires. L'implication de ces deux types d'acteurs dans le suivi des grossesses, et donc dans la réduction de la mortalité maternelle, néo-natale et infantile est remarquable en ceci qu'ils sensibilisent sur les avantages de l'accouchement assisté. L'autre aspect du développement humain porté par les comités de développement au bénéfice des populations, même s'il touche ces dernières à moyen ou long terme, se réfère à l'éducation scolaire occidentale. Celle-ci occupe une place de choix dans les activités des comités de développement parce qu'elle garantirait une mobilité sociale et la formation d'une élite locale qui devient par là une ressource interne à capitaliser (Ela, 1971 :52). Du coup, l'école devient le terreau par excellence de cette promotion sociale dans la mesure où elle prédispose à l'accès à la sphère de « la classe qui compte » (Abwa, 2003 :14).



Un bâtiment du CETIC de Salak cofinancé par le PNDP et le Comté de développement de Salak  
(Cliché : Yadjy Mana le 20/04/2019)

## **7. Comités de développement et institutions socio-culturelles**

La culture est vaste ; donc un tout (Tylor, 1871 : 1)<sup>3</sup> parce que les faits et gestes de l'être humain la définissent comme telle. Ainsi, même les comités de développement sont culturels. Par-là, ces organisations s'inscrivent dans une pérennisation des valeurs culturelles ancestrales. La valorisation stabilisante de cet héritage constitue la manifestation de l'expression identitaire d'un groupe social ou d'une communauté humaine ; qu'elle soit homogène ou hétéroclite. Une identité enracinée sur un sol, un terroir originel dont la survie ethnologique dépend des institutions culturelles sublimées par les comités de développement.

### **7.1. La valorisation des cultures orales**

Dans ce contexte, les cultures orales englobent les langues locales et les danses patrimoniales qui sont fortement utilisées lors des assemblées générales. Il faut rappeler que ces dernières sont des instants qui donnent lieu à l'exhibition de l'être-culturel immatériel des ethno-cultures dans lesquelles les comités de développement ont été créés.

---

<sup>3</sup> - Tome 1 de l'édition anglaise de « Primitive culture ».

Se référant à l'usage des langues locales, il s'agit dans un premier temps de les considérer comme le moyen adéquat de la transmission des messages. « Au départ, lors des réunions et même à l'occasion des assemblées générales, les gens du bureau ne parlaient qu'en français. On leur a dit que nous ne comprenons pas le français. Et que si c'est pour les villageois comme nous, ils doivent parler en mofou » (Hécheked Assidakai, entretien réalisé en mai 2019 à Méri). Dans un second temps, cette attitude observée, par ailleurs non obligatoire, participe de la volonté d'affirmer sa personnalité culturelle (Tadadjeu, 1984 : 81)<sup>4</sup> qui situe et fixe la communauté sur son espace. Elle garantit aussi que le groupe est puissamment muni pour faire face à l'enveloppement constaté des cultures orales étrangères à l'image du français. En latence peut-être ou à visage découvert consciemment calculé, les comités de développement promeuvent les langues locales comme pour dire aux populations que l'unique moyen de s'assurer une existence culturelle définitive est de parler et comprendre leurs langues (Kum'a Ndumbé III, 1984 : 2)<sup>5</sup>.

En ce qui concerne les danses patrimoniales ou dites traditionnelles, elles sont pratiquées pour meubler la célébration des assemblées générales. En général, les danses patrimoniales sont socialement règlementées parce qu'elles ne se tiennent qu'à des occurrences cérémoniales précises telles que les fêtes des récoltes, des jumeaux ou lors des grandes funérailles tenues en hommage aux aînés sociaux disparus. De nos jours, il convient de relever que la dynamique des comités de développement a intégré toutes ces danses comme des valeurs socio-culturelles à hypostasier dans un environnement culturel mondial où la partition négro-africaine a tendance à devenir inaudible au profit des cultures occidentales et orientales.

Au regard de ce qui précède, l'impact des cultures orales sur le développement local se perçoit à travers les fonctions indirectes qu'elles assurent aux comités de développement. Par les langues locales

---

<sup>4</sup>- Tadadjeu M. (1984), « Pour une politique d'intégration linguistique camerounaise : le trilinguisme extensif », in APEC ACTIVITES : Quelle identité culturelle pour le Cameroun et l'Afrique de demain ? Yaoundé, n° spécial. p. 81.

<sup>5</sup> - Kum'a N. III. (1984), « L'identité culturelle dans le Cameroun de demain : par quels moyens ? » in APEC ACTIVITES : Quelle identité culturelle pour le Cameroun et l'Afrique de demain ? Yaoundé, n° spécial, P. 2.

utilisées à l'occasion des assemblées générales, les objectifs des comités de développement sont clairement définis aux populations. De cette compréhension, dépend inéluctablement le type d'adhésion qu'ont les individus avec ces organisations locales d'autant que les contributions financières volontaires et individuelles aident à donner vie aux projets de développement. Quant aux danses patrimoniales, il revient de les considérer dans le cadre du développement local comme un levain, un stimulus pour les comités de développement. Ces danses, qui sont une manifestation des moments de joie, inhibent les velléités de réticence dont pourraient faire montre certains donateurs financiers. *In fine*, le maintien des cultures orales par les comités de développement du Diamaré n'a de sens que parce qu'elles aident à faire fonctionner la plate-forme du développement local.



La danse traditionnelle guiziga à l'assemblée générale du comité de Tchoffi-Gawel.

(Cliché : Yadjji Mana, le 09/05/2019).

## 7.2. La reconnaissance de l'autorité traditionnelle

Les sociétés du département du Diamaré comme dans toute la région de l'Extrême-nord sont organisées en strates. L'ensemble des couches sociales est guidé et dominé par une autorité qui a pouvoir et autorité sur tous ses sujets. Autrefois, ces derniers n'avaient guère la culture du désaccord d'autant que le chef était considéré comme infallible (Ela, 1971 : 30). Dans le Diamaré, la nomenclature de cette organisation politique donne à désigner des *leaders* qu'on appelle chefs

traditionnels. Ces derniers bien que présents dans tous les villages n'ont cependant pas la même considération sociale en ce sens qu'on distingue des chefferies de premier, second et de troisième degré. En dépit de cette classification, le poids de la chefferie traditionnelle est ancré dans les habitudes des hommes de cette région. Conscients de la place effective ou symbolique des chefs traditionnels dans un projet, surtout communautaire, les comités de développement leur ont consacré un poste dans le bureau exécutif. Par illustration, le *lamido* ou le *lawane* assume au moins une fonction ; il peut être président d'honneur, président ou président du conseil des sages. Ainsi, il s'agit de reconnaître que l'autorité traditionnelle est une personne ressource dont il est socialement et culturellement difficile de se passer. Son implication directe ou indirecte par le comité de développement participe du respect accordé aux institutions traditionnelles, et prouve que la communauté n'est point une société non organisée. Cette reconnaissance du chef traditionnel et de ses pouvoirs est un élément justificatif de la cohésion sociale qui a cours dans une localité. Il s'agit pour les comités de développement de s'attirer les grâces ancestrales par l'intermédiaire du chef qui, en fonction des circonstances dont il est l'objet, peut être un levain ou un obstacle au fonctionnement de ces organisations. « Le Chef est sacré. Il faut toujours son autorisation, sa permission pour que les choses se passent bien. Les ancêtres et Dieu doivent bénir ce que le comité de développement fait pour le village. » (Lewounlé Ngaya, entretien réalisé en avril 2019 à Gayak).

Par-delà ce calcul, l'intérêt d'une telle attitude affichée par les comités de développement est de noter que ce n'est pas tant l'individu qui est mis en orbite, mais l'institution cheffale que la société considère. En effet, il n'est pas rare de voir des chefs traditionnels non aimés des populations prendre part à une initiative pour laquelle parfois leur implication est facultative. En plaçant les chefs traditionnels au piédestal du bureau exécutif des comités de développement, il s'agit de garantir la stabilité et la permanence de la chefferie en tant qu'institution. De même qu'il est question de consolider l'autorité du chef qui est l'acteur suprême des cérémonies macro-communautaires.

### **7.3. La transmission des cultures socio-économiques**

Pour fonctionner, les comités de développement nécessitent d'importants moyens financiers. C'est la raison pour laquelle ils encouragent les populations à œuvrer dans les activités génératrices de

revenu. La bière de mil, qui en fait partie, est un héritage ancestral qui se perpétue grâce aussi à ces organisations. En préparant la bière de mil, les femmes contribuent au maintien de cette pratique culturelle ; et par là, transmettent ce savoir local aux jeunes filles qui les assistent régulièrement dans le processus de fabrication. En général, dans les sociétés du Nord-Cameroun, le mariage est une institution sociale capitale parce qu'elle sanctionne la vie pré-adulte et insère les individus dans une nouvelle strate sociale (Mead, 1973 : 173). Ainsi dit, une jeune fille qui se marie transfère une considération sociale certaine aux parents qui l'ont bien éduquée. Mais, la plénitude du mariage s'obtient par la procréation et la maîtrise de l'art culinaire endogène. Une femme est, entre autres, socialement recouverte de prestige lorsqu'elle prépare bien la bière de mil. Ce qui fait d'elle dans la communauté une référence auprès de laquelle les autres femmes pourraient parfaire leur apprentissage.

Les meilleures fabricantes de bière de mil sont mises à contribution dans l'organisation des assemblées générales d'autant que c'est un moment qui rassemble une foule éparse de laquelle sont attendues des contributions financières pour la trésorerie des comités de développement. « Pour amener les gens à contribuer, il faut que la fête soit belle. Or chez les Guziga, si les gens ne boivent pas jusqu'à saouler, ça signifie que la fête n'était pas belle parce que le bil-bil n'était pas aussi bon. » (Asta Marie, entretien réalisé en mai 2019 à Salak). Chez les Guiziga par exemple, ce sont les danses locales et la bière de mil qui garantissent la « réussite » d'une fête. En conséquence, les comités de développement veillent énormément sur la qualité de ce breuvage. Du reste, la présence de la bière de mil à cette cérémonie réside dans le fait qu'il est question pour les Guiziga et les Mofu du Diamaré de pérenniser cette pratique socio-économique. Or, dans ces deux ethno-cultures, le commensalisme de la bière de mil exprime la solidarité et la cohésion sociale.

#### **7.4. Un terreau de solidarité**

La solidarité est une forme de dépendance mutuelle entre les individus. Comme telle, elle est une synergie d'idées et de forces autour d'un projet à exécuter. Dans la vie quotidienne des ethno-cultures du Diamaré, la solidarité s'applique à des activités d'intérêt individuel et communautaire où des hommes, des femmes et des jeunes s'unissent pour les réaliser soit dans le but de gagner du temps, soit parce qu'il

faut consolider les liens de cohésion sociale. Dans les localités strictement homogènes qui sont de plus en plus rares de nos jours, la solidarité faisait appel aux membres issus du même univers ethnique. Mais, par ces temps de brassage humain, la pratique de la solidarité interpelle tout le monde même s'il donne à voir parfois la survivance des replis identitaires (Otayek, 1999 : 10).

Construit culturel, parce que bien qu'étant une volonté du groupe, la dimension anthropologique de la solidarité transparaît dans la fonction de résolution des problèmes de la société qu'elle revêt et du renforcement du tissu socio-culturel (Tsafack Nanfosso et Tchouassi, 2010 : 342). À ce titre, le contenu et la matérialisation de la solidarité comme capital social restent tributaires des réalités spécifiques de chaque ethno-culture. En tout état de cause, la solidarité présente des avantages en ce qu'elle uniformise la société et assure à celle-ci une certaine stabilité en détruisant les profondes inégalités liées au travail physique.

Les comités de développement du Diamaré sont des solidarités à l'intérieur desquelles les communautés redéfinissent leur être-en-groupe. En effet, dans la langue des Peuls qui est le fulfuldé, la solidarité se dit *narral* ou *kawtal* ; le premier vocable traduit littéralement l'entente et le second renvoie à l'union. Les Guiziga ont également consacré deux acceptions interchangeables : *jini* et *jumon ai*. En les traduisant littéralement aussi, l'on obtient respectivement aide et union des voix. La solidarité ethno-culturelle touche à plusieurs activités. Dans le domaine économique, anthropologiquement conçu comme modes de production, de consommation et d'échange des biens et des services depuis les sociétés dites primitives aux sociétés actuelles (Rivière, 1995 : 74), la solidarité évoquée se décline au niveau de l'agriculture. Sur le plan agricole, le département du Diamaré compte une variété de cultures à laquelle correspondent pour chacune d'elles des techniques particulières de production. Il faut déjà noter la possibilité qu'offre son écologie de pratiquer l'agriculture à toutes les saisons. S'il y va de soi pour cultiver pendant la saison des pluies, les cultures maraichères par irrigation et la production du mil de contre-saison ponctuent la saison sèche. Si la solidarité doit se tenir, elle commence avec la préparation des champs, les semailles, le sarclage et s'achève avec les récoltes des produits agricoles.

La solidarité communautaire s'applique à l'élevage avec notamment l'abreuvement du bétail. En effet, vivant dans un environnement naturel où les pluies sont rares et l'évaporation des cours d'eaux se faisant rapidement, il est parfois très fastidieux de donner de l'eau aux animaux. Cet état de choses motive la synergie des éleveurs qui peut se faire directement à l'occasion d'un travail de groupe ou à travers l'argent qu'ils donnent pour financer le creusement des mares d'eau.

La recherche des solutions collectives aux problèmes sociaux unit de façon viscérale les individus. Si l'agriculture peut par exemple être individuelle, la santé, l'eau et la route sont des préoccupations d'ordre général et collectif puisqu'elles profitent à toute la société. Les domaines qui requièrent la solidarité agissante de la communauté sont la construction ou la réfection des points d'eau, le reprofilage des voies de communication comme les routes et les radiers qui sont réaménagés, l'habitat où les segments concernés sont l'élévation du mur et le montage de la toiture ; et le mariage des jeunes garçons qui n'ont pas suffisamment de moyens financiers pour le faire. La solidarité matrimoniale s'observe davantage chez les Peules qui l'appellent *doubdo* même si celle-ci se diffuse progressivement dans toutes les sociétés musulmanes du Diamaré. Il s'agit d'une cérémonie d'entraide au cours de laquelle les membres de la communauté aident l'aspirant au mariage à pouvoir le réaliser en lui faisant des dons divers tels que l'argent, les vêtements, les vivres et les parures. « Le *doubdo* est une pratique propre à nous les Peuls. On fait ça généralement quand on est en difficulté ou lorsque seul, on ne peut pas réussir » (Oumarou Ndjidda, entretien réalisé en avril 2019). Cependant, il faut préciser que la tenue de cette forme de solidarité n'est pas systématique dès lors qu'elle n'a lieu que lorsqu'on l'a sollicitée.

### **Discussion**

La réflexion sur les comités de développement a débouché sur les résultats présentés ci-dessus. En les confrontant aux résultats des travaux d'autres auteurs sur la même thématique, il se dégage une sorte de plus-value dans la mesure où ces organisations ont été explorées dans leur double dimension d'outil de promotion de développement local, endogène et participatif ; mais surtout comme organe de reconnaissance et de promotion des institutions socio-culturelles des communautés dans lesquelles elles sont implantées. En d'autres termes, les résultats

obtenus révèlent que les comités de développement sont des vecteurs de stabilité des traditions ancestrales contrairement aux conclusions de Uphoff et Cohen (1979 : 4) qui considèrent uniquement les organisations locales sous l'angle du développement participatif des communautés rurales. Dans ce sillage, Kimo Sake (1999 : 36), en s'intéressant aussi aux comités de développement, a seulement adressé leurs rôles dans l'amélioration des conditions de vie des populations par l'entremise de l'élite locale. Dans cet ordre d'idées, les deux premiers auteurs sont rejoints par Kenné (2007 : 56) et Gombitang à Beyeck (2008 : 71) qui analysent les origines et les fonctions sociales de ces organisations dont ils mentionnent par ailleurs à grand trait les difficultés traduites en termes d'individualisme et de conflits internes entre les responsables des comités de développement et les autorités traditionnelles, les élites non dirigeantes et les élites entre elles-mêmes.

Au demeurant, il est soutenu dans cette réflexion que si les comités de développement sont différents les uns des autres en fonction des milieux dans lesquels ils existent, une constante reste que partout au Cameroun, ils s'identifient à l'occasion de leurs assemblées générales au cours desquelles les cultures locales sont exhibées dans le but de les valoriser, les présenter au public et de les pérenniser par transmission aux générations futures. Par conséquent, s'il ne fait aucun doute que ces organisations locales ont des fonctions sociales diverses, réduire les comités de développement du Cameroun à la stricte amélioration des conditions de vie des populations s'apparente à restreindre leurs missions. De fait, en scrutant en profondeur la vie des comités de développement, deux types de fonctions apparaissent ; ce sont les fonctions visibles contenues dans la quête du mieux-être des populations. Et les fonctions latentes ou non apparentes sur lesquelles l'œil pressé ne s'attarde guère.

Ce sont donc quelques éléments de ces fonctions cachées qui sont mises en exergue dans cette réflexion d'autant qu'elles sous-tendent la survie des comités de développement. Si la volonté de créer des infrastructures sociales au bénéfice des populations est la finalité des comités de développement, il ne faut pas perdre de vue que le moyen à utiliser pour atteindre cet objectif est à considérer au premier chef. La stabilité des institutions socio-culturelles participe à la fois d'un meilleur fonctionnement des comités de développement et d'une affirmation de soi des ethno-cultures auxquelles appartiennent ces organisations locales. De plus, même si les comités de développement

du Diamaré ne sont pas toujours des longs fleuves tranquilles parce qu'ils font parfois l'objet des tensions de trésorerie causées par la difficulté de certains individus à disposer de l'argent, les conflits les opposant aux autorités traditionnelles sont inexistantes. Cet état de choses, pour le moins, appréciable se rattache à la place réelle et symbolique qu'occupent les chefs traditionnels au sein des comités de développement. Et donc, à défaut d'assurer pleinement leurs fonctions sociales de pourvoyeurs de bien-être matériel aux populations en raison de la limitation évoquée des moyens financiers, le mérite incontestable des comités de développement au Cameroun en général et dans le Diamaré en particulier est de leur reconnaître le pouvoir de revaloriser les savoirs locaux et les institutions culturelles ; par-là, de garantir l'harmonie et l'identité culturelle de la communauté.

### **Conclusion**

En somme, la réflexion sur les comités de développement au Cameroun avec une assise sur le département du Diamaré révèle que ces organisations revêtent un ensemble de fonctions sociales traduites par la mise en œuvre des projets de développement de base dans les domaines de l'éducation, de la santé et de l'hydraulique. Au-delà des aspects visibles relatifs à la promotion et la recherche du mieux-être des populations au profit desquelles ces comités de développement sont créés, ce qu'il faut le plus considérer est le rôle qu'ils jouent dans le maintien axiologique des éléments socio-culturels de la structure sociale des ethno-cultures. Dans un environnement anthropologique marqué par la défiguration des identités négro-africaines du fait du contact irréversible avec la culture occidentale dont la conséquence est l'enveloppement de l'être et de l'agir des Africains, les comités de développement apparaissent comme des cadres de stabilisation et d'élévation, des « cultures de développement » (Mbonji, 1988 :1). Dans un savant mélange de cultures exogènes et endogènes exhibées à l'occasion des moments solennels de festivités, ces organisations subliment l'essence et le substrat de l'identité des peuples qui les portent.

### **Références bibliographiques**

Abwa D., 2003, « La Lutte contre la pauvreté en Afrique, Hier et Aujourd'hui : entre rupture et continuité » in *Gouvernance partagée : la lutte contre la pauvreté et les exclusions*, Yaoundé, CUP, p.11-18.

Apec-activités, 1984, *Quelle identité culturelle pour le Cameroun et l'Afrique de demain?*, Yaoundé, n° spécial.

Cohen J., Uphoff N., 1976, Concepts for measuring participation for project design, implementation and evaluation. Rural development committee, Ithaca New-York, Cornell University.

Delville P., 2000, « Regards sur les enquêtes et diagnostics participatifs » in Documents scientifiques, France N° 17, GRET.

Gombitang à B., 2008, Comités de développement et amélioration des conditions de vie des communautés locales, université de Yaoundé, FALSH.

Gruénais M. E., 2005, « Le renouvellement du « terrain ». Quelques considérations sur l'évolution des méthodes ethnographiques » in *The African anthropologist*, Dakar, CODESRIA Vol. 12, N° 2, p.172-180.

Kenné T., 2010, « Approche participative dans les projets de développant en milieu rural au Cameroun : esquisse d'un analyse sociologique », Université de Yaoundé I, FALSH.

Kimo Sake I. M., 1999, « La problématique du développement chez les Mbo de la région de Kekem (Province de l'Ouest) », université de Yaoundé I, FALSH.

Lammerink M., Wolffers I., 1988, *Approche participative pour un développement durable*, Paris : karthala-IPD.

Mbonji E., 1988, Les cultures de développement en Afrique. Essai sur l'impossible développement sans révolution culturelle, Yaoundé, Osiris Africa.

Mead M., 1973, *Une éducation en Nouvelle-Guinée*, Paris, Payot.

Ngima Mawoung G., 2010, « L'entretien en Sciences Sociales dans le contexte africain : états des lieux » in Valentin Nga Ndongo et Emmanuel Kamdem (Ed), *La Sociologie aujourd'hui : perspective africaine*, Yaoundé, l'Harmattan, p. 147- 155.

Nzhié Engono J., 2004, « Les Mouvements associatifs villageois en milieu urbain au Cameroun : une approche alternative de mobilisation

pour un développement du monde rural » in *RESCA*, Yaoundé no 1, vol, p.59-96.

Onambélé Ngonu L., 2003, « Lutte contre la pauvreté et des exclusions : impulsions des associations immanentes en milieu rural camerounais » in *Gouvernance partagée : la lutte contre la pauvreté et les exclusions*, Yaoundé, CUP, p. 447-452.

Otayek R., 1999, « La démocratie entre mobilisations identitaires et besoin d'Etat : y'a-t-il une « exception » africaine ? » in *Afrique : les identités contre la démocratie ?* Saint-Etienne, éditions de l'aube IRD, les cahiers des sciences humaines, nouvelle série n° 10, p. 1-22.

Rivière C., 1995, *Introduction à l'anthropologie*, Paris : Hachette.

Samovia J., 1995, *Rapport du développement social*, Président de la conférence préparatoire au sommet social de Copenhague.

Singleton M., 1998, *Amateurs de chiens à Dakar : plaidoyer pour un interprétariat anthropologique*, Paris : Luvain-la-Neuve, l'Harmattan/Academia, coll.D.

Tsafack Nanfosso R., Tchouassi G., 2010, « Quel modèle de développement en Afrique cinquante ans après les indépendances ? » in *Repenser le Développement à partir de l'Afrique*, Yaoundé, Afrédit, p. 325-343.

### **Sources orales citées**

ASSING Lucas, Président du comité de développement de Salak

ASTA Marie, brasseuse de la bière de mil à Salak

BOUBA DJINGUI, commerçant à Gazawa

HAMAN SIDDI, cultivateur à Gawel

HECHEKED ASSIDAKI, instituteur à Meri

LEWOUNLE NGAYA, Président comité de développement de Gayak

OUMAROU NDJIDDA, cultivateur à Bogo

SANDA SILGOT, président comité de developpement de Gawel

MANA BELLO, vice-président comité de développement de Salak

YOUGOUDA Haman wabi, Secrétaire général comité de développement de Kongola

# **Gouvernance partagée, multiculturalisme et consociation. Institutionnalisation des structures politiques de la cohésion sociale au Cameroun**

**Nicolas Serge NDOCK**  
*Docteur en science politique*  
*Université de Ngaoundéré*

## **Résumé**

L'irruption exacerbée des communautés ethniques dans l'espace public et l'ordination spécifique des comportements politiques qui s'ensuit, produit un certain type de gouvernance politique et de cadre politique. La gouvernance entendue comme processus de coordination des dynamiques et acteurs multiples, prend de plus en plus en compte les questions relatives aux identités dans une perspective de partage. La cohésion sociale subsumée par la gouvernance partagée ou consociative se met progressivement en place par des processus d'institutionnalisation pratique et formelle, prenant en compte les questions identitaires ou ethno-communautaires dans la formulation des politiques publiques de la coexistence et de la différence en lien avec la structuration du champ politique au Cameroun à l'aune du multiculturalisme.

**Mots-clés :** gouvernance partagée, multiculturalisme, consociation, cohésion sociale, institutionnalisation

## ***Abstract:***

*Irruption of ethnic communities in the public sphere and the specific structuration of political behaviors that follows, produces a certain type of political governance and political framework. Governance is understood here as a process of coordination of dynamics and actors. Governance includes more and more identities matters. The social cohesion which is related to consociational governance is progressively rooting by the process of practical and formal institutionalization taking into account communitarian*

*matters in the formulation of public policies related to the governance of ethnic cohabitation in the multicultural political framework of Cameroun.*

**Key words:** *shared governance, multiculturalism, consociation, social cohesion, institutionalization*

## **Introduction**

L'irruption exacerbée des communautés ethniques dans l'espace public et l'ordination spécifique des comportements politiques qui s'ensuit, produit un certain type de gouvernance politique. La gouvernance entendue comme processus de coordination des dynamiques et acteurs multiples (Hufty, 2007, 13), prend de plus en plus en compte les questions relatives aux identités (Ndock, 2016 : 25) dans une perspective de partage (Mballa, 2020 : 1). L'idée de la cohésion sociale qui est consubstantielle à la gouvernance politique, parce que supposée ontologiquement visée par celle-ci, fait l'objet de nombreux débats. Pendant que certains prônent « l'universalité d'une perspective morale par-delà la relativité des cultures » pluri-identitaires et les politiques assimilationnistes comme garantie de la cohésion sociale dans les sociétés politiques profondément divisées en segments identitaires (Schnapper, 1998 : 1969), d'autres estiment que la cohésion sociale est principalement la résultante du travail de représentation multiculturelle et multicommunautaire des élites (Lijphart, 1969 :216).

L'observation de la société politique camerounaise depuis le retour du pluralisme politique et de la compétition multipartite à l'orée des années 90, fait constater la prise en compte par les pouvoirs publics des questions identitaires et ethno-communautaires dans les processus de gouvernance politique (Ndock, 2016 :23). Ainsi la prise en compte des questions liées à l'autochtonie en politique, l'équilibre ethno-régional dans les concours administratifs, l'exigence légale du respect de la prise en compte des composantes sociologiques dans la constitution des listes de candidatures électorales, renseignent suffisamment sur le caractère ethno-communautaire de la gouvernance politique pratiquée au Cameroun à l'aune du multiculturalisme. La gouvernance politique des communautés ethniques est d'autant opérante au Cameroun qu'elle est davantage revendiquée dans la pratique des acteurs dans l'espace public entendu comme espace de discussion et de délibération publique (Manin, 1996 : 12). Dans

l'espace public, certains dénoncent l'instrumentalisation ou la perversion de l'équilibre régional tout en reconnaissant son utilité comme modalité principielle de régulation de la coexistence pluri-identitaire ou multiculturelle. D'autres revendiquent une meilleure représentation de leurs communautés ethniques dans les instances de gouvernance politique. D'autres encore souhaitent la sécession ou la révision de la forme de l'État comme garantie de la prise en compte de leur spécificité identitaire. Ce qui est constant c'est que la gouvernance politique implique les communautés ethniques aussi bien du fait des représentations, des revendications que des programmes publics pris par l'État. La question de la cohésion sociale en lien avec la gouvernance des communautés ethniques se pose avec acuité en tant que cohérence et intégration des communautés et des individus dans la communauté politique dans une perspective de justice sociale (Rawls, 1997 : 42).

L'analyse de la cohésion sociale dans les sociétés multiculturelles et plurales est intéressante d'autant plus que les sociétés marquées du sceau du pluralisme identitaire sont présentées comme portant des germes d'instabilité politique. Le travail est original en ce sens qu'il ne réduit pas la cohésion sociale aux questions simplement socioéconomiques de la désaffiliation sociale (Castel, 1991 : 138), de l'exclusion sociale (Castel, 1996 : 35) ou de la disqualification sociale (Paugam, 1994 : 9) sur fond des inégalités sociales à dimension individualiste. Mais, ce travail réussit à mettre la cohésion sociale en dialogue avec les questions de groupe et d'identité ainsi qu'avec une forme particulière de participation politique dite étagée de sorte que l'on puisse parler de façon réappropriée de l'« invention du lien social » (Donzelot, 1994 : 24) sur fond identitaire. La participation politique est dite étagée en ce sens que les entrepreneurs ethno-politiques s'investissent préférentiellement dans tel ou tel espace politique dont les chances de rentabilité politique, dépendent des « chances objectives de profit qui sont offertes aux investissements dans un état déterminé des instruments institutionnalisés de reproduction » (Bourdieu, 1978 : 22). Si l'on peut constater qu'il s'institutionnalise à renfort de la pratique des acteurs, une forme de cohésion sociale, comment celle-ci s'institutionnalise-t-elle concrètement à l'aune de la consociation ou de la gouvernance consociative au Cameroun tant plus que la consociation est le processus de prise en compte des segments identitaires dans la production de la

décision publique ou de la structuration du champ politique? Comment s'institutionnalise l'interdépendance des individus regroupés en blocs identitaires au sein d'une même communauté sociopolitique pour laquelle il manifeste un sentiment d'appartenance malgré le pluralisme ethno-communautaire ? Pour répondre à ces questions, nous avons fait recours à la consociation de Lijphart et au néo-institutionnalisme comme approches théoriques. Nous avons aussi procédé à des enquêtes et entretien des hommes politiques et membres d'associations ethno-communautaires dans les villes de Douala, Ngaoundéré, Yaoundé, Foumban, Bafoussam, Nkongsamba<sup>6</sup>. Sous la dictée des ces approches et techniques de collectes de données susmentionnées, nous sommes parvenus à constater que la cohésion sociale s'institutionnalise par la pratique consensuelle de l'étagement multiculturel des espaces de participation politique d'une part et que la cohésion sociale s'institutionnalise aussi par la pratique consensuelle de la représentation consociative.

### **1. L'institutionnalisation de la cohésion sociale par la pratique consensuelle de l'étagement multiculturel des espaces de participation politique**

Dans leurs activités politiques, les entrepreneurs ethno-communautaires, en phase avec la configuration ethno-politique du champ politique camerounais, concourent en permanence à la production de l'étagement des lieux d'actions politiques sur la base des référents et des référentiels ethno-communautaires. Ainsi, pour se démarquer des entreprises concurrentes, les entreprises politiques ou ethno-politiques « expriment et justifient les intérêts matériels et symboliques de groupes sociaux distincts et s'assurent ainsi de leur fidélité» (Gaxie, 1987 : 47). Les entrepreneurs ethno-politiques qui sont

---

<sup>6</sup> Entretien avec Ebongue Ngoh Jean Jules, Président de l'association dénommée rencontre générale des enfants du Moungo le 26 janvier 2015 ; Entretien avec Elong Ngono, président des élites originaires du Moungo le 12 février 2015. Entretien avec Marceline Zogo, membre de l'association des ressortissants de la lékié dans le Littoral le 7 Janvier 2015. Entretien avec le Dr Mouazamou membre du Ya Kamata de l'Adamaoua le 26 Mai 2020. Entretien avec El Hadj Mohamadou Dalailou, président régional de l'association des ressortissants du Djerem le 28 Avril 2020. Entretien avec Joachim Ngongang membre du Laakam le 26 Mai 2020. Entretien avec Pamphile Yobè secrétaire général du Ngondo le 16 février 2020.

de véritables acteurs politiques dans un champ de compétition politique particulier, mènent des activités politiques compréhensibles par eux et par les populations auxquelles ces activités sont destinées, parce qu'ils sont dans un même univers de sens et dans une même communauté épistémique avec leurs interlocuteurs et destinataires politiques. Ceci est d'autant vrai que « l'action proprement politique est possible parce que les agents, qui font partie du monde social, ont une connaissance (plus ou moins adéquate) de ce monde » (Bourdieu, 1981 : 70). L'étagement des sites de participation politique par des entrepreneurs ethno-politiques, « politiciens investisseurs » (Lacam, 1988 :31) ethniquement marqués, est configuré par « la redéfinition de l'espace public comme une arène où s'affrontent et se confrontent des revendications ou des exigences aussi diverses que contradictoires » (Taguieff, 2005 :89). La reproduction dans ces espaces ethno-politiques est donc favorable aux entrepreneurs ethno-politiques qui sont considérées comme des représentants naturels du fait de l'identité de leur appartenance ethnique avec les populations ethno-politiquement *compétentes*<sup>7</sup> de ces espaces.

L'étagement des espaces de participation politique est donc effectué différemment par des entrepreneurs ethno-politiques autochtones et allogènes en fonction du stock de ressources politiques qu'ils entretiennent et activent dans des espaces précis (Lacam, 1988 : 25). Cet étagement est dû à la fois à la configuration ethniquement clivé des espaces de participation politique et au fait que « les hommes politiques prennent l'initiative de proposer un principe de clivage plutôt qu'un autre » (Manin, 1996 : 27) de sorte qu'il existe une sorte d'homologie entre la structure ethnique de l'espace politique et les rationalités des entrepreneurs ethno-politiques. Ainsi, l'on assiste donc à l'institutionnalisation d'une division du travail politique, consensuellement établie par la pratique, entre les *entrepreneurs ethniques* (Wievorka, 2001, 198) sur la base du clivage autochtone minoritaire/allogène majoritaire. Pendant que les entrepreneurs ethniques autochtones minoritaires s'activent plus dans les étages de la

---

<sup>7</sup> Nous distinguons ici la compétence politique du sentiment de compétence politique en nous référant aux travaux de Daniel GAXIE. Les populations ethno-politiquement compétentes sont celles qui comprennent les enjeux de représentation et de participation politiques de la compétition politique à l'aune des clivages ethniques, et se mobilisent politiquement pour que le pouvoir politique reste dans la communauté ethnique, c'est-à-dire qu'il soit détenu par l'un « *des fils ou frères du village* ».

participation politique par le haut, les entrepreneurs ethniques allogènes majoritaires, eux par contre, s'investissent plus dans les étages de la participation politique par le bas. Il est question de répondre ici à la question suivante : Comment la pratique consensuelle de l'étagement des espaces de participation politique institutionnalise-t-elle la cohésion sociale ? Pour répondre à cette question, nous disons que la pratique consensuelle s'institutionnalise d'une part par la participation prioritaire des entrepreneurs des communautés autochtones minoritaires dans les étages de la participation politique par le haut et d'autre part par la participation prioritaire des entrepreneurs des communautés allogènes majoritaires dans les étages de la participation politique par le bas.

### **1.1. La participation prioritaire des entrepreneurs des communautés autochtones minoritaires dans les étages de « la politique par le haut ».**

À l'observation des comportements politiques des populations des villes du Cameroun, principalement celles des villes dans lesquelles les interactions autochtones minoritaires et allogènes majoritaires sont fortes, l'on perçoit un type spécifique de comportements politiques chez les autochtones minoritaires. Ces derniers s'investissent en priorité dans le champ de la participation ethno-politique mettant en exergue l'étage de la politique par le haut. Cet étage est celui de l'institutionnel et du sommet ou du haut des instances de direction politique de l'Etat. L'étage de la participation politique par le haut est donc le site où la participation politique n'est pas produite de façon endogène par l'interaction des entrepreneurs ethno-politiques locaux. Il est plutôt le site topique où, la structure des rapports politiques entre les entrepreneurs ethno-politiques est conditionnée et est fortement influencée par l'institutionnel étatique interventionniste. Dans cet étage de la participation politique préféré par les entrepreneurs ethno-politiques autochtones, l'Etat à travers son dispositif institutionnel est plus interventionniste que régulateur. Ainsi, nous constatons que les populations et les élites autochtones de certaines villes ou de certains villages s'investissent plus dans des stratégies de collaboration avec les autorités politico-administratives et dans des stratégies d'appropriation politique de l'ensemble du dispositif institutionnel de protection politique et juridique des minorités et des autochtones au Cameroun.

Les entrepreneurs ethno-politiques autochtones qui privilégient la participation politique en mobilisant des dispositions constitutionnelles telles que la protection des minorités et des populations ethniques qui leur sont reconnues, s'investissent dans une sorte de « rationalisation institutionnelle des rôles institués» (Onana, 2002 : 2) par le dispositif normatif en vigueur et par les pratiques routinisées.

### **1.1.1. Les stratégies d'appropriation politique du dispositif institutionnel de protection des autochtones et des minorités**

Avant d'analyser les stratégies de participation politique et les champs de participation privilégiés ou rationnellement priorisés par les entrepreneurs politiques autochtones, il convient de revenir, un tant soit peu, sur le débat théorique autour du concept d'autochtone. Ainsi, Roger Gabriel NLEP pense que,

« est autochtone pour moi (au Cameroun), au plan de la réalité historique, sociologique, géographique, celui qui était installé quelque part en 1884. Il est autochtone à cet endroit. Même si ces arrière grands-parents ont vendu les terrains, même s'ils ont aliéné les terres, tout ce qui a été donné à Douala aux européens, tout ce qui a été arraché à Njombé, à Edéa, à Bafoussam, au nord, cela ne veut pas dire que cela n'a pas été arraché à quelqu'un. Ceux à qui cela a été arraché ou qui les ont donnés, c'est eux les autochtones<sup>8</sup> ».

Bien que cette longue citation de Roger Gabriel NLEP soit empreinte de quelques apories liées au style spontané de la verve que l'on reconnaissait à l'auteur, il va sans dire que la définition qu'elle donne de l'autochtone, est à prendre en compte d'autant que cet auteur est l'un des précurseurs dans le débat de la conceptualisation de l'autochtonie politique au Cameroun. En plus de Roger Gabriel NLEP, nous pouvons aussi inscrire dans le sésail des auteurs qui délimitent historico-géographiquement le concept d'autochtone à partir de 1884<sup>9</sup>, année du début de la colonisation juridique du Cameroun, Francis WANDJI dans la mesure où il précise que « *l'autochtone serait de ce fait celui parmi les camerounais établi dans une région ou dans une*

---

<sup>8</sup> Journal *La nouvelle expression* du 16 Mai 2003. Hors-série.

<sup>9</sup> Cette année est considérée comme celle marquant la colonisation juridique du Cameroun. C'est en 1884 que les Allemands débarquent au Cameroun et font signer aux douala le traité germano-douala qui va régir les rapports entre l'Allemagne et le Cameroun en instituant ce dernier comme une colonie allemande.

*portion du territoire actuel avant la colonisation peu importe qu'il soit venu d'ailleurs »* (Wandji, 2011). Pour Guillaume EKAMBI DIBONGUE, l'autochtone est « l'habitant ancien de la ville par voie ancestrale » (Ekambi Dibonguè, 2005 :).

Par ailleurs c'est James MOUANGUE KOBILA qui tente le mieux de sociologiser le concept d'autochtone au Cameroun en intégrant dans la définition qu'il lui donne une dimension représentationnelle en plus de la dimension historico-géographique développée par les autres auteurs. Il estime que le concept d'autochtone recouvre deux critères définitionnels. Un critère objectif selon lequel le statut d'autochtones est reconnu aux populations qui répondent à une importante communauté historique comme société ayant le même territoire avant la colonisation ou l'expansionnisme d'autres peuples. Un critère subjectif qui renvoie à la dimension représentationnelle ou idéationnelle selon laquelle les populations se reconnaissent elles-mêmes comme différentes des autres populations groupées sur le plan culturel, des origines, des cosmogonies, etc. c'est le critère subjectif de l'auto-détermination (Mouanguè Kobila, 2009 : 197).

Les populations et les élites, autochtones surtout, pour accroître leurs chances d'obtention des trophées politiques dans leurs luttes contre les allogènes pour le contrôle monopolistique et légitime de la participation et de la représentation politiques, vont préférer certains sites d'actions politiques. Ainsi, les entrepreneurs ethno-politiques autochtones appartenant aux groupes minoritaires privilégient la mobilisation du dispositif institutionnel de protection des droits des autochtones et des minorités. Ces entrepreneurs ethno-politiques s'approprient l'ensemble de l'architecture institutionnelle de protection des droits politiques des autochtones et des minorités (ethniques il va sans dire), à tel point qu'ils n'hésitent pas à en faire des ressources de mobilisation politiques et d'actions politiques en tant que de besoin. Ils préfèrent donc activer des « ressources institutionnelles-rétributives » (Lacam, 1988 : 29) qui sont des sortes de ressources politiques institutionnelles qui permettent une certaine rétribution pour ceux qui les détiennent ou pour ceux au profit de qui elles sont activées. Les entrepreneurs ethno-politiques autochtones, en privilégiant les actions politiques de mobilisation des appareils et des dispositifs institutionnels de protection des droits des autochtones et des minorités ethniques, manifestent, par ce fait même, leur indispensable « besoin d'Etat »

(Otayek, 1999 : 5) dans un environnement social où les mobilisations identitaires en politique ne leur seraient pas favorables sans l'intervention de l'Etat à travers sa régulation institutionnelle<sup>10</sup>. Les stratégies d'appropriation et de mobilisation des instruments institutionnels de protection des droits politiques des populations autochtones et des minorités ethniques que les entrepreneurs ethno-politiques autochtones élaborent, n'occultent pas les stratégies de collaboration avec les autorités politico-administratives du système gouvernant.

### **1.1.2. Les stratégies de collaboration politico-idéologique avec les autorités politico-administratives**

Les entrepreneurs ethno-politiques autochtones minoritaires<sup>11</sup>, pour la plupart, préfèrent s'engager dans des actions politiques qui mettent en relief la collaboration plutôt que le conflit avec les autorités politico-administratives relevant du sommet des appareils de direction de l'Etat. Les entrepreneurs des communautés autochtones minoritaires savent que n'ayant pas une base ethno-politique très large du fait de la faiblesse démographique de la plupart des groupes autochtones actifs tels que les *sawa*, dans leurs différentes villes d'origine<sup>12</sup> et les mboum

---

<sup>10</sup> L'Etat a pris un ensemble de dispositifs institutionnels qui donnent la possibilité aux populations autochtones et aux minorités ethniques d'avoir accès à la représentation et à la participation politique. Parmi ces dispositifs institutionnels nous pouvons citer l'exigence légale du respect de la composition sociologique dans les listes électorales, la répartition décrétable des quotas ethno-régionaux lors des concours d'accès à la fonction publique, la constitutionnalisation de la protection des populations autochtones et des minorités ethniques, etc.

<sup>11</sup> Le qualificatif minoritaire est saisi ici au sens de minorité ethnique ou de minorité politique. La minorité ethnique par exemple pour les *sawa* et la minorité politique pour les *kirdi*. Ces derniers bien qu'étant démographiquement majoritaire dans les régions septentrionales, étaient minoritaires tant dans les instances de représentation politique que dans celles de participation politique. Les entrepreneurs ethno-politiques autochtones minoritaires sont les entrepreneurs politiques appartenant à des groupes ethniques considérés comme autochtones dans leur région d'installation originelle mais qui sont minoritaires soit politiquement soit ethniquement du fait de l'installation sur le sol des groupes allogènes devenus démographiquement ou politiquement majoritaires.

<sup>12</sup> Douala, kribi, Limbé, Nkongsamba, Santchou, etc. A Santchou par exemple, la minorité ethnique autochtone de la ville fait recours en priorité à la politique par le haut en sollicitant l'intervention de l'Etat pour que des postes politiques leur soient accordés dans l'arrondissement qui est majoritairement peuplé de bamiléké. C'est ainsi que le chef supérieur des mbo de Santchou a saisi le chef de l'Etat via un

à Ngaoundéré<sup>13</sup>. Les entrepreneurs autochtones, pour la plupart, développent des approches et des stratégies de collaboration politique avec ceux qui ont le pouvoir politique, pour ne pas se voir battre à plate couture par les entrepreneurs ethno-politiques allogènes, si jamais ils allaient à une compétition politique en ne mobilisant que la base populaire, fortement communautarisée, sans intervention de l'Etat ou de « ceux qui parlent en son nom » (Bergeron, 1990 : 180). La collaboration avec l'Etat ou avec ceux qui le dirigent, permet donc aux entrepreneurs ethno-politiques autochtones de s'assurer le soutien politique de l'Etat, sans lequel ils auraient difficilement une visibilité politique sur la base ethno-communautaire. Par exemple, les *sawa*, les *kirdi* (majorité démographique mais minorité politique dans le grand nord jusque dans les années 90 pendant lesquelles les entrepreneurs de la *kirditude*, vont développer de véritables actions politiques de revendication de plus de représentation politico-administrative), préfèrent être des alliés stratégiques (aussi longtemps que ceux qui dirigent l'Etat prendront des dispositions institutionnelles qui permettent leur visibilité politico-administrative et la défense de leur terroir ethno-identitaire dans un environnement où les interactions avec les allogènes leur sont politiquement défavorables ) de ceux qui dirigent l'Etat.

---

memorandum signé le 13 décembre 2020 par une vingtaine de chefs traditionnels mbo pour dénoncer la non présence des chefs mbo dans la liste des représentants du commandement traditionnel de la région de l'ouest lors même que la loi portant code électoral de 2012 dispose que les chefs autochtones doivent être élus comme représentants du commandement traditionnel au sein des conseils régionaux et que les chefs traditionnels mbo sont autochtones de ladite ville qui a été administrativement rattachée à la région de l'ouest. Il convient de rappeler que par le jeu de la participation politique par le haut, la minorité autochtone mbo de santchou a obtenu, par une décision de la cour suprême, l'annulation des élections qui seront de nouveau organisées en Avril 2021 avec cette fois-ci la présence d'un chef mbo dans le quota des trois des chefs traditionnels de la Menoua.

<sup>13</sup> Les mboums sont une minorité dans la ville de Ngaoundéré pendant qu'ils sont majoritaires à Touboro dans le Mayo rey. Il faut noter que les mboums de Ngaoundéré du fait de leur minorité préfèrent la participation politique par le haut, notamment la collaboration avec l'Etat qui est censé les protéger et leur donner voix au chapitre politique face aux peuls, aux dii, aux haoussa et aux gbaya beaucoup plus nombreux dans le chef lieu de la région de l'Adamaoua. Les mboums de Touboro dans le Mayo rey quant à eux priorisent la participation politique par le haut qui leur réussit bien tant plus qu'ils occupent sous la bannière du parti d'opposition UNDP les positions politiques de maires dans l'arrondissement de Touboro malgré les tensions politiques, socio-culturelles et religieuses qu'ils ont constamment avec le lamidot de Rey Bouba qui lui est du parti au pouvoir RDPC.

## **1.2. La participation politique prioritaire des entrepreneurs des communautés allogènes majoritaires dans les étages de « la politique par le bas ».**

Les étages ou les sites de participation politique par le bas sont des espaces politiques où les entrepreneurs ethno-politiques locaux font recours principalement à la mobilisation du nombre et des collectifs populaires. Ici, la structure des rapports politiques entre les entrepreneurs ethno-politiques est donc moins le fait de l'institutionnel étatique que celui des entrepreneurs ethniques au niveau local. Les étages de la politique par le bas sont donc ceux où la participation politique profite plus aux entrepreneurs ethno-politiques disposant des ressources politiques reposant sur des ressorts en lien avec l'horizontalité politique. Ainsi, l'action politique des entrepreneurs allogènes majoritaires peut être comprise et expliquée par le biais de l'existence d'un certain nombre de ressorts sociaux et politiques sur lesquels s'appuient ces entrepreneurs et par le biais des manifestations objectivées de la participation politique par le bas. La forte démographie des allogènes qui se constituent très souvent en communauté ethno-politique dans les villes où ils émigrent est l'un des ressorts de l'investissement ethno-politique par le bas.

### **1.2.1. Les ressorts de l'investissement ethno-politique à travers les étages de la participation politique par le bas.**

L'engagement politique préférentiel des entrepreneurs allogènes majoritaires dans les étages de la politique par le bas, n'opère pas ex nihilo. Cet engagement s'appuie sur un certain nombre de ressorts sociaux et politiques capitalisables ethno-politiquement. Les entrepreneurs ethno-politiques adeptes de « la politique par le bas » (Bayart, 1979 : 23) ou des « modes populaires d'action politique » (Bayart, 1979 : 24), préfèrent cette option politique parce qu'elle correspond à certains soubassements sociopolitiques qui les favorisent dans leur rapport de forces et de luttes aux entrepreneurs ethno-politiques relevant d'autres aires socioculturelles. Le pouvoir démographique est considéré comme le ressort le plus important des ressorts de la priorisation de la participation politique par le bas. Mais,

ce ressort ne saurait prospérer en l'absence d'un autre ressort non moins important : le communautarisme socioculturel et politique.

Les entrepreneurs ethno-politiques allogènes appartenant aux grands groupes ethniques du « triangle équilatéral » (Mandjack, 2011 : 80) ou de la *triade* (Mandjack & Ndock, 2020 : 57) mobilisent ces deux ressorts dans les villes où ils se présentent comme des entrepreneurs des communautés allogènes majoritaires notamment les villes de Douala, de Nkongsamba et de Yaoundé. A Douala par exemple, les entrepreneurs bété, grassfield et nordiste mobilisent l'attachement communautaire et le poids démographique de leurs congénères ethniques pour capter des positions politiques locales. Douala 5<sup>e</sup> est considérée comme le fief bamiléké, Douala 4<sup>e</sup> a eu des maires venant de la partie anglophone du pays du fait de la forte présence des anglophones dans cet arrondissement, les arrondissements de Douala 3<sup>e</sup> et Douala 2<sup>e</sup> sont considérés comme des sites de participation par le bas prioritairement investis par les nordistes et les bamiléqués.

Les entrepreneurs ethno-politiques appartenant aux trois grands groupes ethniques à vocation hégémonique, s'appuient aussi sur le vaste réseau d'associations et d'ONG dont ils disposent et sur leur longue habitation à la pratique des regroupements associatifs. Les entrepreneurs ethno-politiques allogènes investissant politiquement davantage dans les ressources et les ressorts de la politique par le bas, ont le « sens du placement » (Bourdieu, 1978 : 7) qui leur permet d'obtenir le meilleur rendement du capital ethno-communautaire allogène qu'ils convertissent en capital politique dans les lieux majoritairement occupés par les populations allogènes. Les stratégies et comportements ethniques rationalisés par des « politiciens investisseurs » (Lacam, 1988 : 30) appartenant aux communautés allogènes, bien que reposant sur des ressorts précis, s'observent à travers un certain nombre de manifestations factuelles.

### **1.2.2. Les manifestations de l'investissement des entrepreneurs ethno-politiques allogènes dans les étages de la « politique par le bas ».**

L'on observe que les investissements des entrepreneurs ethno-politiques allogènes et majoritaires se manifestent par une sorte de

participation politique que nous désignons par ces termes : participation politique par le bas. C'est ainsi que les entrepreneurs politiques allogènes et majoritaires travaillent à consolider et à mobiliser, le cas échéant, les représentations cheffales de leurs communautés ethniques dans les villes où ils résident. Les entrepreneurs ethno-politiques appartenant aux ethnies allogènes majoritaires, mobilisent à l'approche des échéances électorales, les chefs de leurs communautés ethniques pour avoir le maximum de suffrages provenant de personnes qui leur font allégeance. La participation politique « *par le bas* » privilégiée par les entrepreneurs ethno-politiques allogènes et majoritaires, est donc préférée par ces acteurs étant donné qu'ils sont, pour la plupart, candidats à des positions politiques électives dans des circonscriptions peuplées en majorité par leurs congénères ethniques.

Les entrepreneurs de certaines communautés allogènes majoritaires optent préférentiellement pour la politique par le bas, parce qu'ils appartiennent à des ethnies démographiquement importantes pouvant donc rendre massive toute mobilisation et parce qu'ils ont acquis une certaine expérience dans la mobilisation et dans les manifestations de rue<sup>14</sup>. A côté des associations ethniques et des chefferies des communautés, la rue apparaît aussi comme un site de manifestation de la participation politique par le bas.

La politique par le bas se manifeste par la mobilisation du vaste réseau des associations et des ONG dont disposent les entrepreneurs ethno-politiques allogènes *bamiléké*. La participation ethno-politique par le bas tout comme la « politique par le bas », met en scène « les dynamiques sociales populaires » (Bayart, 1981 : 55) et illustre « la descente de la politique vers les masses » (Bayart, 1981 : 65). Les entrepreneurs ethno-politiques allogènes majoritaires mobilisent ainsi

---

<sup>14</sup> Depuis les années 90, en dehors d'Anicet EKANE et Camille MBOUA MASSOCK, la plupart des entrepreneurs des manifestations et des mobilisations de rue appartiennent au groupe ethnique bamiléké ou au complexe ethnique anglo-bamiléké. Nous pouvons citer DJEUKAM TCHAMENI porte étendard du mouvement populaire CAP Liberté, NI John FRU NDI, Bernard NJONGAN, Joe La conscience, LAMBO SANDJONG René dit Lapiro de Mbanga, Jean Michel NINTCHEU, Hilaire TSHUDJO KAMGA. Il faut noter que même si les acteurs comme Henriette EKWE, Francis KWA MOUTOME, YONDO BLACK qui sont des *sawa*, ont contribué fortement aux dynamiques de libéralisation du champ politique dans les années 90, ils ne se sont pas pour autant institués comme de véritables leaders et entrepreneurs politiques de la rue ou de la mobilisation politique dans la rue.

les représentations de leurs communautés et les associations ethniques qui y font allégeance non seulement parce qu'eux-mêmes sont souvent des membres de ces associations et parce qu'ils sont en quête de constitution de fiefs ethno-politiques<sup>15</sup>. C'est ainsi que Françoise FONING a construit son fief ethno-politique à Douala 5<sup>e</sup> en mobilisant les nombreuses associations ethniques de la Menoua des quartiers Makèpè, Bonamoussadi, Bépanda, etc. L'on a également observé qu'à la faveur de sa participation à l'élection municipale du 30 septembre 2013, dans la ville de Kye Ossi, l'UDC a mobilisé de nombreuses associations ethniques représentant les populations *bamoun* qui ont massivement immigrées dans cette région frontalière de la Guinée équatoriale. La crainte que la mairie de kye ossi ne tombe entre les mains des *Bamoun* de plus en plus nombreux dans cette localité ethno-culturelle *béti* a amené les élites *béti*<sup>16</sup> à œuvrer pour que la commune reste aux commandes des *béti*<sup>17</sup>. Les associations ethniques *béti* et les chefferies de communautés *beti* sont aussi mobilisées dans le cadre de la participation politique par le bas pour soutenir les candidats *beti* aux élections dans le Wouri. Ainsi, Belibi, chef de la communauté *béti* de Douala ; Atangana Onana, patriarche de la communauté *béti* ; Zogo Marceline, membre de l'association des ressortissants des régions centre-sud-Est à Douala ; Etoundi Albert, président des ressortissants de la Lékié et bien d'autres élites *béti* ont multiplié des rencontres pour préparer des stratégies de soutien des candidats *béti* à Douala lors des élections du 30 septembre 2013. La mobilisation des associations

---

<sup>15</sup>Après le décès de Françoise FONING, des débats ont eu lieu au sujet de sa succession comme présidente de la section RDPC Wouri 5. Certains souhaitaient que le remplaçant de FONING fût un autochtone *sawa* alors que d'autres voulaient qu'il fût un *bamiléké* comme la défunte. Le secrétaire général du RDPC a même proposé au président national Paul BIYA qu'il désigne le *bamiléké* Albert DZONGANG comme remplaçant de FONING bien que ce dernier soit président d'un parti de l'opposition. Pour parvenir à cette proposition le secrétaire du RDPC dit avoir rencontré les personnalités *bamiléké* suivantes FOTSO Victor, NGOUCHINGUE Sylvestre, MONKAM Pascal, SINDJOUN Luc. Cf. note n°115/SG/CC/RDPC/CAB du Secrétaire général du comité central du RDPC Jean KUETE à l'attention du Président national du RDPC, Yaoundé le 6 juillet 2015. Voir cette note en annexe. Par ailleurs c'est le *bamiléké* MFEUNGWANGE qui a été désigné comme remplaçant de FONING à la suite du renouvellement des bureaux organes de base du RDPC. Cf. *Journal l'Action* n°1039 du Mardi 12 Janvier 2016.

<sup>16</sup> Les élites *béti* telles que le chef du canton *ntoumou* OYONO NKOULOU, le gouverneur de la région du sud Jules Marcelin NDJAGA ont mobilisé les moyens de puissance publique pour intimider l'équipe de campagne et les candidats de l'UDC.

<sup>17</sup>*Le Messenger* d'octobre 2013.

allogènes n'occulte pas la mobilisation des associations autochtones, même si ces dernières n'ont pas le même poids démographique que les premières. L'on peut observer par exemple que dans la ville de Ngaoundéré, les associations telles que le Mboscuda des Mbororo, le Ta daga des dourous, la dynamique culturelle mboum sont mobilisées afin que les postes politiques soient accordés aux minorités ethniques phagocytées par l'hégémonie islamo-peule. La mobilisation des associations ethniques par les entrepreneurs des communautés allogènes majoritaires, s'inscrit dans les dynamiques des mouvements de base dont l'objectif est de contrecarrer la participation politique par le haut ou la configuration étatique du tissu social (Maheu, 1981 : 82). Ainsi, les entrepreneurs ethno-politiques partisans de la participation politique par le bas ou de la participation politique à travers les mouvements de base tels que les associations ethniques, les foyers ethno-culturels, s'activent à réduire l'interventionnisme de l'Etat par le sommet dans le jeu politique et luttent pour que le jeu de la participation politique soit commandé par les mouvements populaires uniquement, du moins au niveau local.

Il s'institue et se structure donc des lieux d'actions politiques considérés comme privilégiés pour de entrepreneurs politiques du fait de leur rentabilité ethno-politique. Ces lieux d'actions ethno-politiques privilégiés par certains entrepreneurs politiques ne sont rien moins que des fiefs ethno-politiques au sein desquels sont mobilisées des structures ethno-communautaires en résonance avec la pratique consensuelle de la représentation consociative qui s'institutionnalise dans les sociétés multiculturelles.

## **2. L'institutionnalisation de la cohésion sociale par la pratique consensuelle de la représentation consociative**

Si le champ de la vie politique est configuré selon le principe de la division du travail politique de telle sorte qu'il y ait une république des professionnels de la politique et une république des profanes (Dulong, 2010 : 32), de telle sorte que « *les participants du jeu politique sont des symboles pour d'autres observateurs* » (Edelman, 1991 : 20), l'activité et les mécanismes politiques ne peuvent effectivement opérer que si les professionnels et les profanes s'entendent sur un certain nombre de règles et de signifiés politiques. C'est de l'entente des

professionnels<sup>18</sup> et les profanes<sup>19</sup>, que peut découler le consensus ou le quasi-consensus nécessaire à l'institutionnalisation de la gouvernance politique consociative, de la représentation consociative ou de la représentation de la différence. Le consensus dont il s'agit ici concerne à la fois la structure sociopolitique cohérente et provisoirement stabilisé comme l'établi et l'entente pratiques entre les entrepreneurs politiques. La dimension structurelle du consensus nous permet de le saisir comme l'équilibre instable, ou la structure provisoirement stabilisée émanant du rapport de forces et de luttes entre les différents entrepreneurs politiques engagés dans la lutte politique pratique. Le consensus socio-structurel, bien qu'il s'objective et s'actualise dans la pratique des acteurs, est un consensus à tendance lourde contrairement à celui qui repose exclusivement sur l'entente des acteurs et qui s'apparenterait à une sorte de coalition ou d'alliance globalisé autour d'un même objectif. Le consensus qui repose uniquement sur la rationalité finalisée des acteurs vers la recherche du compromis politique est permanemment instable et fragile quand il n'est pas porté par une structure sociale et anthropologico-culturelle avec laquelle il fait système.

Le consensus ou le quasi consensus politique existant entre les entrepreneurs ethno-politiques ou « leaders communautaires » (Castagnede, 2014 :37), s'origine à la fois dans la configuration ethno-communautaire de l'Etat et de la société multiculturelle du Cameroun et dans le dialogue communautaire qui se structure tant dans les institutions que dans la pratique politique. Le dialogue communautaire s'observe même, à l'aune de a pratique consensuelle de la représentation de la différence, dans les sociétés occidentales que l'on considère souvent à tort comme homogènes. C'est ainsi qu'au plus fort de la guerre du golfe de 1991, autour de laquelle l'on a observé la résurgence des référentiels communautaires des musulmans et des juifs en France, le dialogue communautaire entre les représentants des communautés juives et musulmanes, illustration du consensus politico-communautaire, a permis de gérer les passions drainées par cette guerre qui mettait en scène l'opposition entre la civilisation occidentale et la civilisation musulmane du moins dans les représentations. Les informations relayées par *Le Monde* du 29 janvier 1991, par *Libération*

---

<sup>18</sup> Ici les élites et les entrepreneurs ethno-politiques.

<sup>19</sup> Ici les populations saisissant les enjeux du régime ethnicisé de participation et de représentations politiques.

du 31 Janvier 1991, ont pu faire observer les déclarations communes signées par Monseigneur DUVAL, Jean KHAN président du conseil représentatif des institutions juives de France (CRIF) et par le Recteur HADDAM de la mosquée de Paris (Schnapper, 1993 : 188). Au Cameroun, le consensus ou le quasi consensus politique entre les entrepreneurs ethno-politiques s'effectue à travers les élites sociales et politiques qui se présentent comme agissant pour et par les masses dont elles revendiquent la représentation ethniquement incarnée. La plupart des populations ethniquement différenciées s'alignent derrière leurs représentants ethno-politiques qu'elles considèrent comme susceptibles de mieux porter leurs intérêts ethno-régionaux et de défendre leurs représentations particularistes. Il se construit donc progressivement une sorte de consensus entre les élites politiques sur la représentation ethno-régionale ou sur la représentation de la différence des populations ethniquement différenciées et clivées.

## **2.1. Le consensus praxéologique et consociatif des élites**

Contrairement à Pierre Flambeau NGAYAP qui pense que le consensus ethno-politique entre les élites au sommet de l'Etat est le fait presque exclusif de l'ancien Président AHIDJO qui multipliait toutes sortes de stratégies de « stabilisation » de son régime (Ngayap, 1983 : 339), nous pensons que le consensus des élites est à la fois une « construction » de plusieurs acteurs politiques et une « formation » résultant d'une convergence de dynamiques politiques et historiques à un moment donné de l'activité sociale. Le consensus des élites sur la représentation et la participation politiques des communautés ethniques est aussi observable par la posture de l'une des élites du sommet de l'Etat notamment le Président Paul BIYA lorsqu'il affirme que construire la nation c'est : « assurer la participation de toutes les composantes du pays à cette œuvre ; c'est faire en sorte que toutes les régions, toutes les ethnies, tous les camerounais, sans exclusive, se sentent concernés par l'évolution et le destin de leur pays. Chaque ethnie a son importance, sa place, sa valeur qui ne sont pas forcément fonction du poids démographique. Et notre politique d'équilibre vise justement à favoriser la coexistence harmonieuse de toutes les ethnies en sauvegardant particulièrement les droits, l'identité et le génie des minorités<sup>20</sup> ». En plus d'être des entrepreneurs politiques, les élites

---

<sup>20</sup>*Cameroon Tribune* n°5438 du jeudi 28 Octobre 1993

politiques sont définies comme des personnes qui sont près du sommet de la pyramide du pouvoir et qui ont la capacité d'influencer les décisions politiques (Genieys, 2006 : 122). Nous n'envisageons pas les élites comme une catégorie ni comme une classe homogène d'acteurs politiques d'autant qu'elles proviennent d'origines sociales et ethniques différentes. Les approches décisionnelles, l'approche par l'activité sociale, l'approche réputationnelle et l'approche positionnelle parce que débouchant sur des résultats rarement concordants, permettent de saisir *in fine* la structure des élites dans la polyarchie (Dahl, 1971 : 71) mais en laissant de côté, dans le cadre de notre recherche, l'influence décisionnelle des notables économiques. Ces élites politiques engagées dans des politiques d'accommodation, participent à la structuration d'un régime consociatif au Cameroun.

La lente, mais progressive construction du modèle de gouvernance des identités politiques différenciées qui opère au Cameroun, n'aurait pu se faire sans le consensus observé chez les élites politiques précisément celles faisant partie des « membres qui comptent politiquement » (Monière, 1987 : 180). C'est donc dans un contexte de « communautarisation des mœurs politiques » (Trigano, 2005 : ) et de « croyance productive de consentement (Dobry, 1986 : 278) que l'on constate qu'il y a une sorte de consensus ou de quasi-consensus entre les élites politiques ou politisées, s'agissant du modèle ethno-politique de gestion politique ou de gouvernance politique des populations différenciées sur la base des structures d'allégeances ethno-communautaires et légales rationnelles auxquelles elles sont soumises. L'on observe donc une sorte d'unité d'actions reposant sur la croyance des élites dans la *justice* (*justice ethnique* il va sans dire) et la *justesse* des ressorts ethno-communautaires dont elles font dépendre leurs orientations et comportements politiques (Mbonda, 2003 :). La plupart des élites, indifféremment de leurs bords politiques, de leurs niveaux d'extraction sociale, de leurs surfaces positionnelles, de leur capital social, pensent que le Cameroun étant une société plurale, ne peut avoir pour modèle de gouvernance politique que celui qui prend en compte et en charge les particularités ethniques dans l'espace public et institutionnel comme dans une sorte de « démocratie consensuelle » (Lijphart, 1984 : 23) délégitimant quelque peu la démocratie majoritaire. S'agissant de la démocratie majoritaire, Alexis de TOCQUEVILLE ne disait-il pas qu'« il est de l'essence même des gouvernements démocratiques que l'empire de la majorité y soit

absolu ; car en dehors de la majorité, dans la démocratie, il n'y a rien qui résiste » (Tocqueville, 1951 : 374). Il est donc difficile que la démocratie majoritaire intégrale faisant fi de la prise en compte des particularismes ethno-communautaires, opère dans une société plurale. Par ailleurs, même si les élites au pouvoir ont constamment instrumentalisé le sentiment ethnique pour conserver le pouvoir et se légitimer, les nombreuses revendications visant le respect ou l'amélioration des droits de représentation et de participation politiques des autochtones et des allogènes et les institutionnalisations qui les encadrent, traduisent le quasi consensus ethno-politique entre les élites au sujet de la gestion politique des identités politiques ethniquement différenciées. Nous pouvons donc affirmer que la « négation officielle» (Otayek, 1999 : 8) de la place des structures ethno-communautaires dans l'espace public et dans les institutions publiques par certaines élites politiques, engagées dans une sorte de rhétorique politique faisant l'apologie du développement et de l'unité nationale marqués de charge historiques des longues années du monolithisme politique<sup>21</sup>, n'occulte ni les pratiques ni les institutions en lesquelles s'incarne le consensus ethno-politique. L'on voit même souvent des élites de la même région se disputer la légitimité de la représentation ethno-politique et de la revendication ethno-politique. Cet état des choses traduit la prégnance du consensus élitare/populaire autour de la structure ethno-communautaire de la représentation politique<sup>22</sup>. Même en France, « on

---

<sup>21</sup> Pendant les années qui ont précédé les années 90 dites du libéralisme politique, les modalités de gestion politiques du Cameroun mettaient en exergue les exigences de la construction de l'unité nationale au détriment des expressions libres de toute sorte de regroupement y compris ceux ethniques. Malgré l'obsession unitariste du régime des années 1960, 1970 et 1980, certaines pratiques de prise en compte des particularités ethniques dans l'espace public étaient déjà perceptibles (équilibre régional dans les nominations et les élections monopartites). La construction de l'Etat unitaire n'était donc pas faite parce que les élites politiques voulaient mettre fin à l'inscription dans l'espace public des particularismes ethno-communautaires, mais beaucoup plus parce qu'il fallait centraliser pour mieux le maîtriser l'appareil de domination politique et de distribution de la rente politique à la fois par les élites politiques interne et les acteurs politiques extérieurs notamment français.

<sup>22</sup>L'on a pu constater que si certaines élites notamment celles regroupées dans ce qu'elles ont elles-mêmes nommé le cercle de réflexion des élites de l'Adamaoua sous la conduite d' ABO HAMADJOLDE et qui ont produit le mémorandum de l'Adamaoua le 31 juillet 2016 (cf. Journal L'œil du sahel du Mardi 18 Août 2016), d'autres élites leur ont contesté leur légitimité ethno-politique et ont produit un communiqué par lequel elles se présentent comme les véritables représentants ethno-politiques de l'Adamaoua. Ce communiqué signé le 20 Août 2016 par HAMADJODA

voit alors l'Etat assumer une politique communautariste qui ne dit pas son nom» (Trigano, 2005 :). On voit même que, « dans des situations de tensions internationales, les autorités préfectorales ou ministérielles reçoivent les représentants des cultes pour qu'ils calment leurs communautés respectives » (Trigano, 2005 :). Il convient de relever par conséquent que même à l'Hexagone il y a un consensus pratique entre les élites politico-administratives et les représentants des communautés dans le dessein de la gestion communautaire des situations se présentant comme des problèmes publics. Le consensus ethno-politique des élites politiques venant des partis politiques, des groupes de pression, des organisations de la société civile et des mass médias n'est possible que parce que ces élites ont des exigences au sens eastonien (Easton, 1974 :) qui sont rendues compatibles avec le « régime ethnicisé de participation politique » (Ndock, 2016 : 125).

Le consensus des élites politiques autour de la participation politique ethnique des entrepreneurs politiques opère aussi au niveau des arènes de luttes politiques locales indépendamment des partis politiques. Le partage ethnique ou la distribution ethnique des postes dans les exécutifs municipaux est l'une des illustrations du consensus des entrepreneurs ethno-politiques dans l'occupation compétitive des positions politiques locales. C'est ainsi que la pratique consistant à partager les postes de Maires et d'adjoints au Maire entre les différents autochtones et les allogènes, bien qu'impulsée par l'ancien parti unique devenu RDPC, a été reproduite par certains partis de l'opposition qui ont remporté les exécutifs communaux. Par exemple même lorsque le SDF a remporté les communes de Douala en 1996 il a maintenu conformément à l'esprit du consensus ethno-politique un *sawa* à la tête de la Mairie de Douala 1<sup>er</sup> et l'UDC bien qu'étant un parti *Bamoun* a partagé le pouvoir municipal dans la commune de Magba en investissant comme Maire un *Bamoun*, comme premier adjoint au Maire un *Tikar* et comme deuxième adjoint au Maire un *Bamiléké*. Ce consensus ethno-politique, bien qu'établissant des fiefs ethniques et bien que procédant à la distribution ethnique des positions politiques au

---

ADJOUJJI a été établi chez le ministre des marchés publics ABA SADOU en présence du député Ali BACHIR (cf. sites [www.cameroun-info.net](http://www.cameroun-info.net), [www.camer.be](http://www.camer.be), pages consultées le 22 juillet 2016). Ces réactions des élites pour la revendication de la légitimité ethno-politique participe du consensus autour du principe ethnique et de l'autochtonie comme modalités de légitimation de la représentation politique et de la participation politique.

niveau local, se perçoit aussi par le partage du pouvoir au niveau national entre les grands ensembles ethno-régionaux.

### **2.1.1. Le travail de construction pratique des grands ensembles ethno-régionaux fédérateurs des micro-ethnies**

Le consensus politique observé entre les élites ou entre les entrepreneurs ethno-politiques est construit par ceux-ci sur les ressorts ethniques tant l'ethnie est une catégorie d'identification intériorisée et donc compréhensible et légitime pour beaucoup d'Africains. L'un des indicateurs de la construction de consensus ethno-politique selon lequel seules certaines ethnies et certains acteurs politiques spécifiques peuvent et doivent légitimement prendre part aux activités politiques et publiques, est la construction de quatre ensembles ethno-régionaux ou aires culturelles. Ces ensembles ethno-régionaux sont les horizons politiques indépassables au-delà desquels aucune activité politique légitime n'est possible. Malgré la diversité culturelle et ethnique observée au Cameroun, l'on est parvenu à regrouper politiquement et structurellement les populations dans quatre ensembles ethno-régionaux dont seuls les *fi*ls sont habilités à faire de la politique *es* qualité et à participer politiquement aux affaires de la cité tant dans les institutions publiques, que dans les partis politiques et les associations de toutes sortes. Ainsi, les élites ont accompagné les dynamiques de construction des ensembles ethno-régionaux fédérant des pluralités d'ethnies ou de micro-ethnies ayant en commun un certain nombre de schèmes et de codes culturels et culturels. C'est ainsi que les organisations telles que l'*Essingan*, le *Kunze*, le *La'akam*, le *Kod'a mboa sawa*<sup>23</sup>, le *Ngondo*, *10 million de nordistes*<sup>24</sup> sont des indicateurs factuels des entreprises de regroupements ethno-régionaux. Certaines de ces associations régionales existaient déjà depuis les années 1940 et

---

<sup>23</sup> Les réunions au sein du *kod'a mboa sawa* dans le littoral ont été empreintes d'une tentative manquée de création d'un grand parti *sawa*. Dans la dynamique de construction ou de renforcement du grand ensemble *sawa* couvrant les régions du littoral, du sud-ouest et une partie de la région du sud (le département de l'océan où l'on trouve les *batanga*), les chefs traditionnels du Littoral et du sud-ouest se réunirent le 21 avril 1996 à Douala, du 26 au 27 avril à Mbangem dans le Koupé Manengouba et le 25 mai 1996 à Douala. Cf. journal *Le Messenger* n°510 du 29 mai 1996.

<sup>24</sup> Association ou mouvement créé par le journaliste directeur de publication de l'œil du Sahel. Cette association est censée être selon son promoteur le porte-voix des revendications politiques et sociales des nordistes.

structuraient déjà les comportements politiques des entrepreneurs ethno-politiques à cette époque-là. La structuration de l'espace public et du champ politique au Cameroun est configurée par l'institutionnalisation de quatre grands ensembles ethno-régionaux dont seuls les représentants sont ethniquement compétents pour participer à la vie politique. Le déroulement du jeu politique à travers ces quatre complexes ethniques nous amène à penser que « l'Etat-nation n'est pas la forme achevée du politique ; il n'en est qu'une de ses formes au cours d'une évolution qu'il faut sans doute prendre garde de ne pas assimiler à son perfectionnement croissant » (Joly, 2001 : 29). Ainsi, le jeu politique et l'activité politique se déroulent abondamment dans les secteurs dessinés par les structures d'actions politiques que produisent les quatre complexes ethniques *fang-béti*, *anglo-bami*, *sawa* et *nordiste*. L'institutionnalisation de ces quatre ensembles ethno-régionaux entre lesquels la participation politique est censée s'effectuer, peut s'observer lors de la célébration des cinquantièmes de l'indépendance et de la réunification à Buéa. Selon les propos de l'architecte en chef NGOA KISITO du monument du cinquantième, ce dernier est constitué de dix piliers et de quatre fresques représentant les quatre grandes aires ethnoculturelles au Cameroun. Notamment l'aire sahélienne, l'aire *fang-béti*, l'aire *sawa* et l'aire *grassfield*<sup>25</sup>. Ces quatre aires correspondent donc respectivement aux quatre grands complexes ethniques notamment les *nordistes*, les *fang-béti*, les *sawa* et les *bamiléké-bamenda* (ou *grassfields*). Ces quatre fresques viennent comme figer dans du marbre les quatre principales tendances ou configurations des structures ethno-communautaires que l'on observe au Cameroun et qui se consolident depuis les années 1990.

Le champ des représentations et des perceptions des populations tel qu'il est structuré, amène à penser que la participation politique et la gouvernance consociative qui s'en suit, se jouent donc entre les entrepreneurs ethno-politiques et les élites appartenant à ces grands ensembles ethno-régionaux.

---

<sup>25</sup> Cabinet civil de la Présidence de la République, « Paul BIYA et Chantal BIYA arrivent à Buéa », *Le temps de la célébration du cinquantième de la réunification du Cameroun*, n°002, Février 2014. Cabinet civil de la Présidence de la République, « Le Président Paul BIYA inaugure le monument des cinquantièmes de l'indépendance et de la réunification à Buéa », *Le temps de la célébration du cinquantième de la réunification du Cameroun*, n°003, 20 Février 2014.

### **2.1.2. La structuration du jeu politique par les entrepreneurs et élites politiques des quatre ensembles ethno-régionaux**

Le jeu politique se joue donc uniquement entre les entrepreneurs et les élites politiques appartenant aux quatre ensembles ethno-régionaux. La structuration du jeu politique par les quatre grands complexes ethniques ou les quatre grands clivages politiques, permet la progressive mise en place d'une « démocratie consensuelle » (Lijphart, 1984 : 23) promouvant « la politique de coalitions » (Lijphart, 1984 : 33) aux dépens de « la politique de la somme nulle » (Lijphart, 1984 : 36). Les entrepreneurs ethno-politiques sont travaillés par le jeu ethno-politique en même temps qu'ils le produisent par la pratique de leurs interactions et des relations de sens normées qui en émergent. Ils sont autant imprégnés de la logique du jeu que du sens qui y est inhérent. Pierre BOURDIEU ne disait-il pas du jeu qu'il est « le lieu d'une nécessité immanente, qui est en même temps une logique immanente. On n'y fait pas n'importe quoi impunément. Et le sens du jeu, qui contribue à cette nécessité et à cette logique, est une forme de connaissance de cette nécessité et de cette logique » (Bourdieu, 1987 : 80). Le jeu ethno-politique n'est pas forcément délibérément et librement créé, mais il ressort des contraintes objectives telles qu'elles se présentent sous la forme immanente de régularités qui ne sont pas immédiatement et ouvertement explicitées et codifiées (Hamel, 1997 : 254). Les leaders des partis politiques, des organisations de la société civile appartiennent à l'un de ces ensembles ethno-régionaux dont les représentants ou entrepreneurs agissent sous la dictée des interactions structurées. Ces ensembles ethno-régionaux tendent à dépasser les limites administratives qui ont balkanisé de nombreuses familles ethniques et se constituent sous le tropisme de l'associativité ethno-politique qui elle-même repose sur l'associativité ethno-communautaire. L'associativité ethno-politique est le principe politique qui permet de regrouper plusieurs entrepreneurs politiques dans une unité politico-représentationnelle dont la logique d'action et le système référentiel sont ethno-communautaires. Alors que l'associativité ethno-communautaire est le principe sociologique qui permet de regrouper plusieurs communautés en un seul vaste ensemble communautaire

auquel elles reconnaissent leur appartenance identitaire. C'est ainsi que l'ensemble *fang-béti* regroupe les régions de l'est, du centre et du sud ; l'ensemble *sawa* regroupe les régions administratives du littoral, du sud-ouest et une partie de la région administrative du sud (notamment le département de l'océan avec les *batanga* qui sont culturellement proches des *douala*) ; l'ensemble *nordiste* regroupe les trois régions administratives septentrionales ; l'ensemble *anglo-bami* regroupe les régions administratives de l'ouest et du nord-ouest. La structuration du jeu politique et du champ politique par les représentations et les pratiques de confinement de la participation politique entre les entrepreneurs politiques appartenant aux quatre grands ensembles ethniques, fait ressortir la lutte politique entre les différents groupes ethniques. Ainsi, certaines élites *béti* du centre pour décrier la réduction de l'efficacité de leur participation politique due à l'arrestation de leurs entrepreneurs ethno-politiques « *compétents* » (Gaxie, 1987 : 40), ont pris un mémorandum<sup>26</sup> à travers lequel elles dénonçaient l'écartement de leurs compétiteurs ethno-politiques. Ces élites estimant qu'après le départ de Paul BIYA, elles n'auraient plus de véritables entrepreneurs ethno-politiques (ces entrepreneurs étant pour la plupart emprisonnés)<sup>27</sup> susceptibles de rivaliser avec les entrepreneurs ethno-politiques des autres grands ensembles ethniques.

## 2.2. La réceptivité populaire du consensus cohésif

Le consensus ethno-politique observé par les entrepreneurs politiques au Cameroun, repose sur la perception et la réceptivité populaires de l'incontournabilité et du poids des structures ethno-communautaires dans la construction du consensus cohésif. Le consensus est perçu comme cohésif d'autant qu'il est ethno-politique.

---

<sup>26</sup> « Sous le couvert de l'opération épervier vous avez entrepris de faire arrêter tous ceux qu'on vous a présentés comme détournateurs des deniers publics. Cela semble une coïncidence mais il apparait clairement qu'il ne s'agit que de nos fils méritants et de ceux ayant une stature d'Homme d'Etat. Sans nous attaquer à votre pouvoir, le grand centre se pose une question : quand vous ne serez plus là pour défendre nos intérêts, lequel de nos fils tiendra notre flambeau si tous sont en prison ? ». Cf. Le journal *Le Messager* du 4 juin 2009.

<sup>27</sup> L'opération épervier ou d'arrestation des détournateurs de fonds publics a conduit à l'arrestation en majorité des hiérarques politico-administratifs *béti* ayant acquis une certaine stature politique à tout le moins dans les représentations des camerounais. Nous pouvons citer des gens comme Polycarpe ABAH ABAH.

La réceptivité populaire du consensus ethno-politique est d'autant opérante qu'il s'agit d'un consensus sociologique et pratique qui provient de « l'intériorisation des arrangements politico-institutionnels » (Mouiche, 2008 : 80). Ce consensus ethno-politique qui n'est possible que par le biais de la forte politisation des entrepreneurs ethno-politiques et des élites par les schèmes du champ ethno-politique, s'inscrit dans un processus d' « extension d'une catégorie des professionnels de la représentation dans les sociétés contemporaines » (Lagroye, 1991 : 23). Cette extension de la représentation politique, selon nous, va jusqu'à la représentation dans le champ politique sur la base des communautés ethniques. Ainsi le consensus ou le quasi-consensus ethno-politique est d'autant accueilli favorablement par les populations qu'il est cette sorte d' « adhésion silencieuse par laquelle s'établit rituellement mais pacifiquement le mécanisme politique de la délégation » (Ihl, 1993). L'extension du consensus ethno-politique du sommet des élites jusqu'à la base des populations est perceptible par les besoins d'identifications ethno-politiques et de représentation politique de la diversité ethnique de la plupart des individus au Cameroun et par le fait que « les dirigeants politiques deviennent des signes de la compétence politique » sur la principale base de leur appartenance ethnique. Cette postulation est contraire à la posture de Pierre Flambeau NGAYAP qui doute de l'extension du consensus ethno-politique au-delà du sommet dirigeant (Ngayap, 1983 : 280). La configuration du champ politique et la détermination des acteurs politiques par les *exigences* (Easton, 1974) de la représentation ethno-politique, participent à la cristallisation processuelle d'un quasi consensus politique autour des conditions d'effectuation de la cohabitation des solidarités ethno-communautaires politiquement significatives. Le consensus n'est donc possible que si à la formulation des exigences du système de représentation ethno-politique répondent les *soutiens diffus* ou les *soutiens spécifiques* des populations. Le concept de consensus mobilisé ici par nous, s'oppose à l'acception qu'en donne Catherine COQUERY VIDROVITCH lorsqu'en assimilant le consensus à une pratique proprement africaine et politiquement péjorative, pense qu'il est « l'adhésion collective et sans exception apparente de l'ensemble du groupe à une seule position, voire à un seul homme, le chef » (Coquery-Vidrovitch, 1992 : 8). L'acception donnée au consensus par cette auteure ôte à ce concept toute possibilité de négociation, de tractation tendant à réguler des antagonismes et des contradictions politiques. Quant à nous, la

connotation que nous adjoignons au concept de consensus, intègre la dimension du dialogue, des arrangements institutionnels et des négociations dans la structuration de la citoyenneté, de la représentation politique, de la participation politique, et partant, de la démocratie. Nous saisissons donc le consensus comme le résultat non définitif mais provisoirement stabilisé d'une dynamique dialogique entre les acteurs politiques appartenant à plusieurs structures d'allégeances différenciées, qu'elles soient ethno-communautaires ou légales rationnelles. Pour traduire les effets des dynamiques dialogiques sur la citoyenneté observée au Cameroun, nous qualifions cette citoyenneté d'ethno-dialogique, dans la mesure où elle est une sorte de compromis socialement produit (produit du rapport de forces et de luttes entre les communautés ethniques engagées dans la compétition pour la représentation et la participation politiques) entre les entrepreneurs ethno-politiques (Ndock, 2012 : 145).

La réceptivité du consensus par les populations, peut donc être observée à travers le réflexe du « *il est d'où* » des populations chaque fois qu'elles en réfèrent à un entrepreneur politique et à travers l'inscription consentie des populations dans l'échiquier politique instituant les quatre grands groupes ethniques comme horizon indépassable.

### **2.2.1. Le réflexe du « *il est d'où* ».**

La réceptivité du consensus des élites autour de la représentation ethno-politique par les populations est aussi observable par la constante de certains réflexes et comportements sociaux. C'est ainsi que la plupart des populations du Cameroun cherchent dans les nominations, les élections et les entrepreneurs politiques leurs frères du village. Ces populations parfois en ne se limitant qu'aux noms des protagonistes politiques ou administratifs cherchent à savoir d'où ils viennent pour se rassurer de ce qu'elles sont ethniquement représentées. Ces populations pour la plupart se soucient peu de ce que l'entrepreneur politique ou le nommé ou l' élu va leur apporter en terme de réalisations concrètes pour ne s'intéresser principalement qu'à voir si le protagoniste en question est de la même ethnie qu'elles. L'on observe souvent chez ces populations une sorte de jubilation lorsque celui qui est nommé ou élu est de la même ethnie qu'elles. L'on entend ces populations dire « le président a pensé à nous aussi », « nous aussi nous sommes désormais

représentées », « c'est un frère du village, même s'il ne me donne rien je préfère que ce soit lui plutôt qu'un tel autre d'une autre ethnie ». Cette jubilation pour la représentation ethnique dans le champ politique est aussi observée lorsque les populations se mobilisent pour fêter la nomination ou l'élection d'un de leurs fils. Le domicile de l'entrepreneur ethno-politique nommé ou élu est investi massivement par les populations de son ethnie qui viennent manifester leur joie. Parfois même lorsque le lien ethnique est lâche, l'on voit les populations faire des sortes *d'anthropologie spontanée*<sup>28</sup> pour revendiquer et clamer leur proximité ethnique avec l'entrepreneur ethno-politique nommé ou élu qu'elles considèrent comme leurs représentants ethno-politiques avec qui elles estiment avoir un « lien représentatif » (Bourdieu, 1981 : 7).

### **2.2.2. L'inscription consentie des populations dans l'échiquier politique instituant quatre ensembles ethniques comme horizon indépassable**

La consolidation par les élites et les médias de la structuration du champ de la participation politique autour de quatre grands groupes ethniques dont les *fang-béti*, les *sawa*, les *nordistes* et les *anglo-bami* (ou *grassfields*), est consentie par les populations qui elles-mêmes reproduisent les logiques de cette structuration qu'elles considèrent comme un horizon politique indépassable. Les populations aussi sont convaincues que la participation politique ethnique ou la participation ethno-politique ne peut se faire que parmi les entrepreneurs ethno-politiques appartenant à ces quatre grands groupes ethniques de sorte que l'on assiste à un renforcement institutionnel de l'autochtonisation des positions politiques depuis quelques décennies (NDOCK, 2019 :37). C'est ainsi que bien que certains acteurs politiques soient ressortissants des ethnies qui traversent des régions abritant des ethnies différentes, l'on essaie toujours de rattacher ces acteurs politiques à l'un

---

<sup>28</sup> L'anthropologie spontanée à laquelle se livrent les populations se traduit par le fait que celles-ci se retrouvent en train de construire des liens culturels, coutumiers et ancestraux entre des ethnies apparemment dédifférenciées pour justifier leur proximité ou leur identité ethnique avec tel ou tel acteur politico-administratif. C'est ainsi que pour se présenter comme appartenant à la même ethnie qu'une élite politico-administrative et justifier par là même la fonction de représentation ethno-politique que remplit cette élite à leur endroit certaines populations vont essayer de trouver à travers des explications, la proximité culturelle qu'il y aurait entre elles et ces élites quand bien même ceci ne serait pas une évidence faisant l'unanimité.

des quatre grands groupes ethniques. Ainsi, le Ministre René Emmanuel SADI, ancien secrétaire général du comité central du RDPC est ressortissant de Ngambè Tikar un arrondissement dont les natifs sont des *tikar* que l'on retrouve dans les zones jouxtant les régions du centre (département du Mbam), de l'ouest (département du Noun) et de l'Adamaoua. Mais puisqu'on ne saurait envisager un autre grand groupe ethnique qui participerait au champ politique, on considère René Emmanuel SADI comme un entrepreneur ethno-politique du groupe *fang-béti* malgré la spécificité de son ethnie vis-à-vis de ce grand groupe. L'institutionnalisation par la pratique des entrepreneurs ethno-politiques et par les populations de ces grands groupes comme seuls groupes véritablement légitimes pour la participation politique, fait entrevoir et fonctionner une progressive démocratie consociative entre les élites et les représentants de ces grands groupes ethniques. La réception par les populations et les élites des conditions de possibilité de la participation politique exclusivement opératoire dans ces quatre grands groupes ethniques, a pu aussi être observée lorsque l'une des figures importantes du SDF à Douala le *sawa* Albert ELIMBI LOBE a déclaré que le Président du Sénat Marcel NIAT NJIFENJI ne pouvait pas assurer l'intérim en cas de vacance présidentielle soi-disant parce que les nordistes n'accepteraient pas que cela se produise étant donné que le pouvoir est censé leur revenir après le départ de Paul BIYA. Il pense que si les *fang-béti* et les nordistes laissent le *bamiléké* Marcel NIAT NJIFENJI assurer l'intérim comme le prévoit la constitution de 96, tous les *bamiléké* le soutiendraient pour qu'il s'accroche au pouvoir pour donner aussi finalement aux *bamiléké* la possibilité de gérer le pouvoir politique global<sup>29</sup>. Les propos d'Albert ELIMBI LOBE, traduisent la conviction qu'il a que, bien que la participation politique se joue entre les quatre groupes, elle ne se joue vraiment qu'entre les trois groupes hégémoniques *fang-béti*, *anglo-bami* ou *grassfield* et *nordiste*. Malgré la domination politique des trois groupes ethniques hégémoniques, l'inscription du groupe ethnique *saga* dans l'échiquier de la représentation et de la participation politique, en conformité avec le régime ethnicisé de représentation et de participation politiques, est loin de l'augure qui annonce « *la fin du pays* » (Coorebyter, 2011). Cette structuration ethnique du champ politique par les quatre complexes ethniques, participe plutôt de l'institutionnalisation progressive de la démocratie consociative. L'espace de jeu et d'interactions ethno-

---

<sup>29</sup> STV, Emission *cartes sur tables* du Mardi 6 Janvier 2015.

politiques créé entre les entrepreneurs ethno-politiques *anglo-bamiléké*, *nordiste* et *fang-béti* est l'espace triangulaire de participation ethno-politique. Cet espace est le véritable espace de participation et de production politiques qui met en scène les véritables rapports de forces et de luttes de production des configurations politiques. Cet espace triangulaire n'est pas équilatéral encore moins quelconque. Il est un espace structuré par les rapports de forces et de luttes des entrepreneurs ethno-politiques. Cet espace est fluctuant et non figé d'avance. Mais cet espace triangulaire s'allonge et se transforme en espace losangé de participation ethno-politique à la suite de la prise en compte des entrepreneurs ethno-politiques appartenant à l'aire culturelle *sawa*. Cet espace losangé de participation ethno-politique met en lumière la scénographie des rapports politiques réels entre les quatre grands complexes ethniques qui sont des sortes d'ensembles politiques de la démocratie consociative.

Le consensus social par lequel se construit le régime ethnicisé de participation politique et de représentation politique résulte « avec le temps, des expériences partagées et des activités collectives variées [qui] finissent par constituer une vie collective » (Lacroix, 2001 :45). La démocratie consociative qui est « le type de démocratie le plus approprié pour des sociétés profondément divisées » à l'instar de la société camerounaise traversée par de nombreux clivages ethno-communautaires. Ces clivages ethno-communautaires structurent de façon déterminante l'activité politique et l'action publique dans ce pays » (Lijphart, 1981).

Ainsi, si le rôle des élites est crucial dans la formation et la consolidation du régime consociatif, sa pérennisation n'est possible que par le biais de l'adhésion des populations. L'adhésion des individus au régime ethnicisé de participation politique, n'a point besoin d'emporter la mobilisation de tout le monde pour que le régime perdure étant donné que tout régime est constitué des attitudes de consentement (consenters), des attitudes de dissension (dissenters) et des attitudes de neutralité ou d'assentiment (assenters) portées par des publics différenciés. (Dobry, 1986 : 219) Ainsi l'existence d'un public n'exprimant pas son consentement vis-à-vis du régime ethnicisé de participation politique du fait de son désintérêt pour le jeu politique ou de son absence de compétence politique pour le jeu ethno-politique, ne constitue pas une dé-légitimation dudit régime. La présence des

« assenters » « placé hors du jeu politique » (Dobry, 1986 : 220), concourt à constituer une scène des spectateurs nécessaires au maintien et à l'animation de la dramaturgie politique fonctionnant comme représentation symbolique du régime politique. Ce consensus à la fois socio-structurel et volontariste des « consenters » entraîne l'émergence d'une démocratie consociative appropriée spécifiquement au Cameroun tant par les entrepreneurs ethno-politiques que par les populations ethniquement différenciées qui la légitiment par leurs systèmes de représentations politiques. Cette démocratie consociative qui s'institutionnalise et se consolide simultanément<sup>30</sup>, opère tantôt à travers les entrepreneurs politiques ou les représentants du triangle équilatéral, tantôt entre les entrepreneurs politiques de la quadrature du triangle ethno-politique imposée par l'intervention du quatrième complexe ethno-communautaire dans le champ ethno-politique.

## Conclusion

La cohésion sociale est contextuellement située et au Cameroun, elle est portée par le régime ethnicisé de représentation et de participation politiques. L'institutionnalisation publique et la reconnaissance de ce régime comme cadre consenti d'actions politiques et de gouvernance politique informe le type de cohésion sociale que l'on observe au Cameroun. Les pratiques collectives et régulières que l'on observe en matière de représentation et de participation politiques faisant intervenir les référents et ressorts ethno-communautaires comme soubassements sociologiques d'orientation décisive des comportements politiques, sont légitimées par leur reconnaissance par les acteurs comme pratiques politiques « normales ». Il y a donc comme une sorte d'institutionnalisation de la loyauté et de l'attachement « civique » à la participation politique reposant sur des assises et des référentiels ethno-communautaires. La cohésion sociale ou la dynamique d'intégration dans une communauté politique, fût-elle multiculturelle, est une réalité qui repose sur la régulation multiculturelle des rapports autochtones/allogènes et sur le quasi

---

<sup>30</sup> Nous inscrivons la cristallisation de la démocratie consociative à la fois dans la dynamique de l'institution et dans la dynamique de la consolidation étant donné que nous ne pensons pas qu'il y ait une linéarité irréversible entre les deux dynamiques, mais qu'il y a plutôt des va-et-vient entre les deux dynamiques. Nous inscrivons donc la cristallisation de la démocratie consociative à la fois dans la dynamique de la « *path dependance* » et dans la dynamique de la « *bifurcation* ».

consensus observé dans la représentation politique consociative autour des quatre grands ensembles ethno-communautaires comme horizons politiques indépassables. L'on peut dire que la cohésion sociale se construit progressivement au Cameroun en puisant dans les structures ethno-communautaires qui structurent de façon décisive et déterminante les conduites et les perceptions politiques des camerounais dans l'espace public.

## **Bibliographie**

- ABOUNA J. (2011), *Le pouvoir de l'ethnie. Introduction à l'ethnocratie*, Paris, L'Harmattan.
- BAYART J.F. (1981), « Le politique par le bas. Questions de méthode », *Politique africaine*.
- BAYART J.F. (1979), *L'Etat au Cameroun*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques.
- BOURDIEU P. (1987), « De la règle aux stratégies » dans *Choses dites*, Paris, Editions de Minuit.
- BOURDIEU P. (1981), « La représentation politique. Eléments pour une théorie du champ politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 36-37, Pp. 3-24.
- BOURDIEU P. (1978), « Classement, déclassement, reclassement », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 24.
- BOURDIEU P. (1981), « Décrire et prescrire. Notes sur les conditions de possibilité et les limites de l'efficacité politique », *Actes de la Recherches en sciences sociales*, Vol. 38. P. 69-73
- BERGERON G. (1990), *Le petit traité de l'Etat*, Paris, Les presses universitaires de France, 263p. (Collection la politique éclatée).
- CASTAIGNEDE M. (2014), *La régulation du partage du pouvoir politique au Liban. La logique communautaire dans le cadre des accords de Taëf*, thèse pour le doctorat en science politique, université Montesquieu Bordeaux IV.
- CASTEL R. (1991), « De l'ingérence à l'exclusion, la désaffiliation : précarité du travail et vulnérabilité relationnelle », in DONZELOT J. (1991) (dir), *Face à l'exclusion, le modèle français*, Paris, Editions Esprit.
- CASTEL R. (1996), « Les marginaux dans l'histoire », (Serge) PAUGAM (dir), *L'exclusion : l'état des savoirs*, Paris, Editions la découverte.

- COQUERY-VIDROVITCH C. (1992), « Histoire et historiographie du politique en Afrique. La nécessité d'une relecture critique à propos de la démocratie », *Politique africaine*.
- DAHL R. (1971), *Qui gouverne ?*, Paris, Armand Colin.
- De COOREBYTER V. (2011), « La Belgique entre compromis et ambigüité », *Pouvoirs Revue d'études constitutionnelles et politiques*, n°136.
- de TOCQUEVILLE A.(1951), *De la démocratie en Amérique*, Paris: Librairie Médicis.
- DOBRY M. (1986), *Sociologie des crises politiques. La dynamique des mobilisations multisectorielles*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques. P. 278.
- DONZELOT J. (1994), *L'invention du social*, Paris, Editions du Seuil.
- DULONG D. (2010), *La construction du champ politique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- EASTON D. (1974), *Analyse du système politique*, Paris, Armand Colin, 1974.
- EDELMAN M. (1991), *Pièces et règles du jeu politique*, Edition du Seuil, Collection : La couleur des idées, Pars.
- EKAMBI DIBONGUE G. (2005), « Autochtones et allogènes à Douala », *Janus*, 1<sup>ère</sup> année, n°1.
- GAXIE D. (1987), « Le cens caché », *Réseaux*, Volume 5, n°22, pp. 29-51. Edition Le seuil.
- GENIEYS W. (2006), « Nouveaux regards sur les élites du politique », *Revue française de science politique*, Vol. 56. P. 122.
- HUFTY M ; DORMEIER A. et al (2007), *Jeux de gouvernance. Regards et réflexions sur un concept*, Genève, Editions Karthala.
- IHL O. (1993), « Civilité électorale : vote et forclusion de la violence en France », *Cultures et conflits*.
- JOLY M. (2001), *Le souverainisme. Pour comprendre l'impasse européenne*, Paris Xavier de Guibert, office d'édition impression librairie.
- LACAM J.P. (1988), « Le politicien investisseur. Un mode d'interprétation de la gestion des ressources politiques », *Revue française de science politique*, 38<sup>e</sup> année, Pp. 23-47.
- LACROIX J. (2001), *Michael WALZER. Le pluralisme et l'universel*, Paris, Editions Michalon.
- LAGROYE J. (1991), *Sociologie politique*, Paris, Presses de Sciences Po, Dalloz.

- LIJPHART A. (1981), « the Belgian example of cultural coexistence in comparative perspective » in LIJPHART (dir), *conflict and coexistence in Belgium. The dynamics of a culturally divided society*, Berkeley, Institute of international studies, University of California, 1981.
- LIJPHART A. (1984), *Democracies: Pattern of Majoritarian and Consensus Government in Twenty-One Countries*, New Haven: Yale University Press. P. 21-25.
- MANDJACK A. (2011), « Le triangle équilatéral du Cameroun. L'hypothèse du pouvoir confisqué de Roger Gabriel NLEP », *JANUS, Revue de droit et de science politique*, n°3, 73-103.
- MANDJACK A ; NDOCK N.S (2020), *Lutttes d'appropriation hégémonique de l'Etat par les communautés ethniques au Cameroun*, Saint-Denis, Editions Connaissance et savoir.
- MAHEU L. (1981), « Les mouvements de base et la lutte contre l'appropriation étatique du tissu social », *Revue Sociologie et sociétés*, Vol 15, n°1, pp.77-92, Montréal, Les Presses de l'université de Montréal.
- MANIN B. (1996), *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Flammarion.
- MARTIN D.C. (1992), « Le choix d'identité », *Revue française de science politique*, Vol. 42, n°4, pp. 582-593.
- MBALLA C. (2020), « La gouvernance partagée : une réponse au modèle pyramidal africain », *vigieAfriques*, Vol.3, n°1.
- MBONDA E.M. (2003), « La justice ethnique comme fondement de la paix dans les sociétés pluriethniques. Le cas de l'Afrique » dans Josiane BOULAD-AYOUB et Luc BONNEVILLE (dir.), *Souverainetés en crise*, Collection. « Mercure du Nord », Québec, L'Harmattan/Les Presses de l'Université de Laval, 563.p.
- MONIERE D ; GUAY J.H (1987), *Introduction aux théories politiques*, Montréal, Québec/Amérique, éditeur, 197 p.
- MOUANGUE KOBILA J. (2009), *La protection des minorités et des peuples autochtones au Cameroun : Entre reconnaissance interne contrastée et consécration universelle réaffirmée*, Chennevières sur Marne, Dianoia.
- MOUCHE I. (2008), « Chefferies traditionnelles, autochtonie et construction d'une sphère publique locale au Cameroun », *L'anthropologue africain*, Vol. 15, n°1 et 2, pp. 61-100. 2<sup>e</sup> édition CODESRIA, 2011

- NDOCK N.S (2019), Gouverner par l'équilibre régional et ingénierie politique : Institutionnalisation de la représentation politique autochtone au Cameroun, *Revue Vigie-Afrique*, Canada, vol.2, n°4.
- NDOCK N.S (2016), Communautarisme politique et action publique ethno-communautaire. Essai de re-problématisation de l'Etat et du système de gouvernance politique à travers l'étude de la citoyenneté, de la participation politique et de la représentation politique, thèse de doctorat Phd en science politique, Université de Douala, 27 Octobre 2016.
- NDOCK N.S. (2012), *Allégeances différenciées, participation politique étagée et citoyenneté ethno-dialogique. La problématique de la citoyenneté dans deux socialités multiethniques, Douala et Nkongsamba*, Mémoire de DEA/Master II en science politique, Université de Douala. 172. P.
- NGAYAP P.F. (1983), *Cameroun. Qui gouverne ? De Ahidjo à Biya, l'héritage et l'enjeu*, Paris, L'Harmattan.
- ONANA J. (2002), « Apprentissage, savoir-faire politiques et spécialisation de l'activité politique. Sociogenèse du métier parlementaire au Cameroun », *Polis/RCSP/CPSR, Revue camerounaise de science politique*, numéro spécial, 2002.
- OTAYEK R. (1999), « La démocratie entre mobilisations identitaires et besoin d'Etat : y a-t-il une exception africaine ? », *Autrepart*, P. 5-22
- RAWLS J. (1997), *La justice sociale*, 1997
- ROCHER G. (1968), *Introduction à la sociologie générale. L'action sociale*, Editions NMH.
- SCHNAPPER D. (1993), « La citoyenneté à l'épreuve : Les musulmans pendant la guerre du Golfe », *Revue française de science politique*, 43<sup>e</sup> année, n°2, PP. 187-208.
- TAGUIEFF P.A (2005), « Communauté et communautarisme : un défi pour la pensée républicaine », BOUVET L ; DELANNOI G ; LACHAUSSEE I ; TAGUIEFF P.A et al. (2005), *Autour du communautarisme*, Paris, Cahiers du CEVIPOF, n°43, CEVIPOF, Centre de recherches politiques de Science po.
- TRIGANO S. (2005), « Les non-dits du débat français sur le communautarisme », BOUVET L ; DELANNOI G ; LACHAUSSEE I ; TAGUIEFF P.A et al (2005), *Autour du communautarisme*, Paris, Cahiers du CEVIPOF, n°43, CEVIPOF, Centre de recherches politiques de Science po.
- WANDJI J.F (2011), « La décentralisation su pouvoir au Cameroun. Réflexions sur les réformes engagées entre 1996 et 2009 », *Janus*, n°3.

WIEVORKA M. (2001), *La différence*, Paris, Les Editions Balland, 201p. Collection « voix et regards ».

# **Traditional democratic “states” (babungo and ide): lessons for governance, political stability and peace in Cameroon**

*Godwill Kungso Ndzofea Eno*  
University of Dschang, Cameroon

## **Abstract**

In discussing democratic governance this paper argues that, the models of governance in the traditional “states” of Babungo and Ide were imbued with stable political institutions and mechanisms of governance, such as democracy, balance of power, checks and balances. The people governed by their chiefs were very vigilant to hold tight and preserve their material, social, and spiritual needs; as well as conditions of life that guaranteed the political stability and survival of both the traditional political system and the “state”. Basing our findings on the analysis of existing secondary information in the form of published books, articles, journals, thesis and on primary sources essentially based on critical interviews conducted on the field with varied informants. Our investigations reveal that, in the traditional “states” of Babungo and Ide, the activities and actions of the Fon and his government were checked by institutions of control and mechanisms provided for by the “constitutional ordering”. The *modus operandi* of these structures varied from one traditional state to another, with some incarnated by individuals or groups of individuals while others were platforms and open assemblies. The democratic governance models in the traditional “states” of Babungo and Ide, enabled a governance system where the control of the ruling authorities is a fundamental aspect of their governance civilisation. Traditional states provide real opportunities for building democracy and sustainable peace in Cameroon on local realities. They are multi-faceted in court cultures and forms of etiquette with ethics.

**Key terms:** Traditional States, Governance, Peace, Babungo, Ide, Grassfields Bamenda

## **Résumé**

Cette étude s'intéresse aux institutions, structures et mécanismes de la gouvernance dans les "Etats traditionnelles" de Babungo et d'Ide situés dans les Grassfields de Bamenda, au Cameroun. Ces modèles de gouvernance basés sur les valeurs démocratiques notamment le modèle consensuel, les mécanismes de prise de décision, les freins et contrepoids, les rapports de force et l'état de droit, enracinés sur les valeurs traditionnelles et civilisationnelles ont permis la gouvernance démocratique et la stabilité politique de ces royaumes. En outre, les institutions et structures de pouvoir fonctionnent selon "l'ordre consitutionnel" établi ou les chefs (fons) n'ont pas de pouvoir exclusif au vu d'une separation de pouvoir consacrée dans les domaines de la gouvernance. Cette article en conclusion demontre que la gouvernance démocratique est une civilisation ancienne qui donne une oppotunité réelle, permettant la construction et la pratique d'une gouvernance démocratique sur les réalités locales afin d'assurer une paix durable et la cohésion sociale au Cameroun.

**Mots clés:** Etats traditionnels, Gouvernance, Paix, Babungo, Ide, Grassfields de Bamenda.

## **Introduction**

More than half a century since African countries attained independence, many if not all are still grappling with issues of governance which includes the construction of institutions, procedures and processes in the arts of state management. At the dawn of independence, African leaders adopted the colonial governance structures built on the pillars of western democracy, with the model of one man, one vote as the means of political power devolution, all of that inscribed in European-styled constitutional models. The control on government actions to achieve good governance, and check the abuse of power by the ruling authorities, has gained currency and become part of Africa's political lexicon. Yet, most African states with Cameroon inclusive are bedevilled with crisis of governance and political instability. In the construction process of Cameroon as a state, governance system was based simply on identity (ethnic groups) and colonial language lines (French and English), with no considerations on the values, civilisations, democratic cultures and practices within the existing

traditional “states”. The paradigm of governance borrowed from the Fifth French Republic, lacked legitimacy, as leadership failed in building a state along lines of a Cameroonian identity, with local democratic realities. This form of governance has little or nothing to do with the values, civilisations and the democratic cultures of the traditional “states” that have been resilient within the modern nation-state structure.

This paper intends to show that achieving political stability for Cameroon depends largely on building viable democratic state organs, structures, institutions, procedures and processes on grassroots models of traditional “state” governance systems, drawing inspirations from its values and civilisations. In discussing the practice of traditional governance using the examples of the Bamenda Grassfields polities of Babungo and Ide, it presents the constitutional ordering of these fondoms, their socio-political institutions and explains the dual authority system and the political power institutions and structures within the traditional authority system, as well as the control of government action within the traditional political systems.

Dual traditional authority held by two separate and autonomous power centres in Babungo, and the control of government action in Ide are used to illustrate the interaction of the structures of control and power in the practice of governance within the traditional political system. The politics of power and control within the traditional governance system highlights the competition between different elements of the political structures, which present the existence of balance of power amongst them as enshrined in the “constitutional ordering”.<sup>31</sup> In some polities, it raised strong debates on the institutional pre-eminence and competitions which demonstrate the existence of democratic vitality in the traditional political systems of the Bamenda Grassfields. These assured not only their independence, but also the interdependence of the political structures that make up for traditional authority governance in the region.

Babungo and Ide are two polities located in the Bamenda Grassfields of Cameroon, precisely in the North West Region. Located in

---

<sup>31</sup>This was the root bearer and the basis from which traditional institutions involved in the practice of traditional governance emanated. The legality and legitimacy for their existence were in the “constitutional order” and was also the pillar that guaranteed the sovereignty of the traditional “State”.

Ngoketunjia Division, Babungo constitute one of the thirteen fondoms in the Ndop plain. Babungo is among the polities visited by the German Explorer, Eugen Zintgraff in 1889 on his way to the Adamawa region. The name Ndop is derived from Babungo, which denotes their place of origin, Ndobu. Ide is one of the polities located in the Menchum Valley, Menchum Division. Though very small in terms of population as compared to the Aghem polities in the Wum plateau, its well-structured political and governance system, is of interest to this paper.

### **Dual Traditional Authority System and Democratic Governance in Babungo Fandom**

The dual traditional authority system in its widely recurrent feature, where there exists at the top of the “state” structure one or several councils which balance the power wielded by the fon. In this type of traditional political system, traditional authority is not concentrated in the hands of a single individual. Such a system is designed and articulated to guarantee checks and balances between the governing institutions and the personalities that incarnate them. In the practice of traditional governance, the rule of law is enshrined in the custom and tradition of the people and those to ensure its stability are never the appointees or favourites of the leaders. In some cases, the group of religious specialists were represented either by a group of persons or individual and hold their titles by right of inheritance.<sup>32</sup>

With regards to most matters, unanimity has to be reached in the council and its decisions are consensual then binding, although the Fon can veto against them. Again the fon’s decisions have to be approved by the council and the propositions of the council have to be agreeable to the fon. Within the constituted authority themselves, there was a body of the followers of the fon and a body of people or an individual who could oppose him when they thought that his intentions were conflicting with those of the fondom, at large, or with the welfare of the people. Thus, any attempt to bring about reform or change in any direction must be consensual, if not resistances and in some cases, out blown conflicts were usually the outcome of any attempt where consensus was absent. But neither the fon nor the council can rule alone. The traditional

---

<sup>32</sup> For more read Godwill Kungso, “Traditional Authority Governance Systems in the Bamenda Grassfields, 1888-2008”, Ph.D. Thesis in History, The University of Yaounde 1, 2019.

authority system of the polities of Babungo and Ide are not concentrated in the hands of the Fon alone. In this traditional political systems, political and social powers were exerted through socio-political institutions.

### **The Practice of Traditional Governance in the polity of Babungo.**

The practice of governance refers to the exercise of political power by the institutions and structures in the traditional political system in an administrative machinery or bureaucracy which indicates the existence and functioning of a government.<sup>33</sup> The practice of traditional governance on African kingdoms dealt with “the maintenance and the establishment of social order, within a territorial framework, through the organised exercise of coercive authority, by the use, or the possibility of the use of physical force”.<sup>34</sup> The interaction of the political institutions and structures of power and control within the traditional authority system in accordance with generally accepted norms and values enshrined in the customs and traditions of the people, indicated the existence of a governance system. In examining the political power configuration at the helm of the traditional “state” of Babungo, procedures and proceedings, plus the mechanisms for the control of government actions in the polity of Ide, provide avenues for the interaction of various political institutions and structures that have different configurations of power relationships in the traditional authority governance systems in the Bamenda Grassfields polities.

### **Political Institutions and Power Structures in Traditional Democracy**

One significant way to understand the practice of democratic governance and its consensual values within the traditional political system of the Bamenda Grassfields is to study its various political institutions and socio-political power structures. They are crucial in as far as the concrete expression of democratic idea of the people is concerned. The traditional “States” of the Bamenda Grassfields had organised, well-entrenched, highly structured and sophisticated political institutions of governance through which power and authority

---

<sup>33</sup>Abotchie, Chris, “Has the position of the chief becomes Anachronistic in contemporary Ghanaian politics?” in *Chieftaincy in Ghana*, Sub-Sahara Publishers, Accra, Ghana, 2006, p.171.

<sup>34</sup>Ibid, p, 171.

in the political system was exercised. These institutions consisted of elaborated bodies that acted in some circumstances as law enforcement agencies that guaranteed the full respect of customs and traditions habitually obeyed by all. The distinctions in the institutions of governance will be shown to be not one of size, nor even of structural form, but in principle an ideological construct that was backed by the political and ritual community subscribing to a single constitution, from which emerged particular institutional organisation with well-defined roles and limits.<sup>35</sup>

Political institutions in the traditional “states” of the Grassfields are the real structures of democratic governance. These institutions “were a close arena for political debate operating on a strictly inward flow of information and churning out decisions with the public appearance for consensus”.<sup>36</sup> The traditional authority system was incarnated by traditional political institutions which implemented traditional governance. It was also centred on sacred kingship,<sup>37</sup> and a cult of dead kings usually to give credibility and importance to the institutions and pay homage to the ancestors, as Fon Zofoa II of Babungo wrote about the traditional bag of Tita Sorgho,

(...) as we grew up and saw it...the traditional bag is a state one belonging to the people of Babungo. It has remained there for many years of the following Fons who have reigned over Babungo village as Sake I, Nguinetas, Nyifuan, Ndofuan, Fuan Lavesse, Yavessa, Nkangfuan, Bikuefuan, Sevesse, Fuan Folung, Nka-

---

<sup>35</sup> By traditional institutions and power structures, we refer to those instruments of governance uncontaminated either by colonial or post-independent modifications or distortions. They are a configuration or combination of behavioural patterns shared by a plurality and focused upon the satisfaction of some group need. It is part of a culture, a pattern segment of the way of life of a people. In many cases, these political structures were complementary, in spite of their unavoidable variations as seen in the discussions of state formation in the region. These instruments of traditional governance (institutions and power structures) had a number of important common elements and features. Traditional institutions and power structures were in some cases closed societies of retainers with governmental functions.

<sup>36</sup>Ian Fowler, “Babungo, A Nineteenth Century Ndop Plain Chiefdom, Cameroon”, Ph. D. Thesis, London, 1990, p. 66.

<sup>37</sup>The “Tikar” chiefdoms have dialectical variations of sacred kingship. To Chilver and Kaberry, the term “Tikar” is a political term implying the legitimacy of sacred kingship.

nyasse, Nchaifuan, Zenkwini, Nyichikew, Nsaingui II, Sake II, Zofoa I, Fuanyang and the present Fon of Babungo(...).<sup>38</sup>

### ***Tifuan (Tifoa) and Traditional Governance in Babungo***

*Tifuan*<sup>39</sup> had as basic political function within the traditional governance model, the distribution of certain public rights and prerogatives among the various leaders in their social, ritual and governance activities.<sup>40</sup> It was the central axis of the traditional political system and the executive arm of the traditional authority system. The regulatory society gave the political system the rationale for the mythology that helped to establish the traditional governance system and the divine right of the “state” functionaries in the fonom. It legalised political power through rituals and the basis of the traditional “state”. It is the ruling authority and without it, there will be anarchy. It was the political institution that bear most directly on the relations between the Fon and the people, which is between the ruler and the ruled.

The authority of this body was of imposed kind and its agents could not be held to account by the populace. In other words, nobody knew who it was.<sup>41</sup> Though it was believed to be supporting the Fon, for without it there would be disorder, it could immobilise the palace and fine the Fon for flagrant disregard for the custom and tradition, for example,

---

<sup>38</sup> N.A.B, file No B.3128, Letter of Protest to the District Officer, 25th July 1970, p, 357.

<sup>39</sup> *Tifuan* literally means the Father of the Fon. The origin of *Tifuan* in the fonom of Babungo, dates back to the period following the establishment of Babungo, about the middle of the eighteenth century. More to this, the completing elements of *Tifuan* see Kungso in “Traditional Authority Governance Systems”.

<sup>40</sup> The constituted authority in the kingdom of Babungo. The configuration of political relations between the institutions and structures in a dual authority system had an umbilical link between the Fon as leader and the Bah as head of the constituted authority (*Tifuan*) and the legislative organ. In content and in structure, it was in Babungo a sacred society with sacra of gongs and named masks. One day in the week (*Nkunse*) was reserved for it. Members met in session and no one else in the chiefdom could fire a gun, strike a drum or go to the farm on pain of punishment. In Babungo, the constituted authority was an institution with many facets- some organs came out only at night and others during the day.

<sup>41</sup> Kungso, “Traditional Authority Governance Systems”.

persistently rejecting the advice of the Bah in Babungo, It could depose the Fon, but could not depose the Bah.<sup>42</sup> Examining this disposition within Babungo's political system, Ian Fowler concluded that "the Fon rules during the day and the Bah rules at night" in the Babungo Fondom.<sup>43</sup> This institution provided democratic avenues for debates and veritable grounds for operating traditional governance.<sup>44</sup>

*Tifuan* announces the death of the Fon and the Bah in Babungo. It supervises the mortuary and enthronement ceremonies of the Fon, communicated events and decisions to the people (*Sor'oh Tifuan*), collected tributes and organised communal work both in the palaces of the Bah and the Fon. This executive body of the traditional government kept records of all tribal events, decided the dates for the performances of royal cults, the annual dance and the planting season. The ritual powers of this body were associated with the fertility of the land and its people, the cult of the royal ancestors and a sacred kingship. In Babungo it was charged with the responsibility to oversee the proper functioning of the traditional authority governance system.

#### **The Bah (Institution of Power and Control) and the Fon (Institution of Power and Authority)**

In the dual traditional authority system, the distribution of power and authority is not decided nor is being derived from the fon. Power and authority are incarnated in the customs and tradition from which the traditional political authorities and institutions emanate. The exercise of power and authority must derived legitimacy based on one or on a number of factors such as the consent of the people, law, customs and traditions. Its effectiveness, impartiality and fairness in treatment of subjectiveness are based on the "eternal yesterday". Here the degree to which change can be handled or brought about to achieve necessary reforms in the chiefdom must be sanctified through the unimaginably ancient recognition and habitual orientation to conform and agreed upon by the different power centres that make up for such a traditional authority system.<sup>45</sup>

---

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> Fowler, "Babungo a study of Iron Production", p. 25.

<sup>44</sup> Forde and Kaberry, *West African Kingdoms in the Nineteenth Century*, p, 287.

<sup>45</sup> In the dual authority system, the traditional political systems are made up of two or more power centres placed on an equal wave length or strength within the traditional

The traditional authority governance system of Babungo fits rightly, where duality in its traditional political system clearly exerts a good reference. In the traditional political system of Babungo, the Bah<sup>46</sup>, referred to as the *Bah Tifuan* (founder of Babungo's traditional authority system and head of the constituted authority (*Tifuan*)), while the fon is referred to as *Tie Vengo*, the administrative and executive head of the chiefdom. This is evidenced of the existence of a dual authority system whereby there are two "equal" power centres in the chiefdom.

The Bah founded the ruling dynasty with the laws governing both the people and the institutions. In this process, the Bah arrogated much power and authority with yet another title *Bighai*, meaning the root bearer of the chiefdom and head of the traditional institutions of governance, while the head of the chiefdom, the Fon<sup>47</sup> is the executive head. In the "constitutional" arrangement of the traditional authority system, the Fon had administrative powers while the political and spiritual powers were vested in the Bah. In the polity of Babungo, the Fon was allowed to direct the activities of the chiefdom, settled disputes mainly by arbitration and punish some offences committed by members of the polity.<sup>48</sup>

The administrative powers of the Fon were largely functional and limited to the obedience of the people. The conditions for obedience on the part of the people, marked the social power of the Fon which was guaranteed by rightful succession, coordinated by the Bah under the supervision of *Tifuan*.<sup>49</sup> Since the power of the Fon was generated from the rightful source, popular consent was guaranteed and good social order established. Such a social order was backed by the political and spiritual powers of the Bah. The Bah had established rights within the

---

authority system. In its constitutional dispensation the traditional political system does not give any clear edge to any one power centre over the other.

<sup>46</sup> The Bah is custodian of the custom and tradition and guarantor of the "constitutional ordering" in Babungo. He represents the institution of control and checks on the Fon and ensures the proper respect and application of the customs and tradition, as per the "constitutional" dispensations.

<sup>47</sup> The Fon was one of such personalities constituted by custom and tradition. He directed the activities of the fonom and social power was vested in him. Though, he enjoyed a number of prerogatives and privileges, but has not gotten exclusive political powers in the polity.

<sup>48</sup> Kungso, "Traditional Authority Governance Systems".

<sup>49</sup> Ibid.

social order to determine policies, acted as a leader and directed from within the traditional political system of Babungo. In Babungo, any attempt to bring about change or reform in its constitutional dispensation by the Fon or Bah had met stiff resistance with the outcomes being traditional authority feud in the polity.

In its traditional authority system, the Fon in Babungo has two status, dependent ruler and sacred kingship.<sup>50</sup> Based on its tradition of origin and the establishment of traditional authority of the chiefdom, Babungo is described as having a contractual and secular nature of chieftaincy.<sup>51</sup> Here, the Fon is largely dependent on the *Bah-Tifuan*, as he was chosen and given only limited powers. The traditional authority system shows the dependency of the Fon on the Bah and the people. The sovereignty of the Babungo chiefdom does not reside with the Fon, but in the constituted authority, *Tifuan*, and *Tifuan* is not the property of the Fon.<sup>52</sup> The Fon belongs to *Tifuan*.

The dual traditional authority system gives room for checks and balances within the traditional political system. The actions of the Fon were to be in line with the customs and traditions of the chiefdom. The Fon was not there to execute just his will for his personal pleasure. In Babungo, the Bah protected both his position as the political and spiritual authority in the chiefdom and in the institutions he incarnates. The Bah (as head of *Tifuan* in Babungo) influenced the decisions of the fon, checked and call the fon to order, when found guilty of violating the laws, customs and tradition of the land. He is a major political force and structure of power and control that guaranteed checks and balances, the rule of law, which are key governance and democratic principles within the traditional governance system of the Babungo. Such moments of control were done within the traditional political institutions and mostly at night. This is confirmed in Babungo, by Ian Fowler "That the Fon rules during the day and the Bah rules at Night".<sup>53</sup> Holding the contention on Babungo as a traditional democratic "state", the polity has two separate, autonomous and interdependent power centres; the Fon, with power and authority, the *Bah-Tifuan*, who incarnates power and control within the traditional governance system. The traditional authority system was actually constituted by the Bah at

---

<sup>50</sup> Kungso, "Traditional Authority Governance Systems", p, 196.

<sup>51</sup> Ibid, p. 196.

<sup>52</sup> Ibid, p. 196.

<sup>53</sup> Fowler, "Babungo a study of Iron production", p, 25.

the time of migration and place of settlement. It was the Bah who unanimously chose a Fon<sup>54</sup> and made him leader of the chiefdom, who did not own the tiger skin, symbol of power and authority in Babungo.<sup>55</sup> The Bah put himself at the centre of the redistributive network. Though Babungo is under the leadership of the Fon, he had a limited degree of power and authority which is exercised through the constituted authority, *Tifuan* incarnated by a single individual the Bah.

### **Democratic Governance and the Conflict of Authority in the Babungo Fondom**

The coming into contact of the traditional authority systems with the colonial rule produced many challenges to traditional democracy.<sup>56</sup> The political culture and civilisation of the traditional political and governance systems of the Bamenda Grassfields fondoms came head on with alien cultures and civilisations. The result was, initially, adhoc and sometimes contradictory policy, informed by the colonial government's dilemma: wanting on the one hand, to preserve and strengthen traditional authority, and on the other hand, striving to allow for "modernising" influences in the form of Christianity and education.<sup>57</sup> The re-establishment of the Catholic mission, signified by the church building, institutionalised an elaborate web of conflict in the Grassfields: conflicts between the converts and the non-Christian population, between the leaders of the young Catholic Church and the

---

<sup>54</sup> Who happened to be his younger brother.

<sup>55</sup> Sainggi I, the first Fon of Babungo was the youngest of *Mange's* sons, who migrated alongside Fuanje and the Bah, in the company of *Tiefe Tifuan*. Before the group left from Mbenje, *Fuanje* asked Bah to take care of Sainggi to the place of rest. *Tiefe Tifuan* had the tiger skin which was symbol of power and authority of a fon. The Bah did not accept some other person to rule them when they had numerical strength. The Bah conspired against *TiefeTifuan* and took away the tiger skin, which he gave his younger brother Sainggi. *Tiefe Tifuan* on his return saw Sainggi comfortably sited on the tiger skin and was venerated by his brother, Bah and his retainers as Fon. Bah made Sainggi Fon of Babungo. For more see Kungso "Traditional Authority Governance Systems", p, 107.

<sup>56</sup>Godwill Kungso "Conflict within the Tradional Authority System in Babungo, 1889-1990", Masters Dissertation in History, The University of Yaounde 1, 2013, p, 81.

<sup>57</sup>Regarding Christian missions, both Germany and Britain were guided by pragmatic motives, and both co-operated with the missions to a certain degree in order to further their own aims: economic exploitation, the supply of labour, and the "socialisation" of the natives along colonial lines.

traditional authority systems, between the colonial government and traditional authorities, and between the colonial government and church authorities.

In the face of these circumstances described above, the traditional political institutions and structures adapted and re-invented themselves in many different ways to survive both the German and later the British colonisations. The challenges left with the traditional authority systems included a volatile environment of conflicts (conflict within and between traditional authority systems), and the conflict between the traditional authorities and the Western Educated political class. Because these challenges were everywhere, the case of Babungo is the focus of this paper.

### **Conflict within the Traditional Authority system in Babungo**

The conflict within the traditional authority systems in Babungo concerned the Fon and the Bah in a dual traditional political and governance system. In Babungo, the Fon was the traditional head of government but the successes of traditional administration depend on the close collaboration that exists between the Fon and the Bah. It is true that the power and the legitimacy of the Fon and the Bah were derived primarily from tradition, with specified roles and competences, conflict brought about by colonisation developed as one of the successive Fons tried to encroach into the domain of activity of the Bah.

The German colonial policy of divide and rule provided a fertile ground for the emergence of the conflict between Fon Sainggi II and Tita Bah in Babungo. Fon Sainggi II was a major collaborator to the German colonial administration in the Ndop area.<sup>58</sup> The Bah became a victim of the colonial policy of divide and rule. This policy made the Fon to see the Bah as his rival and an obstacle to the implementation of his friendship pact<sup>59</sup> with the Germans in the village. This pact consisted of the supply of labour for their plantations and road construction, pay tributes, porters and especially to remain an ally to the German colonial authorities in the area.<sup>60</sup> In return, the Germans were to help subdue all

---

<sup>58</sup>Kungso “Conflict within the Tradional Authority System”, p, 81.

<sup>59</sup> When Zintgraff visited Babungo in 1889, a friendship pact was reached between Fon Sainggi II and Zintgraff through gifts and servants.

<sup>60</sup>Kungso, “Conflict within the Tradional Authority System”, p, 49.

rebellious subjects to the Fon in Babungo.<sup>61</sup> Fon Sainggi II saw the German colonial administration as a new-found ally to change the balance of power within the traditional authority system in Babungo to his favour. It was in this context that Fon Sainggi II complained of the dominant position of the Bah within the traditional administration to the German colonial authorities.

The fon's progressive take-over of the functions of the Bah within the traditional administration, caused conflict between Fon Sainggi II and Tita Bah in Babungo. Fon Sainggi II exploited his position within the colonial administrative system, undermined and marginalised the Bah, thereby making the latter ineffective. In an effort to redress this, an open quarrel ensued. The Bah was looked upon as the "father of the Fon" in as much as he commanded *Tifuan* (the main administrative organ). *Tifuan* was the strength and source of power to the Fon. The Fon did not take the final decision on issues in the fondom. It was *Tifuan* to do so.<sup>62</sup> The Bah was charged with the responsibility of pronouncing decisions within *Tifuan*.<sup>63</sup>

With the implementation of the German colonial policy in 1900, the Fons did not subscribe any longer to the ideas of "council of elders," which hitherto ruled the community. The Fons gave less respect to the main traditional administrative organ, *Tifuan*. Fon Sainggi II openly contested the importance attached to *Tifuan* and the key position of the Bah.<sup>64</sup> Since *Tifuan* was a close arena for political debate operating on a strictly-inward flow of information and churning out decisions, the Fon may reach an agreement with the people, but made them know he does not have the final say. This was however, not the case as *Fuan* Sainggi II impressed on the people, prince and princesses that in *Tifuan* he decided. This sparked off tensions "as the notables considered the Fon to rule without any institutional backing".<sup>65</sup>

The introduction and payment of tributes by Fon Sainggi II to the German colonial authorities was vigorously opposed by the notables of Babungo headed by Tita Bah. The Fon accepted that the people of Babungo were to pay a head tax of two German marks per head to the

---

<sup>61</sup> Ibid, p, 46.

<sup>62</sup>Ibid, p, 65.

<sup>63</sup> Ibid, p, 65.

<sup>64</sup>Kungso, "Conflict within the Tradional Authority System" p, 65.

<sup>65</sup> Ibid. p, 65.

colonial authorities. Fon Sainggi II was responsible for tax collection and his agents used the local market days to check tax defaulters.<sup>66</sup> The imposition and collection of taxes was not agreed upon in the traditional administration of Babungo. The notables in Babungo saw this as an exploitation of the local people. The Bah saw the German presence in Babungo and believed that Fon Sainggi II had sold the chiefdom to the “white man” for money.<sup>67</sup> The views and knowledge about tax collection brought tension within the traditional authority system especially as the Fon collected the money without sharing with the Bah. Just like the tax collection, the Fon did not discuss his friendship ties with the Germans to the Bah who was the head of *Tifuan*.

In 1909, the disagreement between the Fon and the Bah reached a stalemate. Fon Sainggi II reported Tita Bah for not paying the head tax and the community refusing to take part in the road construction supervised by the German colonial authority.<sup>68</sup> Tita Bah was arrested and taken to the German Fort at the Bamenda Up-Station (*Tisson*). Tita Bah was beaten and imprisoned before being released.<sup>69</sup> The arrest and detention of the Bah in 1909 did not change the Bah from being the head of the traditional institutions (*Tifuan*), with a considerable degree of popularity, prestige and prerogatives.

In the application of the 1916 ordinance, under British rule, Fon Sainggi II appointed members into political institutions of Babungo without prior consultation with the Bah. The entire council was rejected by *Tifuan*,<sup>70</sup> as Tita Bah saw it as an attempt to reduce his powers by creating a parallel administrative structure in the village. The Bah’s views were similar to that of J.F.A. Ajayi;

...The ancient judicial and administrative system [...] has been superseded by the native court. It had two unfortunate results. First, the reduction of the chiefs prestige and authority and secondly by the limited sentence permitted by the “D” grade court, there has

---

<sup>66</sup> Chilver and Kaberry, “From Tribute to Tax in Tikar Chiefdoms”, *Africa* 30, vol 1, 1960, p, 34.

<sup>67</sup> Kungso, “Conflict within the Tradional Authority System”, p, 58.

<sup>68</sup> *Ibid*, p, 74.

<sup>69</sup> *Ibid*, p, 78.

<sup>70</sup> N.A.B 1473/25, J.C. Drummond-Hay, An Assessment Report on Babungo clan, 1929.

been an increase in offences like adultery, formerly held to be a most heinous offence especially when committed with a chief's wife [...]<sup>71</sup>

Tita Bah was attacked by agents of Fon Sainggi II in the summer of 1926. The Bahs compound was invaded and they got him beaten. The Provincial court held the Fon responsible.

(...) cause 37/26. It appears that the agents of the Chief of Babungo and either carried out his orders or acted with his knowledge. If this is the case what action has been taken against the Chief?

(...) While it is most necessary to prevent the ill- treatment of the Bah, you must also keep in mind whether the immediate abrogation of native customs will not cause greater harm...<sup>72</sup>

The above quotation seeks to illustrate Fon Sainggi's resentment to the dominating position of the Bah within the traditional authority system in Babungo. The conflict between Fon Sainggi II and Tita Bah came to an end without any basic change within the traditional institutions of power. Before his death in 1927, Fon Sainggi II had reconciled with Tita Bah and even confided to him his successor as required by the custom and tradition of the Babungo people.<sup>73</sup> Tita Bah moved to the fon's Palace where he occupied it for some time and finally made public Fon Sake II as the new Fon of the Babungo people.<sup>74</sup>

### **Resolution of the Crisis**

The constituted authority (*Tifuan*), the main regulatory organ of traditional authority governance systems though under colonial rule, was able to keep the political unity of the Babungo fendom and ending the crisis with the traditional authority systems.<sup>75</sup> Each time there was a power struggle, *Tifuan* through the custom and tradition provided opportunities for reconciliation and to restore order. One of such avenues was during the death of the Fon, which only the *Bah Tifuan* was charged to carry out the burial and enthronement rites involved.

---

<sup>71</sup> J.F.A. Ajayi, "Colonialism. An Episode in African History", L.H. Grann and Peter Duignan, *Colonialism in Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, p, 504.

<sup>72</sup> R.A.B, File N<sup>o</sup> 1885/1882/1926, Memorandum, Divisional Officer Bamenda to the Resident Cameroons Province, Buea, 20<sup>th</sup> October 1926.

<sup>73</sup>Kungso, "Conflict within the Tradional Authority System", p, 78.

<sup>74</sup>Ibid, p, 100.

<sup>75</sup>Ibid, p, 78.

The Bah has exclusive powers to handle the operations, processes and procedures relating to this. Conversely, only Tifuan and its agents under the supervision of the Fon did carry out that of the Bah in the eventuality of his death. During such moments, the Bah reconciled with the new Fon, and re-established his authority, power and prestige to those who accompanied the Fon in contesting his prerogatives and privileges contained in the constitutional ordering of the Babungo.

### **The Control of Government Action within the Traditional Governance Systems**

In many traditional states across the Bamenda Grassfields, the activities and actions of the Fon and his government were checked by the institutions of control through different methods provided for by the “constitutional ordering”. Having been given powers and authority, through legitimised charters and accepted norms, as seen above, such powers were not without effective checks, to achieve purposeful and positive leadership. Such checks were executed without fear and compliance. The *modus operandi* of these structures varied from one polity to another, with some incarnated by individuals or groups of individuals while others were platforms and open assemblies. Before examining the *Ka* forum which is an assembly to evaluate the chief in the polity of Ide, it is worthwhile to look a few others elsewhere in the region.

### **The *Ka* Forum in Ide Polity**

The *Ka* Forum was a platform for the expression of public opinion, public purpose, and public control of traditional government in the Menchum valley polity of Ide. The latent function of the *Ka* forum in Ide gave the people an opportunity to criticise the government of the elders and the chief.<sup>76</sup> It provided an opportunity to judge “proper behaviour” of the chief. The purpose of the forum was to realign not only people’s actions but especially that of the Fon and the ruling “state” functionaries with the constitutional order (customs and traditions), general values and conscious goals of the polity. This was believed to be achieved through speech; words, according to folk

---

<sup>76</sup>Masquelier, Bertrand M. "Structure and Process of political identity: IDE, A polity of the Metchum valley (Cameroon)", Ph.D. Thesis in Anthropology, university of Pennsylvania, 1978, pp, 90-114.

theory, had this power to bring misfortune or to heal. In the forum, the words were pronounced to soothe and cure the ills that the words of everyday life had brought about, and the ritual invocation capped the discussion of the meeting with pronouncements that dismissed every kind of ill. The *ka* forum was a sort of ceremony in which the focus of verbal performance was on the reiteration of established standards of thought and action. Perhaps the most important goal of the forum was to rectify the general course of events and give them the proper direction.<sup>77</sup> The role of speakers was essentially “constitutional”: a speaker spoke as the guardian of fundamental and visible values upon which social relations were established.

The *Ka* forum dealt with the few dominant values of Ide. It was also convened in times of serious crisis, such as a Paramount Chief abusing his power, by ordering the war drum-beat played for another purpose, such as was the case in 1970,<sup>78</sup> or a ward chief who failed to bring game to the hunters and children to their wives. Such crises transcended the particular problems of the Fondom. In a joint forum, the issue was generalised by the speakers who dwelt on themes that pointed to the most general fallibilities of the Fon and of the traditional governance system.

Participants to the *ka* forum included every person who was able to attend. These people were grouped into quarters and wards. The forum allowed women, who, in principle, took no part in everyday male politick-ing-to move from the periphery of the political scene to the centre of the global political stage. In their discourse, women raised the picture of an alternative form of social relations, a form where the essential goals of the polity, life, food, descendants, and harmony prevailed. These goals were vested in the symbolism and ritual of the rule by the male elders and chiefs. By dwelling on these principles and values, the women played fully their constitutional role in male corridors of power. Moreover, women dialectically posited themselves as other than a vehicle for the transmission over the generations of the forces of disorder (*ku-fufu*). Being relatively uninvolved in the politics

---

<sup>77</sup>Masquelier, "Structure and Process of political identity: IDE", pp, 90-114.

<sup>78</sup>Ibid, pp, 90-114. This was the primary cause of the *Ka* forum.

of everyday living, they were better placed to express the hopes of the community as a whole.<sup>79</sup>

The *Ka* forum of 1970 was brought about because of the changing role of the chief of Ide who had become responsible before the Cameroon State administration in the organisation of communal labour, including the maintenance of a school building located near *Bwofobon* ward.<sup>80</sup> But had lost his “traditional” authority, with no modern means, to mobilise communal labour at the level of the polity. After he had consulted with some of the elders, the chief ordered the war beat to be played on the drum, demanding the mobilisation of the people. The mobilisation that ensued was described in the following eyewitness accounts;

As soon as the drum was played, everyone in Ide stopped working in the palm groves and farms. The rumour that neighbouring Aku people had challenged Ide to a fight quickly spread; men armed with sticks and cutlasses and women armed with sticks converged on the school compound, from where the path to Aku began. A sizable group of men and women was thus assembled and the Paramount Chief began to lead them towards Aku. Excitement rose when the chief announced that he would consult with a few elders to try to parlay with Aku people, none of the latter were, however, in sight. The chief and the elders walked away while the crowd waited. The chief did not meet any Aku, but only walked until he was out of sight, waited awhile, and then came back to announce that he had agreed with Aku not to fight; the disappointment that followed was great. But it soon changed to anger when the chief asked the men to fell branches to make beams for the school and the people quickly realised that they had been tricked. Most of the men and women thereupon walked away, leaving only a dozen docile men to fell the trees.<sup>81</sup>

Within a few days after this incident, a polity-wide forum was organised at the request of both the male chief of *Bwofobon* and the polity’s female chief; they conveyed to the Paramount Chief the general discontent with him of the people of Ide.<sup>82</sup> The women voiced their concern about a misdemeanour of the chief in the following words:

---

<sup>79</sup>Kungso, “Traditional Authority Governance Systems”, pp, 230-263.

<sup>80</sup>Ibid, pp, 90-114.

<sup>81</sup>Kungso, “Traditional Authority Governance Systems”, p, 234.

<sup>82</sup>Ibid, pp, 230-263.

We want to know whether or not the chief obeys us?” And they might elaborate by pointing out that “whether the chief is a big or small man, what matters is that he was given birth by a woman”. Hence, women would refer to the chief as child and the female chief of the village would pose as a mother. She would say, for example: “if a woman gives birth to a child, and the child does not obey her, doesn’t she punish him?” and the answer from the crowd would be: “you beat him.”<sup>83</sup>

The people, then, saw themselves as the censors watching over how a chief conducted himself. Comparisons with former chiefs were made. Good and appropriate conduct was linked to a state of plenty in food and game. Describing the Fon prior to the forum:

Today, the Fon quivers with fear, for he cannot rule. I witnessed the rule of the previous Fons and then food crops were plentiful and men killed many animals. Since they installed this chief, I can attest to little improvement in the village. No game was recently killed. Women need good crops, and men also need something.<sup>84</sup>

During the meeting, elders who had not been involved in the decision to play the war beat argued against it having been done. They contended that this had never been done before and that such beat should only be used to summon people to war or to the polity’s collective hunt. The Paramount Chief defended his decision and accused the men and women of Ide of being unruly. In the end, he and the elders who had helped him with the deception were fined by the assembly one goat. Thus, the pragmatism of the chief was re-joined as both an abuse of power and a breach of fundamental rules. The *Ka* forum ended with a ritual invocation called *shia ka*.<sup>85</sup> An elder from every part of the chiefdom representing every village in a polity-wide forum (*Ka*) made these invocations. Each elder pronounced the invocation in turn. In a polity-wide forum, the order in which representatives of villages spoke was defined (whether the speaker was male or female); Umekwo, Bwofobon, Bwozeu, Bwondong, and, finally, Ipfake.

---

<sup>83</sup>Ibid, pp, 230-263.

<sup>84</sup>Ibid, pp, 230-263.

<sup>85</sup>Kungso, “Traditional Authority Governance Systems”, pp, 230-263.

The invocations were in the form of simple or complex statements, and sometimes in the form of questions. The assembly approved or denied the statements, or answered the questions briefly in a merger of all the voices.<sup>86</sup> Statements and questions dealt with death and sickness, games and descendants, it dismissed the bad and begged for the good. The following exemplifies the pattern.

Elder: "The chief who holds you has called you."  
Assembly: "He has called us."  
Elder: "He called you so you would come to pray"  
Assembly: "To pray."  
Elder: "He called you to give you some bad news."  
Assembly: "No."  
Elder: "A man is lying sick on his bed."  
Assembly: "No."  
Elder: "That someone should stay on his bed, we have denied."  
Assembly: "We have denied."  
Elder: "We have lied."  
Assembly: "No."  
Elder: "I see a man lying on his bed."  
Assembly: "No."  
Elder: "I am sending you out."  
Assembly: "Yes."  
Elder: "You will work."  
Assembly: "Yes."  
Elder: "If you go out, you will stand and look?"  
Assembly: "We will be looking."  
Elder: "Will the God not give us children?"  
Assembly: "It will give."  
Elder: "Where have the animals gone?"  
Assembly: "Where?"  
Elder: "Since they beg the animals to come, won't the animals stay?"  
Assembly: "They will stay."<sup>87</sup>

The ritual invocation demonstrated the assembly's consensus in reaching out to their Fon; the words which were pronounced were believed to be powerful and to restore peace in the community.<sup>88</sup> Each speech pronounced by the speaker's recreated harmony in the world of

---

<sup>86</sup>Masquelier, "Structure and Process of Political Identity", pp, 90-114.

<sup>87</sup>Ibid, pp, 90-114.

<sup>88</sup>Kungso, "Traditional Authority Governance Systems", pp, 90-114.

everyday life; it quelled chaos. Once the invocation ended the forum was closed and the participants departed.<sup>89</sup>

The *Ka* forum, could be held at two levels of organisations of the political community.<sup>90</sup> At the polity level, it took three forms: one which assembled all men, one restricted to women, and, finally, a joint forum that gathered both men and women; at the polity level, there were only two forms: the forum of men and the joint forum of both men and women.<sup>91</sup> The village forum and the polity-wide forum were respectively known as the “small” *ka* (*ka vupfuene*) and the “big” *ka* (*ka wutseukeu*).<sup>92</sup> The *ka* forum, at either level, provided the only context in which public purpose and opinion were expressed; a ritual invocation closed the forum, giving sanction to the consensus that had been reached by the assembly. The village forum, more narrowly, could also be called to discuss its economic problems. Decisions taken in the *ka* forum were meant to control the Fon and the course of events within the polity.

### **What Lessons for Democratic Governance, Peace and Political Stability for Cameroon?**

Achieving political stability and democratic governance for Cameroon depends largely on building viable democratic state organs, structures, institutions, procedures and processes on grassroots models of traditional “state” governance systems, drawing inspirations from the values and civilisations of the “traditional states”. Starting with the construction of a functional democracy, in which legal, judicial, administrative and electoral procedures and processes operate in strict respect of the laws, without prior approval from some high quarters. The construction of democratic organs, institutions and their procedures and processes require consensus from the political actors and senior state functionaries. Consensus being one of the major assets of the traditional polities, and that which is absent in the modern state of Cameroon, is indispensable to guarantee political stability and peace in Cameroon. What exists as political institutions are simply tribal bureaucratic structures void of decision making powers, with prior

---

<sup>89</sup>Ibid, pp, 230-263.

<sup>90</sup>Ibid, pp, 230-263.

<sup>91</sup>Ibid, pp, 230-263.

<sup>92</sup> Ibid, pp, 230-263.

approval by the President. This is the case with Parliament, the civil service, election management body and the judicial organs.

The return of peace require the emergence of two or more power centres, with equal status emanating from the constitution. That does not mean that there two Presidents. It is noted that in the traditional state of Babungo, an institution like that of the *Bah*, clearly stands out as an unavoidable power centre with equal status to the Fon. The Fon cannot dismiss him and he is not subject to the Fon. In Cameroon as it is now, there is no such institution with a mission to check on the activities of the governing aristocracy. The laws however voted, is subject to discretionary application, after all, the 1996 constitution allows for a progressive application and implementation of the laws. Checks and balances, balance of power and the rule of law ought to be cardinal in the political system.

Finally, in any functional democracy, the constitution remains the central axis of its political system. Like in the traditional political systems of the polities of Babungo and Ide, the “constitutional ordering” established many centuries ago, not written anywhere, have been able to guarantee peace, unity and political stability of the fondoms till this moment. The peace and stability of Cameroon is threatened by the existence of a constitution which is not built on local realities, values and civilisation of the polities that gave up their sovereignty for the creation of the state of Cameroon. The present constitution operating in a contradictory legal environment, is weak with the President apparently above the constitution. It is subject to constant change, usually to do away with obnoxious articles not in the interest of the governing class.

## **Conclusion**

The modern state of Cameroon was born out of an environment where there existed democratic civilisations and values in the kingdoms that gave up their sovereignty for the creation of the nation Cameroon. These values did not only exist in the polities of the Grassfields but throughout the four cultural zones of the country. The source of political power for the organs of government involved in the practice of traditional governance, their roles and functions are well defined in a “constitutional ordering”. The sovereign polities of Babungo and Ide in

the Bamenda Grassfields had functioning traditional political and governance systems with institutions and structures that accommodated it to produce exceptional democratic cultures such as balance of power, checks and balances, and the rule of law. The traditional governance systems has its ideology of Fonship, of authority and responsibility, and a set of “constitutional principles” which were applied and even reinterpreted to meet the new political demands and challenges at the dawn of the post-independent state of Cameroon.

## **Bibliography**

- Cheik, Antta Diop, *L’Afrique Noire Pre-colonial; Comparative studies on Social and political systems of Europe and Black Africa from ancient time to the formation of modern states*, Presence Africain, Paris, 1987.
- Chilver, Elisabeth. M. *Zintgraff’s Exploration in Bamenda, Adamawa and Benue Lands 1881-1892*, Buea, Government Printers, 1966.
- Elliott, Skinner P, *African Political Cultures and the Problems of Government*, Princeton University Press, Princeton, 1974.
- Fanso, Verkijika. G. and Chem-Langhëë Bongfen, “The Transfer of Power and Authority in Nto’ Nso”, in (eds.), *Nso and its Neighbours: Readings in Social History*, Massachusetts, Amherst College, 1996, pp, 288-313.
- Godwill Kungso Ndzofoa Eno, “Traditional Authority Governance Systems in the Bamenda Grassfields 1889-2008,” Ph.D Thesis in History, The University of Yaounde I, Yaounde, 2019, pp, 230-263.
- Fowler, Ian, “Babungo, A Study of Iron Production, Trade and Power in Nineteenth Century Ndop Plain Chiefdom”, Ph D. Thesis in History, London, 1990.

Masquelier, Bertrand M. "Structure and Process of political identity: IDE, A polity of the Metchum valley (Cameroon)", Ph.D. Thesis in Anthropology, university of Pennsylvania, 1978.

Nkwi, Paul Nchoji, *Traditional Government and Social Change: A Study of the Political Institutions among the Kom of the Cameroon Grassfields*, Studia Ethnographica Friburgensia, Switzerland, 1976.

Weber, Max, *Sociological Theories on the Concepts of Power and Authority*, Oxford University Press, 1989.

# **Engagement politique des autorités traditionnelles. Enjeux et défis pour la cohésion sociale au Cameroun**

**Aboubakar Adamou,**

Chargé de Recherche, CNE, Cameroun

## **RÉSUMÉ :**

Garants des us et coutumes des différentes aires culturelles camerounaises, les chefs traditionnels incarnent le symbole de la conscience collective des populations locales. Cependant, l'engagement actif de ceux-ci en politique pose un réel problème de menace à la cohésion sociale. La présente réflexion porte sur les conséquences de la prise de position politique très souvent passionnée de ces dépositaires de la tradition sur la coexistence des populations locales. Elle soutient la thèse selon laquelle la mise à nu passionnelle des obédiences politiques des chefs traditionnels constitue une menace à la cohésion sociale. En revanche, si ces derniers gardent une distance nécessaire avec la politique, ils pourraient constituer une mine des solutions aux multiples problèmes d'effritements socio-politiques que traverse le Cameroun depuis quelques années.

**Mots clés :** Engagement politique ; Autorités traditionnelles ; Cohésion sociale ; Cameroun.

## **ABSTRACT:**

Guarantors of the habits and customs of the various Cameroonian cultural areas, the traditional chiefs embody the symbol of the collective conscience of the local populations. However, their active engagement in politics poses a real threat to social cohesion. This reflection focuses on the consequences of the very often passionate political position of these custodians of the tradition on the coexistence of local populations. It supports the thesis according to which the passionate exposure of the political persuasions of traditional leaders constitutes a threat to social cohesion. On the other hand, if the latter keep a necessary distance from politics, they could constitute a mine of

solutions to the multiple problems of socio-political erosion that Cameroon has been going through in recent years.

**Keywords:** Political commitment; Traditional authorities; Social cohesion; Cameroon.

## Introduction

Comme l'a souligné Pascal Perrineau, « la notion d'engagement politique implique le passage à l'acte ; s'engager politiquement consiste essentiellement à avoir une activité politique (des activités les moins intenses : inscription sur les listes électorales aux activités les plus intenses : adhésion à un parti) » (Perrineau & al., 1994 : 13) . La présente réflexion fait sienne le deuxième volet de cette acception qui considère l'adhésion à un parti politique comme l'une des « activités les plus intenses » de l'engagement politique. Le retour du Cameroun au multipartisme au début des années 1990<sup>93</sup> a rehaussé davantage l'ardeur militante des populations en général et les autorités traditionnelles en particulier. Ce pluralisme politique réinstaure la concurrence en vue de l'occupation des postes électifs aussi bien à l'échelle nationale qu'au niveau local. Cette reconfiguration des règles des jeux électoraux est à mettre au crédit de l'environnement géopolitique international qui était favorable à l'ouverture démocratique, dont le discours de La Baule du président François Mitterrand fût un déclic pour les pays d'Afrique francophones. C'est ainsi que l'autorité et la légitimité du Rassemblement Démocratique du Peuple Camerounais (RDPC), parti du président Paul Biya, se voient être contestées et disputées par d'autres entreprises politiques dont : le *Social Democratic Front* (SDF) de Ni John Fru Ndi plus implanté dans les deux régions anglophones du pays ; l'Union Nationale pour la Démocratie et le Progrès (UNDP) de Bello Bouba Maïgari plus influent dans la partie septentrionale du pays ; l'Union Démocratique du Cameroun (UDC) du feu Adamou Ndam Njoya encré dans le département du Noun dans l'Ouest du pays ;

---

<sup>93</sup> Il est important de signaler ici que bien avant l'indépendance et même après, le Cameroun vécut sous le multipartisme (1946-1996). C'est le 1<sup>er</sup> septembre 1966 que le président Ahmadou AHIDJO, dans sa stratégie d'unification, conduit ce pays au monopartisme avec la création de l'Union Nationale Camerounaise (UNC) en phagocytant d'autres partis politiques favorables à sa vision. C'est d'ailleurs ce grand parti qui deviendra le Rassemblement Démocratique du Peuple Camerounais (RDPC) le 24 mars 1985 à Bamenda.

et l'Union des Populations du Cameroun (UPC) du feu nationaliste Ruben Um Nyobé peu ou prou confiné dans le pays Bassa.

Toutefois, la floraison spectaculaire des formations politiques n'a réussi à ébranler l'ex parti unique que durant le début des années 1990. Ce dernier a su et pu capitaliser ses expériences de parti unique de presque trois décennies pour venir à bout de ses adversaires politiques. Entre autres atouts capitalisés : le contrôle des institutions traditionnelles qui se justifie par l'appartenance systématique de la quasi-totalité des chefs traditionnels les plus en vue au parti au pouvoir. Mais, à quel prix ? Au prix de la banalisation et de la de-légitimation progressives de ces autorités traditionnelles qui, par définition, sont des institutions traditionnelles de pouvoir ancestral qui incarnent le consensus et la conscience collective des communautés locales. Cette réalité pose le problème crucial du rôle de ces dépositaires des us et coutumes locaux dans la cohésion sociale dont le Cameroun a besoin à l'instar des autres pays d'Afrique et du monde.

Il est aujourd'hui indéniable que le Cameroun est en crise, il est menacé de tout bord par des facteurs et acteurs déstabilisateurs : la menace de *Boko haram* dans l'extrême-nord ; les rebellions sécessionnistes au Nord-Ouest et au Sud-Ouest (NOSO) ; la contestation acharnée de la légitimité du régime en place par certains partis politiques d'opposition. Tout ceci alimenté par un sentiment de replis identitaire et du tribalisme qui s'observent peu ou prou dans l'espace public du pays. La conjugaison de tous ces facteurs amène l'observateur à s'interroger sur le devenir du vivre ensemble au Cameroun et les voies et moyens possibles de sortie de ce cercle vicieux où tout semble tourner en rond. Le retour à la source coutumière tout en alliant les recettes exogènes accumulées au cours d'un peu plus d'un demi-siècle d'indépendance pourrait fournir une esquisse de solutions à cette détérioration hideuse du climat sociopolitique au Cameroun. La mise à contribution des autorités traditionnelles serait l'une des solutions à cet effet. Hélas, l'emprise politique pressante a contribué à les décrédibiliser au fil de temps, au point où l'implication de celles-ci en politique constitue un ensemble d'enjeux pour la cohésion nationale.

Dès lors, il importe de s'interroger sur les impacts de l'engagement politique des autorités traditionnelles sur la cohésion sociale et la façon dont celles-là pourraient être rentabilisées afin de renforcer celle-ci. Alors, Quelles sont les conséquences de

l'engagement politique des autorités traditionnelles sur la cohésion sociale et comment rentabiliser ces instances coutumières afin de renforcer le vivre ensemble harmonieux au Cameroun ? En s'appuyant sur des données documentaires et empiriques, à travers des enquêtes et entretiens sur le terrain, dans une logique fonctionnaliste postulant un cloisonnement fonctionnel entre le politique animé par la concurrence plus ou moins dévastatrice et le traditionnel fédérateur des liens socioculturels précoloniaux. Le parti pris analytique de la présente étude est que les autorités traditionnelles politisées constituent une menace à la cohésion sociale au Cameroun. Par contre, mises à l'écart du politique, celles-ci peuvent être des facteurs de cohésion sociale de ce pays. Cette réflexion consiste à présenter d'une part les conséquences néfastes du militantisme - du fait de leur implication personnel et l'acharnement sur leurs « sujets » - des autorités traditionnelles sur la cohésion sociale au Cameroun (1), et d'autre part les avantages de la neutralité de ces dernières vis-à-vis de la chose politique pour une cohésion sociale durable (2).

### **1. L'engagement politique des autorités traditionnelles : une menace à la cohésion sociale**

Les institutions précoloniales que sont les chefferies traditionnelles peuvent être perçues, au sens de Charles Nach Mback, comme « un groupement humain dont les membres sont liés les uns aux autres par des solidarités anthropologiques pour former une communauté historique » (Nach Mback, 2000 : 77-118). De par cette définition, il se dégage le caractère fédérateur de ces entités socioculturelles précoloniales. Cependant, le phénomène colonial est venu édulcorer cette ferveur communautaire qui s'est considérablement dégradée avec l'avènement de l'Etat post colonial et ses corollaires libéro-démocratiques. L'ouverture à la démocratie du début des années 1990 réinstaura la concurrence au plan national en renforçant celle qui existait au sein du parti unique au niveau local. Les acteurs traditionnels ne sont pas restés indifférents à ces cours des événements. Tandis que les chefs traditionnels investissent l'espace politique (1.1), les politiques se ruent vers les chefferies traditionnelles (1.2) en banalisant ces institutions ancestrales, entraînant ainsi l'effritement des liens communautaires.

#### **1.1. La politisation du traditionnel : un facteur d'effritement des liens communautaires**

Les pays africains en général, et le Cameroun en particulier, se doivent de préserver leurs us et coutumes afin de mieux s'engager dans la modernité. Cette préservation passe nécessairement par l'aménagement d'une place spéciale aux institutions traditionnelles dans la nomenclature institutionnelle. Incarnées par des autorités traditionnelles, ces institutions jouissaient, jadis, d'une honorabilité et d'une respectabilité à nul autre pareil. Cependant, l'emprise du politique, perçu ici comme un domaine d'activité par opposition à l'économique ou au social (Onana, 2009 : 17), sur le traditionnel a affaibli ce dernier en lui faisant perdre progressivement sa légitimité d'antan. Cette légitimité est appréhendée ici du point de vue traditionnel qui, selon Max WEBER (Weber, 1921 : 286), constitue l'un des trois *idéaux types* de légitimité dont les deux autres sont : la légitimité charismatique et la légitimité légale rationnelle. Tandis que ces deux derniers types de légitimité sont d'essences individuelle et institutionnelle, la légitimité traditionnelle est quant à elle conditionnée par un ensemble d'antécédents socio-historiques basés sur les liens de sang et les lignées de descendance de ses dépositaires.

L'origine de la politisation des autorités traditionnelles camerounaises remonte en période coloniale et sera perpétrée dès les premières ères de l'implantation de l'État au Cameroun. Le concept de « Politisation » s'entend ici comme « le fait pour une société de voir ses membres manifester un intérêt toujours grandissant pour les affaires politiques » et non comme « la politisation des faits sociaux » (Onana, Op.cit. : 25). C'est dans ce contexte que les chefferies traditionnelles ont été mises à contribution, à la suite des colonisateurs, par le premier président du Cameroun Ahmadou Ahidjo – originaire d'une sphère culturelle à pouvoir traditionnel hyper centralisé (Lamidat) – pour renforcer son pouvoir et asseoir l'embryon d'une conscience collective autour de l'idéal de l'unité nationale qu'il ventait en ces termes : « Nous devons d'abord nous considérer comme enfants d'une même nation avant de nous considérer comme appartenant à une tribu, un département ou une région » (Ahidjo, 06 mai 1972, discours à l'Assemblée nationale fédérale du Cameroun).

Au sens d'Emile Durkheim (Durkheim, 1996 : 46), la conscience collective est : « L'ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyenne des membres d'une société qui forme un système déterminé qui a sa vie propre... ». Toutefois, poursuit

DURKHEIM, « ... elle n'a pas pour substrat un organe unique ; elle est, par définition, diffuse dans toute l'étendue de la société ; mais elle n'en a pas moins des caractères spécifiques qui en font une réalité distincte ».

Cette mise à contribution des instances traditionnelles s'inscrit dans la logique de Luc Sindjoun selon qui : « La construction de la périphérie relève de la dynamique de circonscription du champ de domination du centre » (Sindjoun, 2002 : 39). L'Etat central s'est donc appuyé sur les structures sociopolitiques locales pour imprimer de manière indélébile son hégémonie tout en exploitant les acquis communautaires multiséculaires au profit des nouveaux acteurs politiques. Il a même, par un décret de 1977, conféré aux chefferies traditionnelles le statut d' « auxiliaires d'administrations » (Décret N° 77/245 du 15 juillet 1977). Certes, cette politique s'est avérée rentable et a produit le résultat escompté en son temps. Cependant, le temps et le contexte sociopolitique national actuel ont peu ou prou eu raison d'elle en entamant progressivement son efficacité.

Le retour au pluralisme politique du début des années 1990 a, de fait, fait des institutions politico-traditionnelles des instruments de pouvoir hérité du monolithisme par l'ancien parti unique qui est devenu le RDPC. Cette perpétuation de l'appui sur les chefferies traditionnelles pour s'enraciner dans les sphères locales produit de plus en plus des effets pervers et entraîne une déliquescence de la légitimité des autorités traditionnelles. Ce d'autant plus que les partis d'opposition gagnent du terrain alors que les instances traditionnelles locales demeurent toujours les derniers remparts du parti au pouvoir face à la volonté de changement alimenté par la nostalgie du passé récent marqué par l'embellie socioéconomique des années 1970.

Comme son « illustre prédécesseur » (BIYA, discours de prestation de serment, 06 septembre 1982), le président Paul Biya a toujours entretenu des liens d'amitié stratégiques avec les chefs traditionnels les plus en vue du pays pour avoir un contrôle approfondi sur les populations locales. C'est sous ce prisme que l'on peut analyser la proximité entre les *lamidats* de la partie septentrionale, notamment celui de *Rey Boub*a et les chefferies de la partie occidentale du pays, principalement le *Sultanat de Fouban*, avec les régimes politiques successifs.

D'un autre point de vue, ces monarques capitalisent ce lien de proximité avec le pouvoir politique pour se positionner comme acteurs politiques locaux ou même nationaux dont la voix compte dans la gestion du pouvoir politique local et même national. C'est le cas notamment du sultan Ibrahim Mbombo Njoya de Foumbam, des *laamiibé* (Aboubakar, Aissatou, 2019 : 56-78) Aboubakary Abdoulaye de Rey Bouba ; Mohaman Gabdo Yaya de Banyo ; et Alim Garga Hayatou de Garoua...

Bien que le septentrion du Cameroun ne soit un bloc uniforme « lamidalisé » et islamisé, les *lamidats* y sont des institutions sociopolitiques traditionnelles les plus structurées et ayant une emprise réelle sur les populations locales. Elles sont fortement centralisées et fondées sous la bannière du *Djihad*<sup>94</sup> lancé en 1804, à partir de Sokkoto au Nigéria, par Ousman Bii Fodio et relayé dans le *Fombina* (l'Est du Nigéria/Nord du Cameroun) par son disciple Modibbo Adama. C'est d'ailleurs du nom de celui-ci que dérivent les noms de l'Etat de l' « Adamawa State » au Nigéria ainsi que celui de la région de l' « Adamaoua » au Cameroun.

La conception du pouvoir dans les sociétés *lamidales* est théocratique conformément à la prescription islamique : Nul n'a le droit de contester un pouvoir politique établi, car tout pouvoir vient d'*Allah*. C'est ce paradigme qui a balisé les comportements successifs des *laamiibé* vis-à-vis du président Ahmadou Ahidjo et de son successeur. Toutefois, à ses débuts en politique (1946-1958), Ahidjo avait été combattu par les *laamiibé* ultra-conservateurs dont la tête de file était le *laamiido* Yaya Dahirou de Maroua. Mais son accession au poste de premier ministre du Cameroun oriental en 1958 lui a permis de mettre dans son camp la quasi-totalité de ces chefs traditionnels.

Si Ahidjo a semblé réussir sa politique de capitalisation de ces institutions traditionnelles au profit de son œuvre de construction

---

<sup>94</sup> Le *Djihad* est un concept très controversé dans le discours politique et journalistique de nos jours. C'est un terme qui désigne de prime abord une campagne d'islamisation à l'instar de la campagne d'évangélisation. Toutefois, ces campagnes qu'il faut inscrire dans un contexte bien déterminé s'accompagne d'une violence que les historiens mettent toujours en avant occultant ainsi ses autres aspects que sont : l'islamisation pacifique ; les pactes de non-agression interconfessionnels ; et payement d'impôts signe de bonne foi.

nationale dont le contexte mono-partisan favorisait, l'avènement du multipartisme qui accentue la concurrence sur le marché politique ne permet plus aux chefs traditionnels de jouer efficacement ce rôle d'antan. Car, ces autorités traditionnelles sont de plus en plus contestées par leurs « sujets » membres de l'opposition. A titre d'illustration, l'on peut citer les rivalités politiques violentes et chroniques entre les élus de l'UNDP de Mayo Rey et *Baaba*<sup>95</sup>, sa majesté Abdoulaye dans les années 1990. De surcroît, ces rivalités perdurent jusqu'à présent entre le maire UNDP de l'arrondissement de Touboro (Département de Mayo Rey) et l'actuel *laamiido* de Rey et non moins 1<sup>er</sup> vice-président du sénat camerounais.

Dépositaire du pouvoir politique, culturel et cultuel locaux, le *laamiido* incarne l'unité et la cohésion de sa communauté. Sa prise de position ouverte porte de près ou de loin atteinte à la cohésion sociale de sa population. Cependant, aucun souverain ne veut rester à la traîne lorsque l'occasion de manifester son soutien au président Biya se présente. Cette attitude quasi-automatique trouve son explication dans le passé colonial des pays d'Afrique francophones où les chefs locaux avaient été assimilés et mis à l'écart de la gestion de la cité. Toutefois, même à cette époque certains chefs traditionnels prennent la parole pour dénoncer leur marginalisation. C'est ce que révèle le discours de l'empereur Mossi en Haute volta (actuel Burkina Faso) Moogho Nâba Kougri II à l'Assemblée territoriale de son pays en 1957 dans lequel :

*il fit comprendre que les chefs étaient conscients de l'évolution sociale et politique à laquelle ils ne s'opposaient pas, mais qu'il était impérieux qu'ils continuassent de jouer le rôle de guide de leur peuple. Par conséquent, les chefs n'entendaient pas laisser*

---

<sup>95</sup> « *Baaba* » veut littéralement dire « Père » en langue peul qui est une langue vernaculaire dans la partie septentrionale du Cameroun en général et le département de Mayo Rey en particulier. Le nom « *Baaba* » est donné au *laamiido* de Rey parce qu'il y est considéré comme le père de la communauté au point où il est inscrit dans la conscience collective que le nom propre du souverain ne doit pas être prononcé au profit de ce surnom. Jusqu'au passé récent, cette attitude s'était généralisée dans presque toute la partie septentrionale du Cameroun où, si un individu s'appelle « Aboubakar » ou « Bouba », synonyme de S.M. Bouba Njidda dont le lamidat et le parc national situé dans le département porte le nom, il est tout de suite surnommé « *Baaba* » par les anciens. Il est également important de mentionner cette formule pour désigner une prohibition : « *Baaba wiay* » qui veut dire « *Baaba n'a pas dit* ». Donc, c'est tout ce que *Baaba dit* qui est permis et tout ce qu'il ne dit pas ne l'est pas.

*la direction du pays aux seuls représentants élus; ils recherchaient une coopération avec eux dans la gestion du pouvoir (SOME, M., 2003: 231)*

Les électorales présidentielle d'octobre 2018 et municipales-législatives de février 2020 offrent à l'observateur des données empiriques aussi multiples que variées pour étayer cette thèse. Tandis que le *laamiido* de Ngaoundéré, S.M. Mohammadou Hayatou Issa, se présente à l'esplanade de la maison de parti RDPC vêtu, ainsi que toute sa cour, des habits de campagne à l'effigie du président/candidat Paul Biya lors de la campagne électorale d'octobre 2018, celui de Maroua, S.M. Bakary Yerima Bouba, exclut définitivement et publiquement un notable de sa cour pour avoir démissionné du RDPC et milité au Front pour le Salut National du Cameroun (FSNC) en février 2020. A cette occasion, ce souverain a laissé entendre, dans une vidéo qui a circulé dans les réseaux sociaux, que même si c'est son fils qui n'est pas du même bord politique que le président Biya, il se séparerait de lui. Et pourtant, il s'agissait des élections où le président Biya n'était pas personnellement impliqué bien que l'agrégation de ces sièges de députés et conseillers municipaux en jeu lui soit d'une utilité avérée sur le plan politique. Dans ces circonstances, le label « Biya » est devenu une ressource politique pour se positionner dans les institutions républicaines, ou même un alibi pour provoquer la disgrâce de l'adversaire aux yeux des autorités politico-administrative. Ce pour cette dernière raison que ces autorités traditionnelles ne tolèrent pas la « dissidence politique » dans leurs cours royales.

En fait, il s'agit du clientélisme politique (Bayart, 1985 : 35) où chaque acteur trouve son compte. Donc, il n'est pas surprenant si Mohammadou Hayatou Issa conduit la liste de la vina, tandis que Bakary Yerima Bouba conduit l'une de deux listes du diamaré, pour la candidature des représentants du commandement traditionnel pour l'élection des conseillers régionaux du 06 décembre 2020 (Résolution No 040/R/ELECAM/CE du 02 octobre 2020 portant publication des listes des candidats acceptés pour la catégorie des représentants du commandement traditionnel, en vue de l'élection des conseillers régionaux du 06 décembre 2020). Cette insertion dans le circuit politique et institutionnel représente un surcroît de pouvoir et d'estime pour ces souverains qui, implicitement, éprouvent un certain complexe d'infériorité vis-à-vis de leurs pairs membres du gouvernement ou du

parlement. Siéger au conseil régional leur procure la possibilité de participer à la gestion des affaires locales conformément aux dispositions normatives de la décentralisation.

En réponse au *laamiido* de Maroua qui a expulsé son militant de sa *Faada* (le conseil des notables dans les lamidats de la partie septentrionale du Cameroun), le président national du FSNC (le ministre Issa Tchiroma Bakary), par médias sociaux interposés, renchérit que quiconque entre en politique doit accepter la contradiction, car même le président de la République est contesté et même insulté en politique<sup>96</sup>.

A Banyo, le souverain/sénateur Mohaman Gabdo Yaya est constamment à la tête de file des campagnes électorales en compétition avec ses « sujets » de l'opposition. Quant à lui, le *laamiido* Hamidou Bello de Tibati a effectué le déplacement de Mbamti (localité du département du Djérem), lors de la campagne électorale pour le double scrutin de février 2020, pour apporter un démenti formel aux nouvelles diffusées par l'opposition selon laquelle : comme souverain religieux et traditionnel, il serait au-dessus des considérations partisans. Celui-ci a tenu à préciser qu'il est et demeure bel et bien membre du RDPC qu'il soutient sans réserves. En plus, sa majesté Hamidou Bello a exhorté, séance tenante, tous les participants à prendre ce démenti en vidéo et à le transmettre dans les réseaux sociaux au maximum possible afin que nul n'en ignore. Ce vœu a été exaucé. Tous ces événements mis à nu par la généralisation de l'usage des téléphones Android ont tendance à décrédibiliser les autorités traditionnelles. Et pourtant, Fabien Eboussi Boulaga avait présenté ces dernières comme des personnalités indépendantes et insoupçonnées de toute position partisane à la conférence tripartite d'octobre-novembre 1991 (Eboussi Boulaga, 1997 : 94-96). Ce, malgré le fait qu'ils soient des citoyens jouissant de tous leurs droits civiques et politiques.

Dans la partie méridionale du Cameroun, notamment à l'Ouest où la centralisation du pouvoir cheffal est similaire à celle des *lamidats* septentrionaux, l'effritement de la légitimité des souverains traditionnels impliqués en politique y est accentué. C'est spécialement

---

<sup>96</sup> Toutes ces productions discursives de ces acteurs ont été en *foufouldé/Peule*, langue vernaculaire locale. La transcription en langue française du sens de ces discours est nôtre.

le cas de plusieurs de ces chefs qui ont impuissamment assisté à la détérioration de leurs respectabilités et leurs représentativités à l'instar de : « Ngnié Kamga (Bandjoun), Tatang Robert (Batcham), le chef Angwafor III (Fon de Mankong) » (Nach Mback, Op.cit.). Constatant cette perte de légitimité vis-à-vis de son peuple, « feu le chef Kana Paul (Bafou) dû annoncer sa démission du RDPC et proclamer sa neutralité politique pour l'avenir » (Ibidem). L'éternelle bataille politique « fratricide » entre deux cousins rivaux dans le département du Noun est un cas d'école sur les fissures sociocommunitaires que peut subir un groupe social du fait de l'impartialité politique de son chef. Le sultan roi des Bamoun Ibrahim Mbombo Njoya et son cousin, feu Adamou Ndam Njoya, se sont affrontés pour le contrôle de la commune de Fouban aux élections municipales de 1996. Ce dernier a fait mordre la poussière au sultan et érigé le département du *Noun* en bastion politique imprenable de l'UDC jusqu'à nos jours.

Dès lors, un climat d'animosité permanent s'est installé entre les frères Bamoun. D'une part, les partisans du RDPC donc du sultan et d'autre part ceux de l'UDC qui soutiennent le parti politique local souvent au prix de leurs vies. Les deux groupes antagonistes ont coutume de s'affronter aussi bien sur le plan discursif et symbolique que sur le plan physique. Ces affrontements physiques se soldent souvent par des pertes en vies humaines. C'est d'ailleurs le cas de l'affrontement entre les militants du RDPC et de l'UDC à Koupa Matapid, une banlieue de Fouban (Chef-lieu du département du Noun), qui a occasionné la mort de deux personnes et plusieurs blessés suite à la publication partielle des résultats du double scrutin municipal et législatif du février 2020 dans cette localité (Journal en ligne *CamerounWeb*, publication du 12 février 2020). Ces « *Politiques de l'inimitié* » (Mbembe, A., 2016) entre les partisans de l'UDC et leur roi ne contribue pas à la cohésion sociale locale, condition *sine qua non* de la cohésion nationale. L'instrumentalisation des instances traditionnelles au détriment de l'harmonie sociétale passe également par la captation du traditionnel par le politique.

### **1.2. La captation du traditionnel par le politique : une entorse à la sacralité des autorités traditionnelles**

En période coloniale, ce furent les dépositaires de ces institutions traditionnelles qui animèrent en majorité le « Champ politique » (Bourdieu, 2000) et même au début de l'ère post coloniale.

C'est ce qui amène Alawadi Zelao à parler de « la configuration lamidale de la société politique locale » (Zelao, 2017 : 355-376) en ce qui concerne la partie septentrionale du Cameroun. Cette élite politico-traditionnelle sera progressivement éjectée de la sphère politique pour laisser place à une nouvelle élite formée à l'école occidentale. Cette exclusion en faveur des jeunes, généralement progéniture des « sujets » de ces chefs traditionnels, sera mal perçue par la plupart de ceux-ci, notamment le *laamiido* Yaya Dairou de Maroua qui s'était investi en politique « afin de barrer la voie à la montée des jeunes élites politiques issues pour la plupart des couches modestes de la société » (Abdouraman, H., 1998 : 139-162).

Pour s'adapter à cette nouvelle donne, les éclairés de ces chefs traditionnels envoyèrent très tôt leurs enfants à l'école occidentale suite à la prise de conscience des enjeux de l'avenir. Suite à cette prise de conscience, l'on assistera à l'émergence d'une élite hybride alliant les atouts traditionnels et modernes : ce sont les « Princes / fonctionnaires » à l'instar de Bello Bouba Maïgari (prince de Baschéo) ; Sadou Hayatou ; Alim Garga Hayatou ; Issa Hayatou et leurs frères (princes de Garoua) dans le département de la Bénoué, région du Nord ; Ibrahim Mbombo Njoya (prince de Fouban) fils de Njimoluh Seidou Njoya qui, lui-même, a été à l'école coloniale dans le département du Noun, région de l'Ouest du Cameroun. Ceci dans le but de perpétuer la domination locale et même au-delà sous une nouvelle forme.

D'un autre point de vue, le traditionnel est conçu comme un capital politique local afin de se positionner sur le plan national. Il permet à son « dépositaire » d'avoir un enracinement local auréolé d'une « légitimité » traditionnelle en vue de s'affirmer comme un acteur qui compte sur l'échiquier politique national. C'est dans ce sillage que plusieurs hautes personnalités de l'Etat s'accrochent ardemment à ces fonctions traditionnelles cumulativement avec leurs responsabilités politico-administratives. C'est notamment le cas : de Cavaye Yeguié Djibril, chef traditionnel de Mada (Extrême-nord) et président de l'Assemblée nationale du Cameroun depuis 1992 ; du *laamiido*/sénateur Aboubakary Abdoulaye de Rey Bouba qui est le premier vice-président du sénat depuis sa mise en place en 2013 ; du Ministre d'Etat Jacques Fame Ndongo, Chef traditionnel de Nkoladom (Sud), ministre de l'enseignement supérieur et chancelier des ordres académiques ; de sa majesté Alim Garga Hayatou de Garoua, secrétaire d'Etat au ministère de la santé publique. Cette duplication : autorité

politico-administrative/traditionnelle traduit la mainmise du politique sur le traditionnel et fait du chef traditionnel un acteur impartial vis-à-vis des membres de sa communauté. Ceci a une conséquence désavantageuse pour la cohésion sociale.

Dans le même sillage, il y a plusieurs de ces autorités traditionnelles « *Rdpcistes* » qui sont nommées constamment sénateurs par le président de la République. C'est dans ce panel que l'on retrouve Ibrahim Mbombo Njoya de Foumban (ancien ministre et ambassadeur) ; Nfon Victor Mukete, chef des *Bafaw* au Sud-Ouest (Kumba); Mohaman Gabdo Yaya de Banyo ; Moussa Sabo Bouba de Meiganga... et bien d'autres qui se sont retrouvés parallèlement chefs traditionnels de leurs contrées et hauts dignitaires de l'Etat.

Les velléités de conquête des institutions traditionnelles à des fins politiciennes ou l'inverse deviennent de plus en plus fréquentes dans l'environnement sociopolitique du Cameroun. Ceci, très souvent, en désaccord total avec les us et coutumes locaux qui accompagnent le processus d'intronisation. C'est d'ailleurs ce que dénonce sans cesse les ayants droit de ces chefferies traditionnelles qui sont très souvent victimes si ce n'est de l'accaparement du trône par une autorité politico-administrative de la localité, son ingérence dans le processus de désignation du chef selon les rites coutumiers locaux. Cette entrée par effraction dans le domaine traditionnel sape la réputation des autorités traditionnelles qui, presque partout en Afrique, sont perçus par les populations comme, selon Bertrand Salifou, « l'incarnation de leurs valeurs morales, sociales et culturelles ancestrales » (Salifou, 2007 : 185).

Les politiciens de la lignée cheffale puisent dans le registre traditionnel des ressources d'honorabilité, de respectabilité et d'admiration dont ils jouissent de par leurs filiations réelles ou supposées pour agir dans l'arène politique. Bien que ce détournement d'héritages coutumiers à des fins politiques, voire politiciennes, soit inconditionnellement accepté et soutenu par une bonne frange de la population locale, il n'en demeure pas moins que le déchainement des libertés politiques dresse devant ceux-ci des opposants acharnés prêts à en découdre avec les manières de faire d'autres fois.

Toutefois, ce « retour des rois » (Perrot, Fauvelle-Aymar, 2003) a été une bouée de sauvetage pour le régime gouvernant durant la rude

traversée des années de « braise » (1990-1992). Cette stratégie rappelle ce proverbe attribué à l'homme politique camerounais, feu Augustin Frédéric Kodock (ex secrétaire général de l'UPC) : « lorsqu'on se noie, on s'accroche à tout, même à un serpent ». Or, dans un contexte socio-anthropologique complexe comme celui du Cameroun, faire des institutions traditionnelles des instruments au service du politique est assimilable au sacrifice du peu de ce qui reste de l'esprit communautaire à l'autel du jeu politique qui s'avère être souvent destructeur. Tout en adaptant ces institutions traditionnelles à la modernité, leurs atouts communautaires peuvent être capitalisés pour le renforcement de la cohésion sociale. Ceci en les neutralisant vis-à-vis du politique, leur assignant ainsi une fonction de garant du vivre ensemble.

Si le roi des Bamoun, le sultan Ibrahim Mbombo Njoya s'est déchargé de ses charges administratives, après avoir été entre autres, plusieurs fois ministre et ambassadeur, pour monter sur le trône du royaume Bamoun en 1992, il ne s'est jamais déchargé de ses responsabilités politiques auprès de son « grand camarade » le président Biya. Il reste et demeure l'une des personnalités les plus influentes au sein du RDPC et en tire les dividendes malgré le triomphe de l'UDC dans son Noun natal. Membre élu du bureau politique, organe suprême du RDPC, le sultan des Bamoun a été nommé au poste de sénateur par le président Biya en 2013. Et ce, cumulativement avec sa position de représentant régional du RDPC dans l'Ouest. Ce rôle assumé par le souverain du Noun a de plus en plus des impacts néfastes sur la cohésion sociopolitique locale. Les liens familiaux, sociaux et même les « initiatives du développement » en payent le prix, comme le démontre **Christian Bios Nelem** (Nelem, 2018).

En outre, l'immixtion des personnalités d'essence politico-administrative dans le domaine traditionnel impacte négativement l'honorabilité des institutions traditionnelles en les décrédibilisant aux yeux des populations locales. Comme le confirme le décret de 1977 régissant cette catégorie d'institutions, « Les chefs traditionnels sont en principe choisis au sein des familles appelées à exercer coutumièrement le commandement traditionnel » (Décret N° 77/245 du 15 juillet 1977). Cependant, force est de constater que ce principe est très souvent violé au mépris de la cohésion locale condition *sine qua non* de la cohésion nationale. Cet état des choses fissure la communauté en mettant en place des franges rivales les unes dressées contre les autres. Plusieurs antécédents historiques corroborent cette réalité : l'on peut à titre

d'illustration évoquer l'incident survenu entre le Lawan de Marwaré (Chefferie de 2<sup>e</sup> degré) et les serviteurs du laamiido Alim Garga Hayatou au champ de prière de Garoua en 2007. Des détails protocolaires auraient été à la base de cet affrontement physique où les lieutenants du laamiido ont estimé que ce chef du degré inférieur a commis un crime de lèse-majesté à l'égard de sa majesté en se comportant comme celui-ci. En fait, celui-là, bien qu'étant gendre du précédent laamiido Abbo Ibrahima qui l'a intronisé avant son décès (entretien avec Idrissou Moussa, Garoua, le 27 mai 2020), aurait des antécédents conflictuels avec son supérieur hiérarchique traditionnel qui estimerait que ce serait sa proximité avec le ministre d'Etat en charge de l'administration territoriale et de la décentralisation (MINATD) d'alors, M. Marafa Hamidou Yaya, qui serait à la source de ce comportement irrévérencieux (entretien avec *Malam* Daouda, Garoua, le 05 juin 2020). Le constat qui se dégage ici est que l'autorité du laamiido serait contestée par l'un de ses subordonnés du fait de la proximité de celui-ci avec une autorité politico-administrative qui lui aurait garanti de son soutien.

Les incidences où les autorités politico-administratives sont de près ou de loin impliquées sont également courantes dans les chefferies bamilékes de la région de l'Ouest du Cameroun. Les cas les plus saillants sont entre autres : la confusion créée et entretenue par l'administration depuis 1975 à la communauté Fokéré-Dschang où le chef « légal » désigné par les autorités administratives en la personne de M. Nkenlifack Marius fait face à une contestation populaire au profit du « chef légitime », du point de vue populaire, M. Djoumessi II Edmond ; c'est aussi le cas de la communauté Baleveng où le « chef légal », M. Takile, est contesté par ses « sujets » qui lui préfèrent M. Titio comme « chef légitime » (Nach Mback, C., Op.cit.). Toutes ces réalités empiriques corroborent la position de l'ex gouverneur de l'Afrique Equatoriale Française (AEF), M. Félix Eboué, qui estimait à l'époque que s'« il y a un chef désigné par la coutume, il s'agit de le reconnaître. Si nous le remplaçons arbitrairement, nous divisons le commandement : l'officielle est la véritable » (Kwayeb 1960 : 54-55). D'où la nécessité de la neutralité de l'administration dans le processus de désignation des chefs traditionnels. En revanche, il est également nécessaire que cette même neutralité soit observée par les autorités traditionnelles à l'égard du politique afin de favoriser une cohésion sociale durable.

## **2. La neutralité des autorités traditionnelles à l'égard du politique : gage d'une cohésion sociale durable**

Citoyens jouissants de tous leurs droits civiques et politiques au préalable, les dépositaires des us et coutumes locaux que sont les autorités traditionnelles pourraient rendre d'énormes services à la cohésion nationale s'ils parvenaient à contenir leurs obédiences politiques dans le domaine strictement privé. L'observation d'une telle neutralité par les chefs traditionnels vis-à-vis du politique constituerait un atout à la consolidation de la cohésion sociopolitique locale et nationale. Certes, il n'est pas aisé pour ces institutions traditionnelles, victimes des plusieurs décennies d'« apprivoisement », selon les termes de Daniel Abwa (Abwa, D., 1980), de s'affranchir des gironnements d'aliénation partisane. Or, pour la cohésion sociale et le renforcement des liens communautaires gage de la stabilité sociopolitique, les pouvoirs publics et les acteurs politiques ont intérêt à faire des institutions traditionnelles des instruments de régulation sociale. Celles-ci se constitueront alors en « instances de réconciliation » reconnues et acceptées par tous les acteurs politiques suite à d'éventuelles déchirures politiques circonstancielles. Pour ce faire, il importe d'engager un processus de rationalisation des autorités traditionnelles dans l'optique du renforcement des liens communautaires (2.1) d'une part, et leur dépolitisation afin de promouvoir une cohésion sociale harmonieuse d'autre part (2.2).

### **2.1. La rationalisation des autorités traditionnelles pour le renforcement des liens communautaire**

Confrontées à la modernité galopante, les instances traditionnelles camerounaises perdent de plus en plus leurs notoriétés qui, pourtant ont des racines enfouies dans des héritages séculaires. Cette décrépitude progressive tire son origine de la rencontre choquante entre la tradition et la modernité qui a vu l'aliénation violente de celle-ci par celle-ci. S'il est vrai que, comme le souligne le président Ahidjo en 1960, « les Chefferies traditionnelles intégrées à l'appareil administratif ne peuvent prétendre jouer un rôle autonome » (Ahidjo, 1960, Discours du congrès de l'Union Camerounaise, Maroua), elles peuvent néanmoins être capitalisées en vue du renforcement de la cohésion nationale face au repli identitaire conforté par une série de dérives tribalistes qui traversent le Cameroun depuis l'élection présidentielle d'octobre 2018.

La recherche en vain des solutions à ces crises sociopolitiques qui s'ajoutent à la velléité sécessionniste des deux régions « anglophones » du pays a mis à jour la difficulté pour le Cameroun de regorger en son sein de personnalités neutres et écoutées pouvant faire l'objet de l'unanimité des belligérants. Ceci s'explique par le fait que « la nouvelle organisation administrative de l'Etat méconnaît largement la diversité et le rôle des organisations et des solidarités traditionnelles » comme l'ont remarqué Prats et Le Roy (Prats, Le Roy, 1979 : 147). Cette méconnaissance a fait en sorte que les institutions traditionnelles soient « ...l'objet d'un enrôlement politique ruiné pour sa propre autonomie » (Nach Mback, C., Op.cit.).

Bien que le législateur camerounais réintègre l'instance traditionnelle dans la nomenclature institutionnelle régionale avec la constitution du 18 janvier 1996, il reste muet sur le rôle exact que celle-ci devra jouer au sein du conseil régional de l'administration locale (Article 57 de la loi N° 96/06 du 16 janvier 1996 portant révision de la constitution du 02 juin 1972). Plus est, cette imprécision est entérinée par la loi portant code général des collectivités territoriales décentralisées du 24 décembre 2019. Cette loi précise que le conseil régional est composé des quatre-vingt-dix (90) conseillers régionaux dont les délégués des départements élus au suffrage indirect ; et les représentants du commandement traditionnel élus par leurs pairs<sup>97</sup>.

Cependant, cette loi confond ces représentants des institutions traditionnelles à ceux des départements en ne précisant pas le nombre exact de sièges dévolu à chacun de ces deux types d'acteurs du conseil régional. Toutefois, le décret No. 2020/526 du 02 octobre 2020 fixant le nombre de conseillers régionaux par département et par catégorie est venu combler ce manquement. Il en ressort que chaque conseil régional se compose de soixante-dix (70) délégués de département et de vingt (20) représentants du commandement traditionnel. Il est important de souligner qu'en ce qui concerne les deux régions anglophones bénéficiant du statut spécial, les articles 333 et 336 de la loi suscitée précise que « *La house of divisional representatives* comprend soixante-dix (70) membres », tandis que « *La house of Chiefs* comprend vingt (20) membres » à l'Assemblée régionale de ces deux régions (Article 275 de la loi N° 2019/024 du 24 décembre 2019 portant Code

---

<sup>97</sup> Article 275 de la loi N° 2019/024 du 24 décembre 2019 portant Code général des collectivités territoriales décentralisées.

général des collectivités territoriales décentralisées). Sur le plan de la forme, le constat qui se dégage est que dans les huit régions francophones, la détermination du nombre des délégués de département et celui de représentants du commandement traditionnel relève du pouvoir discrétionnaire du président de la République. Cependant, le nombre des membres de la *house of divisional representatives* ainsi que celui de la *house of Chiefs* sont déterminés par la loi.

Sur le plan fonctionnel, l'article 337 de la loi du 24 décembre 2019 portant code général des collectivités territoriales décentralisées dispose que la *House of Chiefs* émet des avis sur : le statut des chefferies traditionnelles ; la gestion et la conservation des sites, monuments et vestiges historiques ; l'organisation des manifestations culturelles et traditionnelles de la région ; la collecte et la traduction des éléments de la tradition orale. Tout ceci marque un progrès dans le repositionnement des structures traditionnelles de la partie anglophone du Cameroun. Qu'en est-il de celles de la partie francophone ? En ce qui concerne celles-ci, le législateur s'est abstenu de déterminer le rôle qu'elles sont appelées à y jouer. Ce silence s'inscrit dans la logique de phagocytose des institutions « indigènes » pratiquée par le pouvoir colonial français et perpétrée par les régimes successifs de l'après indépendance dans cette partie du pays. L'on assiste alors au musellement systématique des autorités traditionnelles tout en leur donnant l'impression de participer à la gestion des affaires locales. En réalité, ces représentants du commandement traditionnel assisteront sans véritablement participer à cette forme de gouvernance locale. Et pourtant, ceux-ci pourraient apporter une contribution originale à cette nouvelle forme de gestion des affaires locales de par les ressources traditionnelles dont ils sont dépositaires. Cela aura alors permis la mise en place d'un système propre qui s'adapte aux réalités socioculturelles de chaque région du Cameroun tout en renforçant l'unité et la cohésion nationale.

La précision du rôle des représentants des autorités traditionnelles dans les conseils régionaux aurait pu leur permettre de redorer leur blason auprès des populations locales. De fait, les chefferies traditionnelles à structure hyper centralisée à l'instar des Lamidats de la partie septentrionale ; du Sultanat de Foumban, les Chefferies Bamiléké de l'Ouest et les chefs Douala ont toujours organisé des événements culturels à périodicités régulières et ayant des retentissements nationaux et même internationaux. A titre d'illustration, il convient d'énumérer des événements culturels tels : le

*Kilissa* qui est une sorte de fantasia qu'organisent les *laamiibés* à l'occasion des fêtes de fin du ramadan et de la tabaski (Aïd al-Adha) ; le *Ngouon* qui est un festival culturel des Bamoun qui permet à la communauté d'effectuer un temps d'arrêt pour évaluer le chemin parcouru afin de mieux envisager le futur. A l'occasion de ce festival d'envergure internationale, le Sultan roi des Bamoun rend publiquement compte de sa gestion des affaires de la communauté, et en retour celle-ci lui transmet ses doléances.

Toutes ces manifestations culturelles pourraient être capitalisées pour faire de la chefferie traditionnelle un creuset de la cohésion sociale afin que celles-ci puissent se constituer en une sorte de « garde-fou » contre les dérives de la démocratie libérale. Pour ce faire, l'institution étatique a intérêt à accompagner les structures traditionnelles dans ce sens, en balisant un cadre normatif consacrant la neutralité des autorités traditionnelles vis-à-vis du politique dans l'optique de faire de celles-ci un instrument du renforcement de l'esprit communautaire pour consolider la cohésion sociale.

## **2.2. La dépolitisation des autorités traditionnelles comme garantie de la cohésion sociale**

Les comportements partisans et surtout passionnés de certaines autorités traditionnelles vis-à-vis du politique résultent de plus d'un siècle d'assimilation subie par ces dernières depuis leur contact avec les colonisateurs allemands d'abord, puis français et anglais après. C'est d'ailleurs ce qu'explicitent Thierno Mouctar Bah et Gilbert L. Taguem Fah quand ils parlent de l'usage de la stratégie basée sur la « sympathie » et la « générosité » par l'administration coloniale française afin d'obtenir la collaboration des élites musulmanes (Thierno M. Bah ; Taguem Fah, G.L., 1993). Cette politique d'assimilation s'est perpétrée également avec les autorités politiques du jeune Etat du Cameroun post-indépendant dans l'optique d'inculquer un sentiment national et républicain dans la conscience collective au détriment des replis identitaires et tribalistes locaux. Si cette pratique était frappée du sceau de la nécessité de « l'unité nationale » au cours des années 1960 et 1970, voire 1980, le début des années 1990 a inscrit l'environnement politique camerounais dans un nouveau paradigme de libéralisme politique qui tranche avec cette monotonie systémique.

Cependant, le parti politique dominant continue toujours d'user et d'abuser de son emprise sur les chefs traditionnels locaux pour conserver son avantage comparatif face à l'opposition naissante. Certains analystes argueront que c'est de « bonne guerre » puisqu'il est connu, à la suite de Nicholas Machiavel, que tous les moyens sont bons, pourvu qu'ils soient efficaces (Machiavel, 1513). Tout l'enjeu de l'analyse réside dans le contenu du qualificatif « efficaces ». Quand est-ce qu'un moyen peut être qualifié d'« efficace » ? Quelles sont les critères et la durée nécessaire pour confirmer l'efficacité d'un moyen dans l'arène politique ? Toutes ces incertitudes appellent à la prudence et à la mesure dans le jeu politique qui s'avère être souvent très « dangereux » pour la cohésion sociale. D'où la nécessité de la dépolitisation des chefferies traditionnelles afin d'offrir au Cameroun d'institutions neutres pouvant intervenir en toute légitimité dans la résolution d'éventuels conflits au sein de la classe politique.

Dans un environnement socioculturel aussi complexe que celui du Cameroun, la mise à l'écart systématique de l'instance traditionnelle à l'égard du politique pourrait être une échappatoire face aux multiples crises sociopolitiques que connaît ce pays. Cette mise à l'écart pourrait être normative et devrait instaurer un régime d'incompatibilité stricte entre les fonctions traditionnelles et les fonctions politiques. C'est d'ailleurs ce vers quoi tend l'article 17 de la loi N° 77/245 du 15 juillet 1977 qui dispose : « 1) Le chef doit nécessairement résider sur son territoire de commandement ; 2) Les fonctions de chef traditionnel sont incompatibles avec toute autre fonction publique. Toutefois, l'autorité investie du pouvoir de désignation peut autoriser le cumul de fonctions, notamment lorsque la personne intéressée réside sur le territoire de la chefferie concernée ». L'incompatibilité énoncée dans l'alinéa 2 de cette loi est un principe qui admet une exception. Mais, force est de constater que ce principe est érigé en exception et l'exception en principe dans la pratique. Toutes ces confusions entretenues s'inscrivent dans la dynamique de l'instrumentalisation politique, voire même politicienne des instances traditionnelles.

Or, l'application rigoureuse de cet article permettra aux autorités traditionnelles de se mettre à l'abri du politique et de jouer pleinement le rôle de médiateurs en cas de crises sociopolitiques comme celle engendrée par les velléités sécessionnistes au Nord-Ouest et au Sud-Ouest. La tentative de résolution de cette crise sociopolitique

lors du « grand dialogue national » organisé par le gouvernement camerounais du 30 septembre au 04 octobre 2019 au palais des congrès de Yaoundé a vu la participation de plusieurs chefs traditionnels. Parmi ceux-ci, le Sultan roi des Bamoun Ibrahim Mbombo Njoya et Nfon Victor Mukete, chef des *Bafaw* (un groupe ethnique de la région du Sud-Ouest du Cameroun), ont pris la parole.

Les allocutions de ces deux mémoires vivantes de l'histoire politique et institutionnelle du Cameroun soulignent l'impact que pourrait avoir les prises de position de ces autorités traditionnelles s'ils observaient une neutralité à l'égard du politique.

Le sultan roi des Bamoun, Ibrahim Mbombo Njoya a pris la parole à l'occasion de l'ouverture du « Grand Dialogue National » le 30 septembre 2019 au palais des congrès de Yaoundé sous la présidence du Dr. Joseph Dion Nguté, premier ministre chef du gouvernement et président dudit dialogue national. Du haut de son statut d'octogénaire qui a vécu les grands événements politiques et institutionnels du Cameroun post colonial, le sultan Mbombo Njoya a affirmé : « Il me semble que le problème anglophone n'est pas le plus difficile à résoudre, malgré les pertes humaines et les conséquences désastreuses que nous déplorons tous ». Un peu plus loin dans ce discours, il aborde l'épineuse question d'alternance au sommet de l'Etat en laissant entendre : « ... je pense qu'au-delà des problèmes qui se présentent à nous aujourd'hui, les camerounais souhaitent dans leur grande majorité, l'alternance », installant ainsi un climat de malaise dans la salle pour ceux et celles qui considèrent la question comme un « tabou ». Avant de faire des propositions, le sultan Bamoun réitère : « Je continue à penser que, et je le répète, le problème qui se pose au Cameroun est aussi celui de l'alternance... ».

En termes de propositions, le sultan roi des Bamoun estime que pour résoudre ces problèmes que traverse le Cameroun, il faut : « la révision de la constitution ; la limitation du mandat présidentiel à cinq (5) ans renouvelable une seule fois ; l'élection à deux tours ; la révision du code électoral ; et la décentralisation dont il faut accélérer la mise en place, dans les 06 mois qui suivent le dialogue » (Cameroon-Info.Net, 30 septembre 2019). Ces propositions s'inscrivent en droite ligne des revendications de l'opposition au point où le principal et farouche opposant du régime, le président du Mouvement pour la Renaissance

du Cameroun (MRC), Maurice Kamto a salué ce discours qu'il qualifie de « courageux ». Toutefois, la plupart d'observateurs et analystes politiques estiment que cette sortie de ce membre du bureau politique du RDPC, et non moins chef de la délégation permanente du Comité Central de ce parti politique dans la région de l'Ouest, n'est rien d'autre qu'un « beau discours » de plus. Cela relève même de la démagogie au vu de sa proximité et de son soutien sans faille au régime politique en place.

Quant au centenaire Nfon Victor Mukete, son allocution s'est beaucoup plus focalisée sur la restitution de la « vérité historique ». Le chef supérieur des *Bafaw* a, d'entrée de jeu, précisé que « la sécession n'est pas à l'ordre du jour et le fédéralisme n'est pas une option radicale ». Il estime qu'il faille que les participants à cette rencontre trouvent « ... une solution de gouvernance qui réponde aux vœux de participation des populations au niveau régional et local ». Contrairement à la version véhiculée selon laquelle le président Ahmadou Ahidjo aurait pris de court la classe politique en annonçant le référendum pour la suppression du fédéralisme en 1972 à l'Assemblée fédérale, ce doyen du sénat et, de surcroît, acteur de la réunification du Cameroun soutient que : « La suppression du fédéralisme a été une demande de l'Etat fédéral du Cameroun occidental, et non une démarche unilatérale de Ahmadou Ahidjo » ([actucameroun.com](http://actucameroun.com), 30 septembre 2019). Cette révélation balaie du revers de la main l'allégation selon laquelle les anglophones seraient « dupés » en 1972 avec l'avènement de l'Etat unitaire imposé unilatéralement par les francophones à la tête desquels se trouvait le président Ahidjo.

Toutes ces révélations et prises de position assumées de ces autorités traditionnelles politisées montrent à quel point ces dernières pourraient rendre d'énormes services au Cameroun en proie au tribalisme et à la division si elles étaient politiquement neutres.

Malgré toutes ses dérives, il est important de soutenir à la suite de Fopoussi Fotso que « la chefferie traditionnelle n'est pas à brûler ; elle devra être repensée et réinventée dans son énergie comme dynamique où l'Afrique peut relire son passé, construire son présent et imaginer son futur » (Demanou, 2018 : 44). Dès lors, il est important d'optimiser ces chefferies traditionnelles car, comme le démontre Mouiche Ibrahim, « ces dernières conservent encore des valeurs

culturelles et des institutions sociopolitiques dont la prise en compte participe d'une mobilisation des potentialités endogènes aux efforts de développement » (Mouiche, 2005 : 221-249).

Au vu de tout ce qui précède, il s'avère urgent de reconstituer « un modèle de souverain traditionnel dans un environnement politique hostile », selon les termes de l'historien Abwa Daniel (Abwa, 2003 : 289-314). Cette reconstitution pourrait passer par l'institutionnalisation d'un régime d'incompatibilité stricte entre les fonctions électives, gouvernementales ou celles des membres actifs d'une entreprise politique avec les fonctions des autorités traditionnelles. Une fois cette neutralité assurée, la nomination de ces chefs traditionnels au sein des institutions républicaines indépendantes à l'instar d'*Elections Cameroon* (ELECAM) ; du Conseil Constitutionnel ; ou même parmi les trente (30) membres que le président de la République nomme de par la constitution au sénat, contribuera à la légitimation de ces institutions dont la neutralité de certains membres est vivement contestée par l'opposition. Ceci contribuerait à l'évacuation des soupçons de partialité qui pèse sur certains membres de ces institutions et permettrait à la classe politique de faire l'économie de certaines critiques pour se focaliser sur les débats politiques constructifs. Hélas, la réalité de terrain politique prend très peu en compte ce souci de la mise en place d'un tel système qui promeut l'équité et la transparence, car ces imbroglios profitent à certains politiques.

## **Conclusion**

Au terme de cette analyse, il se dégage que les dépositaires de l'autorité traditionnelle ont une place importante dans les systèmes institutionnels aussi bien coutumiers qu'étatiques. De ce fait, il est nécessaire de maintenir ces institutions séculaires en équilibre entre la tradition et la modernité. L'observation empirique a démontré, aussi bien dans la partie septentrionale que dans les *Grassfields* du Cameroun où le pouvoir traditionnel est beaucoup plus centralisé, que l'engagement partisan et surtout « passionné » des autorités traditionnelles en politique porte atteinte à leurs honorabilités, à celles des structures coutumières qu'elles incarnent, et à la cohésion sociale. Ce climat social délétère au niveau local se transfère au plan national en se soldant par une généralisation du sentiment de rejet et de délégitimation des institutions républicaines. Si l'instance traditionnelle a

pu être un creuset de la réunification du Cameroun en 1961 avec la conférence de Foumban, elle peut également être une solution à long terme aux crises sociopolitiques que traverse ce pays depuis quelques années. Ceci à condition que les dépositaires de ces institutions ancestrales se placent au-dessus de la mêlée en observant une neutralité, au moins explicite, à l'égard du politique. Pour ce faire, ils auront besoin d'un accompagnement institutionnel par une législation consacrant une incompatibilité stricte entre les fonctions d'autorités traditionnelles et les fonctions politiques. Cela aura permis aux institutions républicaines de disposer d'une panoplie de personnalités neutres, honorées et légitimes dont la parole sera écoutée de tous les antagonistes de l'arène politique. Car, les crises sociopolitiques (Revendication sécessionniste anglophone ; Contestation persistante de la légitimité du régime en place...) perdurent parce qu'en partie, le Cameroun est en crise d'« acteurs neutres et écoutés » dans son système institutionnel.

## **Bibliographie**

### **Ouvrages, articles et chapitres d'ouvrages**

Abdouraman, H., (1998), « Le Lamido Yaya Dairou de Maroua 1943-1958 », in Holvedhal, L., Dongmo J-L. (dir), *Acteurs de l'histoire au Nord Cameroun. XIX et XX siècles*, Revue Ngaoundéré-Anthropos, vol. III, N° spécial 1, pp. 139-162.

Aboubakar, A., Aissatou, I., (2019), « Étude du rapport de force entre deux mouvances confessionnelles dans la reconfiguration de l'élite musulmane au Cameroun : la *Wahabiyya* et la *Tidjaniyya* à Ngaoundéré », in Tiémeni S., Owona Ndounda N. (dir.), *La géopolitique du fait religieux au Cameroun*, Revue internationale des Sciences Humaines et Sociales (RISHS), Vol. 8, n°8, Édition spéciale « Religion », URL : [https : // www.rish-cne.org/](https://www.rish-cne.org/) pp. 56-78.

Abwa, D., (1980), « Le Lamidat de Ngaoundéré de 1915 à 1945 », Thèse présentée en vue de l'obtention de Master's degree en Histoire, Université de Yaoundé, février 1980.

Abwa, D., (2003), « Njimoluh Seïdou, un modèle de souverain traditionnel dans un environnement politique hostile », in Perrot, [C-H.](#), Fauvelle-Aymar, [F-X](#) (dir.), (2003), *Le retour des rois. Les autorités*

*traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, pp. 289-314.

Bayart, J-F., (1985), *L'Etat au Cameroun*, Paris, Presses de Sciences Po.

Bourdieu, P., (2000), *Propos sur le champ politique*, Lyon, Presses universitaires de Lyon.

Demanou, R., (2018), « Les pouvoirs traditionnels monarchiques face à la décentralisation au Cameroun : Logiques et stratégies d'acteurs dans les arènes politiques locales du royaume Bamoun (Région de l'Ouest) », Thèse de doctorat en Sociologie politique, Université Catholique d'Afrique Centrale, Institut de Yaoundé.

depuis 1945 », in Claude-Hélène PERROT et François-Xavier Fauvelle-Aymar, *Le Retour des Rois – les autorités traditionnelles et l'Etat en Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, pp. 203-231.

Durkheim, E., (1996), *De la division du travail social*, Paris, PUF.

Eboussi Boulaga, F., (1997), *La démocratie de transit au Cameroun*, Paris, L'Harmattan.

Fopoussi Fotso, E., (1991), *Faut-il brûler les chefferies traditionnelles ?* Yaoundé, SOPECAM.

Kwayeb, K. E., (1960), *Les institutions du droit public du pays bamiléké, évolution et régime actuel*, Paris, LGDJ.

Mbembe, A., (2006), *Politiques de l'inimitié*, Paris, La découverte.

Mouiche, I., (2005), « Autorités traditionnelles, multipartisme et gouvernance démocratique au Cameroun », *Africa Development*, Vol. 30, N° 4, 221-249.

Nach Mback, C., (2000), « La chefferie traditionnelle au Cameroun : Ambiguïtés juridiques et dérives politiques », *Africa development*, Vol XXV, N°s 3&4, pp. 77-118.

Nelem, C. B., (2018), « Le pouvoir traditionnel en contexte pluraliste au Cameroun : la déconstruction des liens familiaux entre « frères » Bamoun à partir des clivages politiques », *SociologieS* [En ligne], Dossiers, Crises et reconfigurations sociales en Afrique. La jeunesse au cœur des mouvements sociaux, mis en ligne le 19 juin 2018, consulté le 09 mars 2020. URL : <http://journals.openedition.org/sociologies/8023>

Onana, J., (2009), *Initiation à la Science politique. La notion, le mode de connaissance, les savoirs*, Paris, L'Harmattan.

Perrineau, P. (dir.), & al. , (1994), *L'engagement politique. Déclin ou mutation ?* Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques.

Perrot, C-H., Fauvelle-Aymar, F-X (dir.), (2003), *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*, Paris, Karthala.

Prats, Y., Le Roy E., « Les chefferies traditionnelles et l'administration locale dans les législatives contemporaines des Etats d'Afrique noire francophone et de Madagascar », in Conac, G. (dir), (1979), *Les institutions administratives des Etats d'Afrique noire francophone*, Paris, *Economica*.

Salifou, B., (2007), « Les chefs traditionnels et leur participation au pouvoir politique en Afrique : Les cas du Burkina Faso et du Niger », Université de Reims Champagne-Ardenne, 350 p.

Sindjoun, L., (2002), *L'État ailleurs. Entre noyau dur et case vide*, Paris, *Economica*.

SOME, M., (2003), « Les chefferies traditionnelles moosé dans la vie politique du Burkina Faso », in Perrot, C-H., Fauvelle-Aymar, F-X (dir.), *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, pp. 203-231.

Thierno M. Bah, Taguem Fah, J.L., « Les élites musulmanes et la politique sous l'administration française : 1945-1960 », in Boutrais, J. (dir), (1993), *Peuples et cultures de l'Adamaoua (Cameroun)*, Paris, ORSTOM/ « Ngaoundéré-Anthropos », pp. 103-133.

Weber, M., (1921), *Economie et société*, Paris, Pocket.

Zelao, A. (2017), « Autorités traditionnelles et désir d'hégémonie dans le champ politique au Nord-Cameroun ». *Studia Politica: Romanian Political Science Review*, 17(2), 355-376. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-55890-3>

### **Discours, textes juridiques, articles des presses et entretiens :**

Ahidjo, A., (1960), « Discours du congrès de l'Union Camerounaise », Maroua.

Ahidjo, A., (1972), « Discours à l'Assemblée nationale fédérale du Cameroun », Yaoundé.

Biya, P., (1982), « Discours de prestation de serment », Yaoundé.  
Décret N° 77/245 du 15 juillet 1977

Décret No. 2020/526 du 02 octobre 2020 fixant le nombre de conseillers régionaux par département et par catégorie.

Entretien avec *Malam* Daouda, commerçant, 54 ans, Garoua, 05 juin 2020.

Entretien avec Moodibbo Souleymanou, entrepreneur et iman d'une mosquée, 45 ans, Garoua, 17 juin 2020.

Journal en ligne *actucameroun.com*

Journal en ligne *CamerounWeb.Net*

Loi N° 2019/024 du 24 décembre 2019 portant Code général des collectivités territoriales décentralisées.

Loi N° 96/06 du 16 janvier 1996 portant révision de la constitution du 02 juin 1972.

Résolution No 040/R/ELECAM/CE du 02 octobre 2020 portant publication des listes des candidats acceptés pour la catégorie des représentants du commandement traditionnel, en vue de l'élection des conseillers régionaux du 06 décembre 2020.

# **La gouvernance locale et la pérennisation de la cohésion sociale au Cameroun à l'aune de la mondialisation**

**Metsena Ndjavoua (Doctorant)**

*Université de Maroua, Cameroun*

## **Résumé :**

Cette étude se propose d'étudier le rôle de la gouvernance locale dans la pérennisation de la paix et de la cohésion sociale au Cameroun. Ainsi, la gouvernance locale est considérée comme une alternative véritable aux problèmes de développement que rencontrent les États africains de façon globale et plus particulièrement le Cameroun. En réalité, les populations se voient, désormais, placées au cœur de l'élaboration des politiques visant à affecter leurs destins. Dans le but de mettre en œuvre sa politique de développement sur le plan local, l'État camerounais prend appui sur des élus locaux, précisément le maire. Ce dernier est présenté comme un acteur principal voire indéniable de l'élaboration et de la gestion des affaires locales et également de la pérennisation de la cohésion sociale au Cameroun. Aussi, sa fonction, ses attributions tout autant que sa personne, se voient impliquées d'une manière ou d'une autre dans la mise en œuvre de ladite gouvernance locale. Cependant, on ne saurait faire fi de sérieuses limites liées à la gouvernance locale issues de la désagrégation des organisations sociales, des retards des politiques de décentralisation, des stratégies inadaptées d'intervention, des déficits intrinsèques des projets, du manque de considération du cadre temporel et spatial, de l'inadéquation du cadre juridique et de l'inadaptation des mesures d'accompagnement de la population locale. Ce faisant, il s'avère nécessaire d'analyser le rôle de la gouvernance locale dans la pérennisation de la cohésion sociale, les obstacles qui entravent cette gouvernance locale, et les stratégies et les stratagèmes adoptés par le gouvernement camerounais pour la promotion de la gouvernance locale pour atteindre son émergence à l'horizon 2035.

**Mots clés :** gouvernance locale, cohésion sociale, paix, développement, État.

## **Abstract**

*This study intends to study the role of local governance in the sustainability of peace and social cohesion in Cameroon. Thus, local governance is considered to be genuine alternative to the development problems that African States generally face, and more particularly Cameroon. In reality, populations are now seen at the heart of the development of policies aimed at affecting their destinies. In order to implement its development policy at the local level, the cameroonian State relies on local elected officials, specifically the mayor. The latter is presented as a main player, even undeniable, in the development and management of local affairs and also in the sustainability of social cohesion in Cameroon. Also, its function, its attributions as much as its person, are involved in one way or another in the implementation of said governance. However, serious limitations linked to local governance stemming from the disintegration of social organizations, delays, in decentralisation policies, unsuitable intervention strategies, cannot be ignored, intrinsic deficits of the projects, the lack of consideration of the temporal and spatial framework, the inadequacy of the legal framework and the inadequacy of the support measures for the local population. In doing so, it is necessary to analyze the role of local governance in the sustainability of social cohesion, the obstacles that hinder this local governance, and the strategies and stratagems adopted by the Cameroonian government for the promotion of local governance to achieve its emergence by 2035.*

**Key words:** *Local governance, social cohesion, peace, development, State.*

## **Introduction**

À son indépendance, le Cameroun s'est constitué en République fédérale avec deux États : le Cameroun oriental qui correspondait à la partie francophone et le Cameroun occidental à celle anglophone. En mai 1972, les deux États fédérés se sont réunis pour ne former qu'un État unitaire centralisé. Son système politique était caractérisé par un gouvernement central fort qui impulse, décide, oriente l'action publique et gère toutes les ressources publiques pour développer le pays. C'est cette forme d'État qui a prévalu jusqu'à la nouvelle constitution, promulguée en janvier 1996, qui consacre la décentralisation ou la gouvernance locale (Mfou'ou, 2006). À cet effet, le continent africain

en général et le Cameroun en particulier est en pleine transition sur les plans politique et social. Les États organisent la décentralisation pour atteindre les objectifs politiques que sont la légitimation de l'État de droit et la participation populaire aux processus de prise de décision (J. Felix, 1998 :140). De façon globale, les gouvernements centralisés ont initié un processus de réformes qui a pour objet le transfert de certaines compétences, tâches et ressources aux niveaux local et périphérique du gouvernement. Le but est de rapprocher les pouvoirs publics du peuple de manière à améliorer ses besoins essentiels. Faisant partie du chantier de la gouvernance locale, les autorités locales constituent le moyen législatif, institutionnel et financier pour les gouvernements d'opérer et de rendre les services essentiels aux populations tant urbaines que rurales.

Cependant la gouvernance locale est une branche de la gouvernance. Ensemble des procédures institutionnelles, des rapports de pouvoir et des modes de gestion publics ou privés formels aussi qu'informels qui régissent l'action publique (G. Hermet et al, 2005 :138-139). La gouvernance devenue également un concept de la science politique, se définit dans ce cas à en croire Patrick Le Gales, comme un « processus de coordination d'acteurs publics et privés, de groupes sociaux d'institutions (destinés) à atteindre des buts propres discutés et définis collectivement dans des environnements fragmentés, incertains ». Abolissant la distinction public/privé dans la logique d'une relation horizontale et non plus hiérarchique ou verticale entre les décideurs, cette perspective suppose par conséquent, que les instances politiques reconnues telles que l'État et les organisations intergouvernementales ne détiennent plus le monopole de la conduite des affaires publiques (Ibid).

À cet égard, cette gouvernance locale contribue à la pérennisation de la cohésion sociale au Cameroun. Cela dit, la cohésion sociale dans ce contexte comporte trois composantes : l'égalité, le lien social et l'unité. Elle qualifie un état social dans lequel les écarts entre les individus seraient réduits ou du moins acceptables et où les individus seraient insérés dans des liens d'appartenance leur donnant le sentiment d'être membres à part entière d'une même communauté pacifiée. Autrement dit, elle vise la prévention de l'exclusion, de la pauvreté, la réduction des inégalités sociales et la promotion de l'égalité entre les différents peuples au Cameroun. L'objectif conduit est donc d'analyser le rôle de la gouvernance locale dans la pérennisation ou consolidation

de la paix et de la cohésion sociale pour les citoyens du Cameroun. Il répond à l'interrogation suivante : En quoi la décentralisation ou la gouvernance locale constitue-t-elle une nécessité pour la cohésion sociale au Cameroun ? Autrement dit, quelles sont les entraves qui freinent cette gouvernance locale ? Et quels sont les défis envisagés pour le développement et l'amélioration des conditions de vie au niveau local ? S'inscrivant dans une approche interdisciplinaire et pluridisciplinaire alliant la recherche documentaire à l'investigation du terrain ou l'observation, et en s'appuyant sur la théorie de l'interactionnisme symbolique, nous nous proposons de scruter au ras du sol l'apport de la gouvernance locale dans la pérennisation de la cohésion sociale, les obstacles liés à cette gouvernance locale d'une part et les stratagèmes adoptés pour une promotion viable de la gouvernance locale au Cameroun.

## **1. Gouvernance locale : facteur de la cohésion sociale et de développement local au Cameroun**

D'emblée, la gouvernance locale est une manière de gérer les affaires publiques ou l'intérêt commun en privilégiant l'intérêt général. C'est un système avec des mécanismes, assurer règles, outils, méthodes et moyens à utiliser pour assurer la gestion des affaires publiques ou d'intérêt commun d'une entité décentralisée ou d'un territoire comme la commune. C'est dire que celle-ci peut contribuer au développement local et la pérennisation de la paix entre les groupes humains au Cameroun. Dans cette partie, il est notoire de démontrer comment la gouvernance locale constitue un facteur de la cohésion sociale et de développement local au Cameroun.

### **1.1. Gouvernance locale comme facteur de la pérennisation de la paix au Cameroun**

La gouvernance locale doit être un impératif dans la gestion des collectivités territoriales au Cameroun. Ceci dit, elle permet une meilleure maîtrise par les citoyens non seulement les problèmes qu'ils font face dans leurs vécus quotidiens mais aussi et surtout de trouver des solutions ensemble à leurs problèmes dans le but de promouvoir la cohésion sociale et la consolidation de la paix. À cet effet, la gouvernance locale au sein de chacune des aires culturelles (les Soudano-sahéliens, les Sawa, les Fang-Béti-Bulu et les Grassfields a été réelle et expressive d'une volonté de construction identitaires des

peuples camerounais. La gouvernance au sein de chacune de ces aires culturelles vise la promotion du vivre ensemble et de la cohésion sociale entre les différents individus dans la société<sup>98</sup>. En tant qu'un système, cette gouvernance s'est toujours exprimée comme étant "l'interaction participative entre les acteurs concernés à tous les niveaux". Cela implique de point de vue holistique un paravent sémantique applicable dans les domaines relatifs à la gestion des intérêts d'une communauté (Guilleux, 2020). Dans ce cas, si la gouvernance peut parfois être empreinte de subjectivité au niveau supranational, il reste tangible qu'elle apparaît comme un instrument de régulation et de remodelage de chaque entité sociocommunautaire qui compose la nation.

En effet, la pratique de la gouvernance locale au Cameroun est une obligation pour les représentants locaux de rendre compte aux bas peuples. Cela consiste à faire un bilan permanent et d'améliorer de ce fait les rapports entre les dirigeants et leur population puisque tous seront en accord avec leur propre développement. C'est dans ce sens que l'on peut affirmer sans ambages qu'au niveau local, la gouvernance connaît les mêmes caractéristiques qu'au niveau central. La différence essentielle entre les niveaux central et local se matérialise par la proximité et par la fréquence des contacts entre l'État et les citoyens. C'est au niveau local que les citoyens fréquentent les écoles et les hôpitaux et sont concernés par l'émission des documents et permis, etc. Au plan socio-économique, la gouvernance locale est perçue comme un instrument privilégié de développement (Ayeva et Jean, B, 2003 :18), elle favorise l'émergence des initiatives de base en matière d'élaboration et de vote de plans/ programmes de développement pouvant être considérés comme les choix des populations elles-mêmes. Les pouvoirs publics en attendent une meilleure mobilisation des ressources locales pour impulser la dynamique de lutte contre la pauvreté. De ce fait, la gouvernance locale peut permettre le renforcement de l'efficacité de l'aide. Elle transfère aux collectivités les prérogatives de programmation des actions et de gestion des infrastructures dans le domaine de la santé, de l'éducation, du sport, des arts et de la culture. Ainsi, est-il important de mentionner qu'un des axes majeurs de la politique de la décentralisation ou de la gouvernance locale sera l'élargissement de l'accès aux équipements de base tels que

---

<sup>98</sup> Entretien avec Yakoubou Mourtalla, Mokolo, le 22 décembre 2020.

les points d'eau potable, les infrastructures sanitaires, scolaires et culturelles. À cela, il faut ajouter l'accès des communes et de leurs populations à l'énergie et aux technologies de l'information qui participent au bien-être de la population.

La pluralité culturelle au Cameroun s'avère comme une richesse et des efforts qui sont consentis en permanence pour s'assurer que toutes populations ont un rôle à jouer dans leur communauté locale sans distinction. Dans cette logique « l'objet de la décentralisation est d'associer les administrés de façon plus étroite aux décisions qui les concernent dans leur vie de tous les jours » (Foillard, 2012 :13). C'est dire que tout commence par la configuration de la liste des élus locaux. Elle doit tenir compte des clivages sociaux de la collectivité en question. En plus, l'on doit tenir compte du recrutement du personnel, cet élément est incontestable dans le système de la décentralisation. Car ces critères permettent d'éviter les conflits ou les tensions entre les différents groupes humains au Cameroun<sup>99</sup>. Pour atteindre les objectifs de développement local, il est nécessaire que les ressortissants et les représentants de chaque localité doit connaître eux-mêmes leur propre problème. Il est impérieux de se référer au document<sup>100</sup> sur la gouvernance au Cameroun qui se caractérisent par trois approches importantes que l'on pourrait bien utiliser telles que les consultations participatives, l'approche du développement participatif et l'information des populations sur les affaires publiques. Tous ces éléments participent au développement local et l'amélioration des conditions de vie de la population locale.

Qui plus est, il est primordial de relever que la recherche de la transparence de l'information et la participation de la population à la gestion des ressources ou des affaires publiques constituent des facteurs indéniables pour la promotion de la paix et de la cohésion sociale au Cameroun. De ce fait, la transparence des informations est perçue ici comme l'un des principes pratiquée dans l'administration camerounaise. Elle constitue l'une des conditions de la démocratie. Cela implique une capacité à accéder à l'information de manière universelle. Toute personne peut avoir accès facilement aux informations car elle doit être mise à la disposition de tous. Au sens

---

<sup>99</sup> Entretien avec Saliou, Maroua, le 05 janvier 2021.

<sup>100</sup> Programme national de gouvernance, Cameroun : les chantiers de la gouvernance, 2004, pp.119-126.

figuré dans le Lexique des termes juridiques, la transparence de façon globale est considérée comme un principe d'organisation de la société démocratique<sup>101</sup>. En d'autres termes, la transparence apparaît comme un élément catalyseur dans la vie des citoyens ou populations au Cameroun puisqu'elle facilite une meilleure gouvernance locale. Elle permet également de mettre en œuvre des principes et des valeurs qui sont considérés comme une bonne action publique, c'est-à-dire une action légale, impartiale, efficace voire efficiente.

En outre, l'implication des populations à la gestion des ressources ou des affaires publiques ne se limite pas uniquement au niveau des élections mais aussi également au niveau de la constitution du corps électoral de la liste des candidats aux élections<sup>102</sup>. Au Cameroun, le processus électoral se fait de manière directe au suffrage universel. Il revient à chaque peuple d'élire ses représentants. La gestion participative des citoyens implique davantage une réelle gestion des affaires de la collectivité territoriale décentralisée par d'autres acteurs ou composantes que ceux des élus. Ce faisant, « les associations et organisations de la société civile locale, ainsi que les comités de quartier et de village concourent à la réalisation des objectifs des Collectivités Territoriales »<sup>103</sup>. C'est-à-dire ceux-ci interviennent dans la phase de formulation des stratégies ou stratagèmes de développement, et que les communautés et les groupes directement concernés puissent participer à la conception et à la mise en place des programmes et des projets. Ici, les acteurs de la gouvernance locale peuvent comprendre, par exemple, un assortiment de municipalités, de chefferies traditionnelles, de groupements associatifs et d'institutions religieuses. Ceux-ci peuvent contribuer au développement de leur localité et la promotion de la paix ou de la cohésion sociale<sup>104</sup>.

## **1.2. Gouvernance locale : levier pour le développement local et consolidation de la paix**

La gouvernance locale est considérée comme une alternative véritable aux problèmes de développement que rencontrent les États

---

<sup>101</sup> Lexique des termes juridiques, Dalloz 25<sup>e</sup> édition, 2017.

<sup>102</sup> Lire à ce propos le code électoral camerounais (loi n° 2012/001 du 19 avril 2012 modifiée et complétée plusieurs fois)

<sup>103</sup> Article 41 CGCTD

<sup>104</sup> Entretien avec Balda Haskdai, Mokolo, le 20 janvier 2021.

africains en général et le Cameroun en particulier. Ceci dit, les résolutions sur la pérennisation de la paix que le Conseil de sécurité et l'Assemblée générale des Nations unies ont adoptées à l'unisson indiquent que la notion de la gouvernance locale « devrait être comprise au sens large comme étant un objectif et un processus tendant à la définition d'une vision commune d'une société, compte tenu des besoins de tous les groupes de la population ». Elles soulignent de façon particulière que la bonne gouvernance fait partie intégrante de la promotion de la paix<sup>105</sup>.

Par ailleurs, la gouvernance locale ou la décentralisation constitue un dialogue social en marche au Cameroun. L'élaboration des plans et leur mise en œuvre apparaissent comme une opportunité pour instaurer un dialogue social entre les différents acteurs de la commune. C'est la seule occasion où dans la commune les différents acteurs peuvent se parler, réfléchir et discuter ensemble et inventer le futur de leur espace commun. On voit ainsi les autorités, les responsables des services techniques, les acteurs sociaux, les élites se croiser au travers des concertations. Le cas de la collaboration entre les autorités administratives et locales en matière de la gestion des conflits frontaliers ou la sécurisation des frontières. Et également, on peut noter la mutualisation des forces entre les populations locales et les autorités administratives dans la lutte contre les groupes extrémistes *Boko Haram* et les gangsters dans les zones frontalières de l'Extrême-Nord Cameroun<sup>106</sup>.

Ce processus permet également de mettre à nu les conflits qui existent de manière latente et sur lesquels il faut travailler. Pendant ce processus, les décisions se prennent par consensus en puisant dans les pratiques traditionnelles. Au départ, lors des premiers exercices, il n'était pas évident d'amener les différentes catégories de la population à dire ce qu'elles pensaient et à participer. Même s'il y a toujours des résistances cours du déroulement du processus, les populations comprennent et trouvent très déterminant de discuter ensemble pour penser l'avenir du territoire, de la commune, de la communauté rurale, du village ou du quartier. Cela constitue une avancée par rapport à la pratique passée où les ressources financières de la commune étaient

---

<sup>105</sup>Résolution 2282 du Conseil de sécurité (27 avril 2016), S/RES/2282 ; Résolution 70/262 de l'Assemblée générale (27 avril 2016), A/RES/70/262.

<sup>106</sup> Entretien avec Yavara, Mokolo, le 20 décembre 2020.

utilisées pour la mise en œuvre de plans annuels de campagne, élaborés par le maire seul, parfois avec ses conseillers, mais sans tenir compte des aspirations profondes des citoyens (Mfou'ou, 2006).

Dans la même foulée, il faut souligner que la gouvernance locale joue un rôle capital aujourd'hui pour les peuples Mafa et Kapsiki de l'Extrême-Nord Cameroun dans la mesure où les structures de gouvernances locales consistent ici à donner la parole à la population, et ce à la fois en représentant leurs administrés, en leur donnant des moyens de participer aux décisions locales en relayant leurs intérêts et leurs besoins auprès des acteurs de plus haut niveau. Cela peut servir en particulier à faire entendre la voix des groupes longtemps défavorisés ou ceux qui sont sous-représentés dans les plus hauts sphères de l'État. À titre illustratif, l'implication des femmes dans les administrations locales dans le département du Mayo-Tsanaga<sup>107</sup> aident à faire participer aux décisions des groupes qui en étaient autrefois exclus et relégués au second plan dans l'arène politique dans cette localité. Aujourd'hui, ces femmes apportent leur contribution sans faille au développement socio-économique dans ce département en perpétuel mutation.

Une fois de plus, la gouvernance locale permet de cultiver la volonté politique de pérenniser la paix et le vivre ensemble chez la population de l'Extrême-Nord Cameroun particulièrement chez les Mafa et les Kapsiki. En plus d'assurer la bonne gestion des ressources et de donner la parole à la population, les structures de gouvernance locale peuvent également promouvoir la solidarité et la cohabitation pacifique entre les peuples. Avec une décentralisation opérante, les administrations locales peuvent non seulement assurer les services essentiels, mais aussi et surtout offrir à la population un lieu de dialogue et de négociation servant à régler les problèmes locaux. Ainsi, en cas de vive concurrence entre différents groupes des personnes au sein des collectivités ou dans les villages, les administrations locales peuvent offrir des options pour partager le pouvoir. Dans la même optique, il faut mentionner que certains dispositifs locaux plus informels peuvent aussi renforcer la volonté politique de pérenniser la paix, la cohésion sociale et le vivre ensemble entre les différents groupes ethniques ou claniques en pays Mafa et Kapsiki de l'Extrême-Nord Cameroun. À ce titre, les comités de paix locaux, par exemple, peuvent ouvrir des

---

<sup>107</sup> L'un département situé dans la région de l'Extrême-Nord Cameroun.

possibilités de dialogue entre les représentants des communautés qui sont en concurrence ou en confrontation au niveau local : cela peut aider à atténuer les foyers de violences ou les conflits, à résoudre les différends locaux et à croître les moyens d'action des artisans de la paix<sup>108</sup>. Ainsi dit, les comités de paix locaux et les initiatives locales similaires sont plus efficaces lorsqu'ils s'inscrivent dans une « infrastructure de paix » plus larges intégrant les niveaux national et local. En clair, la gouvernance locale participe à la promotion de la paix durable et au vivre ensemble entre les individus dans la société au Nord-Cameroun de façon globale et globalisante.

La gouvernance locale ou la décentralisation joue un rôle incontestable pour la pérennisation et la consolidation de la cohésion sociale au Cameroun. Ici, le local est considéré comme le lieu d'ancrage de l'appartenance sociale et culturelle. Lorsque les conditions sont réunies, la gouvernance locale conforte la démocratie. Elle permet une prise de responsabilité réelle des populations et des collectivités locales dans la gestion des affaires publiques. Elle s'inscrit davantage dans une volonté de rechercher une nouvelle voie pour le développement et représente un moyen de promouvoir le développement local en donnant les moyens, financiers et humains aux décideurs locaux de gérer au mieux leur territoire, au plus près des besoins et des préoccupations des populations. À cet effet, une forte demande doit exister pour le soutien à la construction des pouvoirs locaux (élections, conseil municipal, renforcement des capacités, information de la société civile...), précisément au Cameroun, à l'enracinement de la décentralisation ou la gouvernance locale et à la cohérence des politiques de décentralisation avec les enjeux plus globaux. C'est dire que la question des moyens financiers mis à la disposition des collectivités locales pour assurer leurs missions constitue un enjeu capital pour gérer les problèmes au niveau locaux (Ministère des affaires étrangères, 2007). Qui plus est, il s'agit de réfléchir aux moyens de favoriser l'interaction entre la population, les partenaires économiques et les collectivités locales.

Tout compte fait, il est nécessaire de relever que depuis les années 1990, la décentralisation ou la gouvernance locale a progressivement fait son chemin. Que ce soit par choix librement consenti ou du fait de pressions externes, le Cameroun s'oriente

---

<sup>108</sup> Entretien avec Yakoubou Mourtalla, Mokolo, le 22 décembre 2020.

actuellement vers une certaine forme de la décentralisation, avec cependant des degrés d'engagement et des succès divers. C'est dire que cette dynamique modifie profondément le paysage institutionnel du Cameroun, puisqu'un nouveau niveau de gouvernement est ajouté au niveau local : les autorités locales (élues) sont obligées d'agir en restant proches des citoyens et sont mandatées par la loi pour fournir une vaste gamme de biens et services aux populations locales. Ce qui revient à mentionner que la bonne gouvernance locale contribue à pérenniser la paix en assurant les services et la promotion de développement durable de façon plus efficace et plus efficiente, en donnant la parole à la population locale sur un mode représentatif et inclusif, et en cultivant une volonté politique de régler les conflits ou les différends et de promouvoir la paix ou la cohésion sociale. En revanche, il s'avère impérieux d'analyser les obstacles qui freine la bonne marche de la gouvernance locale ou de la décentralisation au Cameroun.

## **2. Obstacles à la gouvernance locale au Cameroun**

Il ressort de l'analyse que des pratiques et expériences de terrain démontrent qu'il y a des acteurs et des contraintes qui bloquent et constituent un obstacle pour le bon fonctionnement de la gouvernance locale au Cameroun. À cet effet, il est essentiel d'analyser les facteurs de blocages pour une gouvernance locale viable au Cameroun.

### **2.1. Facteurs de blocages de la gouvernance locale au Cameroun**

La mauvaise gouvernance<sup>109</sup> s'avère comme un facteur de repli identitaire et des crises sociopolitiques qui constituent un obstacle à la bonne gouvernance locale au Cameroun. De là, des analyses sociopolitiques mettent en exergue la mauvaise gouvernance (corruption, malversation financière, népotisme, tribalisme, etc.) en tant que dénominateur commun des crises ou dysfonctionnements observés au Cameroun (Matom, 2016). Elles établissent que le nœud gordien de leur résolution et celui de leur possible évitement réside dans la pratique de la bonne gouvernance. En effet, la mauvaise gouvernance associée

---

<sup>109</sup> Le concept de mal gouvernance ou mauvaise gouvernance est l'opposé de celui de bonne gouvernance qui traduit une gestion efficace des ressources, la lutte contre la corruption, la responsabilisation, la reconnaissance des générations futures, la protection de l'environnement et le développement durable, l'accès à l'information, etc. (Paquet Gilles, Gouvernance, mode d'emploi, Montréal, éditions Liber, 2008).

au repli identitaire s'exprime dans le fait des malversations financières (corruption et détournement des ressources publiques) au profit d'un micro confort familial et/ou tribal (Ndoumbé, 2019). Elle consiste également pour un décideur public ou privé à ne favoriser que des ressortissants de sa région, département, arrondissement, village ou environnement d'origine.

Cette mauvaise gouvernance et le repli identitaire qui en découle ont entre autres conséquence sociale : une promotion des frustrations individuelles et collectives où les uns (certains ressortissants de certaines tribus, régions et familles) se liguent contre d'autres (des ressortissants des tribus, régions et familles autres que les leurs). Ces pratiques fragilisent ainsi l'efficacité et le dynamisme socioéconomiques d'une part. D'autre part, elles mettent en péril le vivre ensemble harmonieux sur l'ensemble du territoire dont l'expression la plus visible se traduit dans la cristallisation de la crise dite anglophone et le discours des activistes des réseaux sociaux et exacerbées (Simo, 2019).

L'application de « la politique de l'équilibre régional »<sup>110</sup> sont souvent à l'origine de revendications susceptibles de nourrir un repli identitaire. Cette revendication révèle que le maintien de cette politique à l'ère contemporaine est problématique. Elle crée des tensions entre besoins de représentativité, les exigences de compétences ou de technicité, le ratio et la résidence des populations considérées. À dire vrai, cette revendication constitue un obstacle à la gouvernance locale, à l'intégration, à l'unité nationale ou au vivre ensemble au Cameroun. Dans la même mesure, il faut ajouter également l'instrumentalisation de l'appartenance tribale /ethnique / régionale par les entrepreneurs politiques est aussi à relever. Elle se fonde sur une interprétation littérale du préambule de la loi constitutionnelle de 1996 qui introduit les notions « minorité » et « autochtones » sans en préciser les contours. Ce faisant, elle semble induire un principe de discrimination « positive » qui, instrumentalisée<sup>111</sup>, est de nature à alimenter le repli identitaire à travers une récupération politique et ou certain tribalisme.

---

<sup>110</sup> Cette politique aménagée à partir de 1972 est l'objet du Décret n° : 82/407 du 7 septembre 1982 modifiant et complétant celui n° : 75/496 du 3 juillet 1975.

<sup>111</sup> Au sens de mal interprété et/ou mal appliqué.

Allant dans le même sillage, les conflits entre partis politiques sont une fois de plus le fait des élites qui poussent les militants de base à se liguer contre ceux qui gèrent la commune parce qu'ils sont du parti adverse. On peut illustrer ce cas de figure par l'exemple d'une commune où des élites ont écrit à des partenaires qui voulaient appuyer la commune pour leur dire de ne pas venir y travailler et ne pas la financer. Dans une autre localité, certains ont contrecarré l'initiative d'un maire visant à revendiquer le reversement à la commune d'une partie des taxes provenant d'un aéroport international situé sur son territoire mais dont toutes les taxes sont reversées au niveau central. Ces taxes auraient pu permettre à la commune d'augmenter ses recettes. Malheureusement certains fils de la localité usant de leur influence ont préféré bloquer cette revendication pour empêcher le maire qui n'était pas de leur bord politique (bien qu'il soit du même parti) d'avoir des moyens de travailler (Mfou'ou, 2006).

La gouvernance locale peut tout aussi facilement refléter des dynamiques d'exclusion. L'État camerounais a cherché à reconnaître des modalités de gouvernance locale « traditionnelles » telles que les chefferies, celles-ci peuvent également présenter des caractéristiques telles que « le patrimonialisme ; [...] la prédation et la corruption ; le clientélisme ; [et] l'absence de redevabilité envers les populations ». En même temps, bien que les scrutins locaux soient le moyen le plus démocratique de tenter d'établir une administration locale inclusive, ils ne garantissent pas quel que soit l'importance de cette administration ; en fait, ils peuvent tout autant renforcer des choix politiques identitaires, en particulier lorsque le taux de participation est faible (IPI, 2018).

La faiblesse de développement de la culture démocratique au Cameroun constitue un obstacle à la gouvernance locale. Car beaucoup des problèmes rencontrés en matière de gouvernance politique tiennent à l'insuffisante information des populations sur leurs droits et obligations. De ce faire, bien que l'information publique soit un droit pour les citoyens au Cameroun, il n'existe pas de politique adaptée de communication, de sensibilisation et d'information de ceux-ci. Ainsi, faut-il dire que les populations sont parfois très peu informées sur leurs droits, qu'il s'agisse des droits économiques, sociaux, civils et politiques ou encore moins sur les instruments et les outils de promotions de ces droits. Par ricochet, même lorsque ces droits sont connus, les citoyens n'utilisent pas toujours les voies et les moyens

requis pour en jouir. C'est le cas du recours à la justice en cas de préjudice qui n'est pas toujours systématique. C'est-à-dire il y a plusieurs facteurs qui freinent et empêchent le bon fonctionnement de la gouvernance locale qui apparaît comme gage de la stabilité sociale et consolidation de la paix dans la communauté. À cet effet, nous pouvons relever : la mauvaise gouvernance et l'hypercentralisation du pouvoir entre les élites politiques en excluant la population locale. Globalement, il est logique de mentionner que les valeurs démocratiques et les principes de l'État de droit sont peu intériorisés par les citoyens camerounais, même lorsqu'ils appartiennent à des formations politiques. Il suffit pour s'en convaincre d'observer les pratiques de nombreuses associations à caractère politique dans lesquelles les dirigeants se comportent en véritables monarques (PNUD, 2006 :85).

Cette faiblesse de la participation de la population apparaît davantage comme un frein pour la promotion de la gouvernance locale et de la décentralisation au Cameroun. Car, l'un des principaux obstacles à l'amélioration de gouvernance administrative se matérialise par le faible degré de la participation de la population et plus précisément la faible représentabilité de la majorité de la population aux instances de prise des décisions. L'insuffisance de la participation de la population à la chose publique concerne notamment les femmes qui sont impliquées 33% environ dans la politique, mais sont peu présentes au niveau décisionnel. Cette participation est d'autant plus faible que le processus de décentralisation avance très lentement malgré les nombreux textes qui instituent les collectivités locales. La législation adoptée sur ce plan est souvent ignorée par la majorité des citoyens et peu maîtrisée par de nombreux élus locaux (Ibid.).

Fondamentalement, il est capital de relever que les obstacles liés à l'amélioration de la qualité des politiques et des stratégies de la décentralisation se caractérisent par les conséquences des mauvaises gouvernances politiques et administratives, l'ethnocentrisme et le clientélisme qui constituent des obstacles ou entraves pour une meilleure stratégie de la gouvernance locale au Cameroun. Car les comportements qui leurs correspondent biaisent les choix stratégiques la place qui y prennent les considérations ethniques ou liées à des intérêts particuliers, au détriment de l'intérêt général. De ce fait, les objectifs ne sont pas définis prioritairement en fonction des besoins de développement du pays, mais plutôt en privilégiant les intérêts supposés d'une ethnie, d'un département ou d'un groupe particulier. De plus,

l'allocation des ressources semble-t-elle également biaisée par le même type de considérations, se soldant souvent par des gaspillages importants de ressources. En plus, même quand les buts sont bien définis, les efforts en matière d'allocation des ressources restent insuffisants pour garantir l'impact recherché ou celles-ci sont trop souvent dépendantes de l'appui extérieur, donc peu prévisibles. L'efficacité des actions menées pour atteindre ces buts apparaît parfois sujette à caution, par manque de structure de suivi/ évaluation dignes de ce nom.

*In concreto*, la gestion économique des États africains de façon générale et plus spécifiquement du Cameroun qui, depuis des décennies a été caractérisée par une mauvaise affectation et répartition des ressources et par la corruption, a suscité non seulement la pauvreté qui a constitué un terreau favorable à la cassure sociale et à la violence, mais également la perte des cohérences des réseaux économiques locaux. De là, il faut noter l'enclavement des zones entières de production et l'impossibilité de développer des initiatives communautaires à vocation durable ont constitué des entraves au bon fonctionnement de la bonne gouvernance locale au Cameroun (PNUD, 2006).

De plus, il y a lieu de dire que le tribalisme est perçu comme une gangrène à la gouvernance locale et à l'unité nationale et constitue un serpent de mer, se porte dans tous ses états au Cameroun, nonobstant les efforts consentis par les pouvoirs publics. À cet effet, la question tribale au Cameroun fait partie des sujets embarrassants que ne désirent guère aborder, de manière franche, les camerounais. Tous dénoncent le tribalisme, mais, dans le même temps, ne se privent pas de les pratiquer. Le Cameroun aujourd'hui est perçu comme une poudrière tribale, dont les fondements sont dans l'appareil de l'État et les ramifications s'étalent sur tous les secteurs de la société. En effet, la gouvernance publique est le semencier de ce phénomène au Cameroun, d'après certaines observations<sup>112</sup>. En réalité, fait-on savoir, le « tribalisme d'État » est vraisemblablement l'un des leviers du système de gestion et de distribution des allocations de survie de l'État camerounais. « Le tribalisme d'État » au Cameroun a pour cache-sexe l'équilibre régional. Celui-ci excelle dans la répartition des places au sein des administrations publiques. L'attribution des postes ministériels est

---

<sup>112</sup> Entretien avec Yavara, Mokolo, le 20 décembre 2020

également fonction du ressort territorial. Au nom de l'équilibre régional, certains postes sont réservés à certaines tribus, depuis des décennies. Il n'est pas rare de voir un responsable, remplacé à un poste par un cousin du village, voire de la famille. Au-delà des équilibres paroissiaux, pour faire politiquement correct, certaines ethnies sont choyées dans la répartition du gâteau national. Dans la quasi-totalité des départements ministériels, chaque chef, au lendemain de sa nomination, s'entoure de son ressortissant de son aire géographique. Le leadership se joue de ces clivages pour opposer non seulement les tribus entre elles, mais aussi et surtout les membres de l'élite intérieure.

## **2.2. Question de leadership entre l'État et les collectivités locales**

La collectivité décentralisée au Cameroun a une personnalité morale et juridique. Elle se différencie juridiquement de l'État. Elle possède un patrimoine, une certaine autonomie financière, des biens matériels, des agents. Elle dispose de ces propres moyens, c'est-à-dire distincts de ceux de l'État (au sens du pouvoir exécutif) et des autres collectivités publiques. De ce fait, il est clair de mentionner que la gouvernance locale au Cameroun pose un problème qui est celui de rôle de l'État dans la gestion des collectivités territoriales décentralisées. Cela nous permet de dire, est-ce que l'État a transféré véritablement les compétences aux collectivités ? En d'autres termes, la population locale ou le bas peuple participe effectivement à la gestion des affaires publiques ?

Dans ce cas, si l'on jette un regard sur le processus d'élection des élus locaux sur l'ensemble des territoires camerounais, cela se fait en deux étapes à savoir : les populations choisissent une liste lors d'une assemblée pour désigner leur maire. Dans le même sens, au conseil municipal de voter leur représentant qui est le maire alors que l'assemblée ne dispose que d'un pouvoir d'approbation puisqu'elle respecte parfois la discipline du parti. De façon générale, il y a lieu de dire : « les collectivités territoriales décentralisées restent soumises au contrôle de la part du représentant de l'État. Ce contrôle se justifie dans la mesure où la décentralisation est synonyme d'autonomie et non d'indépendance » (Foillard, 2012). Ainsi dit, assiste-t-on à une dichotomie entre le rôle de l'État et la collectivité décentralisée en matière de la gestion des affaires publiques. Ce qui crée souvent les

tensions ou les différends au sein de la communauté. Et cela constitue un obstacle majeur à l'épanouissement des citoyens camerounais et ne favorise pas la cohésion pacifique entre le haut et le bas au Cameroun.

En fin de compte, il s'avère capital de souligner que l'absence de culture politique est considérée comme un facteur limitant de la gouvernance locale au Cameroun. Cela revient à dire que les citoyens dans la commune jouent aujourd'hui un rôle marginal. En dehors de quelques exemples de planification participative, ils sont, dans leur immense majorité, très passifs. C'est le cas les élites qui imposent leurs candidats sur la liste électorale sans consulter les bas peuples ou les populations locales. Et cela ne permet pas la bonne gestion des affaires publiques au niveau de la commune. De même, une fois les élections terminées, il n'existe pas de mécanisme de contrôle des actions des élus par les citoyens pendant la durée du mandat. Il faut attendre la fin du mandat de cinq ans pour sanctionner éventuellement l'élus défaillant. Les citoyens ne prennent aucune initiative pour suivre de près la gestion des affaires communales, encore moins pour mettre en place un contrôle citoyen indépendant qui constituerait un moyen efficace et efficient de s'impliquer dans la gestion des affaires publiques locales (Mfou'ou, 2006). En d'autres termes, ces difficultés font ressortir l'importance d'examiner le niveau local pour déterminer ce qui marche déjà et ce qui doit être réparé. Cela peut aider à orienter l'aide vers la prolongation et l'amplification des efforts locaux entrepris et promettant de contribuer à pérenniser la paix ou la cohésion sociale et, tout aussi nécessaire, vers l'intégration de ces efforts au niveau national. De même, la gouvernance locale ou de la décentralisation dans le domaine de l'individualisation et de responsabilisation des acteurs, repose sur l'axiome que le pouvoir d'État est centralisé et que la solution à son mauvais fonctionnement est de décentraliser. Mais l'on remarque au Cameroun que le pouvoir n'était pas centralisé mais concentré entre les mains d'un homme, d'une clientèle, d'un parti unique ou dominant. Ceci constitue un impact négatif au bon fonctionnement de la gouvernance locale et la pérennisation de la cohésion sociale au Cameroun. Toutefois, quelles sont les stratégies adoptées pour promouvoir la gouvernance locale au Cameroun ?

### **3. Stratégies et stratagèmes pour la promotion de la gouvernance locale au Cameroun**

Les stratégies ou les stratagèmes sont des moyens, des mécanismes voire des techniques mis sur pied par le gouvernement camerounais pour booster et promouvoir la gouvernance dite locale. Ceci se matérialise à travers les transferts des compétences transmis aux collectivités décentralisées. L'accent sera mis ici sur les stratégies envisageables pour la promotion de la gouvernance locale et le dialogue avec les partenaires pour l'accompagnement cette gouvernance aujourd'hui.

#### **3.1. Stratégies envisageable pour la promotion de la gouvernance locale**

D'emblée, si la décentralisation ou la gouvernance locale offre une nouvelle géographie de la répartition des pouvoirs ou une « architecture » renouvelée des attributions dévolues aux pouvoirs centraux et locaux, et plus particulièrement par la redistribution des compétences financières/et malgré des faiblesses notoires bien identifiées à propos de l'expérience de la décentralisation ou de la gouvernance locale dans les pays africains et plus spécifiquement au Cameroun (Diahou, 1990). Dans ce contexte, la gouvernance locale prend en charge la manière de mettre en œuvre ces compétences par le choix des élites, les styles de gestion et le nécessaire règlement des conflits. Ainsi, la gouvernance locale offre une « carte de cœur » là où la décentralisation propose un planisphère. Ce faisant, notons-le que la gouvernance et la décentralisation s'inscrivent ici dans une même philosophie de l'action, leurs interventions seraient cumulables car elles répondent à deux facettes complémentaires de la réorganisation administrative et politique des sociétés africaines et notamment camerounaise à cette ère de la mondialisation et de globalisation.

La décentralisation vise une culture démocratique et de la paix. Ce domaine concerne aussi bien les valeurs et les comportements favorables à la gouvernance démocratique que l'institution des garde-fous pour assurer la pérennité. Les valeurs et les comportements anti-démocratiques ne sont jamais définitivement établis au Cameroun. Ce faisant, il est notable de dire que des changements de comportements sont tout à fait possibles si les valeurs démocratiques sont promues et intériorisées par la plupart des citoyens. La nécessité de promouvoir la

culture démocratique permet à la gouvernance locale la promotion de la cohésion sociale et le vivre ensemble au Cameroun. Cette promotion passe essentiellement par des actions de grande envergure dans les domaines de l'information et de la formation. Dès lors, la condition sine qua non du développement politique et de la démocratie ou gouvernance locale demeure cependant l'existence de la paix et de la cohésion sociale. À cet effet, il faut dire qu'aucune démocratie ne peut se concevoir dans un contexte dominé par les affrontements précisément par les conflits armés. Le développement de la culture démocratique nécessite impérativement un climat de paix où les échanges d'idées sont possibles aussi bien sur le volet politique, économique que sur le volet social (PNUD, 2006 :98).

De ce fait, il est notoire de mentionner avec aisance que les acteurs de la décentralisation ou de la gouvernance locale n'aident pas toujours à pérenniser la paix à leur niveau et ne participent pas également aux efforts menés au niveau national. Par conséquent les acteurs nationaux, régionaux et internationaux gagneraient à tenir compte des principes et des stratégies ci-dessous lorsqu'ils appuient la gouvernance locale au Cameroun dans le cadre d'une démarche à pérenniser la paix et la cohésion sociale durable chez les peuples camerounais.

- La gouvernance locale n'est pas seulement une question d'administration locale : Les efforts visant à améliorer la gouvernance locale doivent d'abord déterminer ce qui marche déjà, et ce en portant le regard au-delà des structures étatiques. La gouvernance locale est généralement assurée par un réseau complexe d'acteurs officiels et non officiels. L'adhésion et la participation des acteurs clés du secteur privé, des organisations de la société civile ou des chefs traditionnels sont parfois nécessaires au succès des initiatives. Cela signifie que le renforcement de la gouvernance locale ne peut pas se résumer à la décentralisation et aux élections locales. Agir sur ces processus officiels sans comprendre leurs rapports avec les mécanismes informels peut conduire à l'échec, fragiliser les institutions existantes, et accroître ainsi le risque de conflit par inadvertance.

- La gouvernance locale n'est pas toujours une « bonne gouvernance » : Il faut se garder d'idéaliser la gouvernance locale. Les structures de gouvernance locale, tout comme celles du niveau national, ne peuvent participer à pérenniser la paix ou le vivre ensemble que si

elles sont inclusives efficaces et redevables. Cela revient à mentionner que les gouvernements nationaux et les acteurs internationaux doivent donner aux administrations locales les moyens et le pouvoir d'accomplir leur tâche tout en veillant aussi à ce que les populations qu'elles représentent disposent de mécanismes adéquats pour assurer leur redevabilité.

- Ni la gouvernance locale ni la gouvernance nationale ne suffisent l'une sans l'autre à pérenniser la paix et l'unité nationale : La pérennisation de la paix à grande échelle commence souvent par de petites actions concrètes au niveau local. Mais les efforts locaux de consolidation de la paix ne sont généralement pas viables par eux-mêmes, car les dynamiques locales déterminant le conflit et la paix sont inextricablement liées aux dynamiques nationales. Les structures de gouvernance locales et nationales peuvent contribuer plus efficacement à la pérennisation de la paix si elles conjuguent leurs efforts dans le cadre d'une « infrastructure de paix » nationale.

- L'appui à la gouvernance locale ou la décentralisation est indissociable de l'aide au développement : L'amélioration des services au niveau local et le développement économique peuvent servir de point de départ pour la promotion et la pérennisation de la paix. Pareillement, la paix n'est pas pérennisable si la population n'en voit pas les dividendes dans sa vie au jour le jour. Le Programme de développement durable envisagé et envisageable par le Cameroun pour son émergence à l'horizon 2035, a pour objectif ultime de « mettre en place des institutions efficaces, responsables et transparentes à tous les niveaux », pouvant servir de cadre pour articuler la gouvernance locale et le développement local, en particulier autour d'une bonne prestation des services essentiels (IPI, 2018 :7).

### **3.2. Dialogue avec les partenaires comme appui de l'accompagnement de la gouvernance locale**

La décentralisation a le principe de participation en faisant de la commune « le lieu privilégié de la participation des citoyens à la gestion des affaires publiques » au Cameroun. À cet effet, le système de la gouvernance locale connaît de couacs à l'heure actuelle, mais le processus semble irréversible. Dans ce contexte, il est notoire de relever les stratégies et les défis incontournables pour promouvoir la gouvernance locale ou la décentralisation dans l'optique de consolider

l'unité, la paix et la cohésion sociale au Cameroun. Cependant, comme stratégies pour promouvoir la gouvernance locale au Cameroun, nous avons entre autres :

-L'impulsion de la volonté politique : fortement interrogée, cette volonté politique peut sembler faible simplement qu'on compare le rythme de l'État et celui souhaité par les autres acteurs de la décentralisation. Mais, en tout état de cause, elle peut se consolider avec l'influence positive, les acteurs de la société civiles et des citoyens, et c'est en cela que l'appui à ces acteurs de base peut être décisif et salvateur pour la gouvernance locale au Cameroun.

-Rendre les communes visibles et fonctionnelles : rien dans le processus de la gouvernance locale ou décentralisation ne doit contribuer à mettre les collectivités locales « hors-jeu ». Elles sont les piliers et les leviers du renforcement de l'État, et les cadres pertinents de développement socio-économique. En conséquence, les communes dans toutes les régions du Cameroun sont appelées à fournir des prestations dont la qualité dépendra fortement de celle des moyens de tous les ordres dont elles disposeront. Elles doivent également réaliser les aspirations, précisément de développement économique, de leurs citoyens qui doivent se reconnaître et s'identifier en elles.

-Assurer la meilleure implication de tous les acteurs dans la mise en œuvre de la décentralisation : la décentralisation ou la gouvernance locale ici vise faire que les citoyens de tout bord au Cameroun puissent participer à la gestion des affaires publiques locales, à toutes les étapes. Ceci requiert des citoyens des capacités qu'il convient de renforcer. Et cela permettra de booster le développement socio-économique des citoyens camerounais (Falilou, 2006).

Le dialogue avec les partenaires joue un rôle notoire dans le système de gouvernance locale pour la consolidation de la paix au Cameroun. Ceci dit, pour accompagner avec succès la mise en œuvre de l'appui à la décentralisation ou à la gouvernance locale, il est nécessaire de s'engager dans le dialogue de manière active et sérieuse. Il apparaît évident que différents types de dialogue ont lieu aux différents niveaux :

- Le dialogue avec le gouvernement qui implique ministères au niveau central comme le ministère des finances, le ministère de

l'intérieur ou encore ceux responsables des autorités locales et de la planification. Les ministères sectoriels doivent également être inclus dans ce dialogue dans la mesure où il concerne le transfert de services à des échelons inférieurs. Les administrations régionales et les autorités municipales doivent aussi être impliquées.

- Le dialogue avec les associations de municipalités, les maires et la société civile, les organisations, forums et réseaux (sectoriels) rassemblant des Organisations non gouvernementales ou d'organisations confessionnelles ainsi qu'avec les municipalités et les Organisations non gouvernementales individuelles sélectionnées<sup>113</sup>. Il faut aussi envisager le dialogue avec le secteur privé lorsque des entités privées ont un lien avec l'appui au processus voire à l'effectivité de la décentralisation au Cameroun.

## **Conclusion**

Parvenu au terme de l'étude dont la quintessence portait sur « la gouvernance locale et la pérennisation de la cohésion sociale au Cameroun à l'aune de la mondialisation », il s'avère impérieux de relever d'emblée qu'à travers la décentralisation ou la gouvernance locale, le Cameroun, comme plusieurs pays africains, était engagé et s'engage dans une de ses plus importantes réformes politique et institutionnelle. Avant elle, il est judicieux de rappeler que la démocratisation dans les années 1990 et le multipartisme au Cameroun a constitué un tournant majeur des processus de changement politique important. Ce faisant, la gouvernance locale participe parfois la pérennisation de la paix et la cohésion sociale au Cameroun. Car elle a une vision commune d'une société et prend en compte les besoins de tous les groupes de la population. C'est dire qu'elle apporte sa contribution au développement socioéconomique de tout citoyen camerounais. Toutefois, il s'avère nécessaire de souligner à double trait que les pratiques ou les réalités sur le terrain ont démontré que les conflits et les luttes de leadership ou de pouvoir entre les élites, qu'elles soient du même parti ou de partis politiques différents sont une « gangrène » importante de la mise en œuvre et de l'effectivité de la

---

<sup>113</sup> Document de référence 2 : Appui à la décentralisation et à la gouvernance locale dans les pays tiers

décentralisation au Cameroun. À cet égard, l'État doit mettre en place un dispositif fiable d'accompagnement des communes qui soit adapté au nouveau contexte de la mondialisation afin de leur apporter des acquis techniques et des dotations financières à hauteur des compétences transférées. Dans ce cas, il est impératif que le gouvernement ne fasse plus la décentralisation ou la gouvernance locale « avec la bouche », il doit passer aux actes. Davantage, il est également notoire de renforcer les capacités de différents acteurs concernés et d'assurer une meilleure participation des populations à la gestion optimale des affaires publiques locales. De toute évidence, des stratagèmes ont été adoptés par l'État camerounais de viabiliser la gouvernance locale. Cela se matérialise par le renforcement de la culture citoyenne des populations pour qu'elles s'approprient le processus de la décentralisation. Il faudrait aussi qu'à l'instar du jeu des partis politiques elles cessent d'être transformées en marionnettes pour devenir des acteurs forts dont les positions et les choix déterminent les orientations et les décisions. De là, des dispositifs de contrôle citoyen doivent émerger dans les communes camerounaises. Et cela permettra au Cameroun d'atteindre son émergence scrutée à l'horizon 2035.

### **Bibliographie indicative**

AYEVA, T et JEAN, B., (2003), « Gouvernance locale et renforcement des capacités. Quelques pistes de réflexion pour un développement territorial durable des collectivités rurales », Rapport de recherche N°3, Centre de recherche sur le développement territorial (CRDT).

DEMBA NIANG. (2007), « Gouvernance locale, maîtrise d'ouvrage communale et stratégies de développement local au Sénégal : l'expression de la ville de Saint-Louis », Thèse de doctorat en Géographie, Université de Toulouse.

FALILOU M-C, (2006), « Évaluation du thème : appui à la décentralisation et gouvernance locale », *Étape 2 : Études de terrain*, le Benin, CEPIA Karlavan Eynde-IRAM.

FELIX, J., (1998), « L'élaboration de la politique de la décentralisation au Mali : des logiques plurielles », in *Bulletin de l'APAD*, N°11. En ligne, consulté le 14/04/2020. URL : [https://opendocs.ids.ac.uk/opendocs/bistream/handle/123456789/7341/IDSB\\_45\\_5\\_10\\_1111\\_1759\\_5436.12099.pdf?sequence=1](https://opendocs.ids.ac.uk/opendocs/bistream/handle/123456789/7341/IDSB_45_5_10_1111_1759_5436.12099.pdf?sequence=1).

FOILLARD P., (2012), *Droit constitutionnel et institutions politiques*, Larcier, collection Paradigme.

IPI (International Peace Institute), (2018), « Le rôle de la gouvernance locale dans la pérennisation de la paix ». En ligne, consulté le 25/04/2020. URL : [www.Ipinsts.org](http://www.Ipinsts.org).

HERMET, G et al, (2005), *Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques*, Armand Colin.

GUILLEUX, G., (2020), « Gouvernance locale et préservation de la cohésion sociale dans les aires culturelles au Cameroun ». En ligne, consulté le 22 janvier 2021. URL : [www.calenda.org](http://www.calenda.org).

JEANNOT MINLA MFOU'OU, (2006), « La décentralisation, une opportunité pour améliorer le développement et la gouvernance locale. Exemples de communes au Cameroun », Les Éditions du Groupe Initiatives, CANADEL, n°25.

JIOKENG NDOUNTIO, B-A., (2010), « La problématique de la gouvernance locale dans la région de l'Est-Cameroun : une analyse de la perception du maire par les populations de la ville de Bertoua », Mémoire de Master en gouvernance et politiques publiques, Université d'Afrique catholique d'Afrique Centrale.

KONARÉ, A., (1994), « Éditorial. Décentralisation », *Journal d'information et de réflexion sur la décentralisation*, Bamako.

LE ROY, E., (1984), « Enjeux, contraintes et limites d'une démocratisation d'une administration territoriale, lectures anthropologiques des innovations politiques et juridiques au sein des communautés rurales sénégalaises » (1972-1980), in *annuaire de Tiers-Monde*, pp.63-76).

LONCLE, P et ROUYER, A., (2004), « La participation des usagers : un enjeu de l'action publique locale », in *Revue Française des Affaires Sociales*, N°4, pp.133-154.

MARCHANT, C., (1992), « Les formes de l'informel ou l'échec au droit », *Nord-Sud, de l'aide au contrat, pour un développement équitable*, Paris, syros.

MATOM, S.-E. (2016). « Les différents nids de tension : conséquences de la mauvaise gouvernance au Cameroun ». En ligne, consulté le 27/01/2021 <https://camer.be/56265/6:1/les-différents-nids-de-tension-conséquences-de-la-mauvaise-gouvernance-au-cameroun-cameroon-html>.

MBARGA, D. (2020). « Le multiculturalisme du vivre ensemble dans un contexte pluriethnique : le cas du Cameroun ». En ligne, consulté 02/02/2021. URL : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02437401>.

NDOUMBE, N. (2019). « Cameroun-Fonds publics : 6000 milliards de FCFA détournés en 7ans ». En ligne, consulté 27/12/2020. URL : <https://actucameroun-com/2019/04/13/cameroun-fonds-publics-6000-milliards-de-fcfa-detournes-en-7-ans/>.

Résolution 2282 du Conseil de sécurité (27 avril 2016), S/RES/2282 ; Résolution 70/262 de l'Assemblée générale (27 avril 2016), A/RES/70/262.

SIMO, A. (2019). Montée du tribalisme : « Le Cameroun est aujourd'hui au bord de la guerre civile ». En ligne, consulté le 02/02/2020. URL : <https://fr.spuntniknews.com/international/201902071039942327-montee-cameroun-guerre-civile/>.

[www.un.org/en/land-natural-ressourcesconflict/pdfs/UNDP\\_Local%20Peace%20Committes.2011.pdf](http://www.un.org/en/land-natural-ressourcesconflict/pdfs/UNDP_Local%20Peace%20Committes.2011.pdf). Consulté le 15/04/2020.

YAPI DIAHOU, A., (1990), « L'État et les municipalités en Côte d'Ivoire : un jeu de cache-cache ? » in Politique africaine, vol 40, pp. 51-59.

### Sources orales

Noms et prénoms	Profession	Lieux et dates d'entretien
Balda Haskdai	Chef traditionnel et conseiller municipal	Mokolo, le 20/01/2021.
Saliou	Agent de développement	Maroua, le 05/01/2021

Yakoubou Mourtalla	Lamido et conseiller municipal	Mokolo, le 22/12/2020.
Yavara	Agent de développement	Mokolo, le 20/12/2020.

**Deuxième partie :**

**Dynamique socioculturelle et  
construction de l'identité nationale en  
contexte multiculturel**

## **L’interculturalité, gage de la cohésion sociale en milieu socio-éducatif : le cas de la *Menoua* (Ouest-Cameroun)**

**Irène Guewou (Chargé de Recherche) et  
Albert Jiotsa (Maître de Recherche)**

*Centre National d’Education/MINRESI-Cameroun*

### **Résumé**

La Vision du Cameroun à l’horizon 2035 est la suivante : « Le Cameroun : un pays émergent, démocratique et uni dans sa diversité ». Elle s’appuie sur les résultats des études rétrospectives, le recensement des besoins, aspirations des populations et les ambitions des politiques. En particulier, elle systématise les aspirations et visions exprimées par les différents acteurs. Sur le plan culturel, l’implémentation d’une telle vision passe inexorablement *AUSSI* par une meilleure cohabitation des cultures, voire une meilleure insertion de l’interculturalité dans les milieux socio-éducatifs. Au regard des résultats de recherche issus des enquêtes directives et semi-directives menées sur le terrain, il ressort que la pratique de la diversité culturelle n’est pas suffisamment articulée. L’objectif de cet article est de montrer clairement que, dans un monde où les modes culturelles sont essentiellement dynamiques et inter-opérationnels, il ne suffit plus de promouvoir une simple juxtaposition des cultures. En revanche, il est nécessaire d’implémenter une politique de fusion et/ou d’imbrication des cultures : d’où l’appréhension de l’interculturalité comme gage de la cohésion sociale au Cameroun en général et dans la *Menoua* (Ouest-Cameroun) en particulier.

**Mots clés :** Interculturalité ; Cohésion sociale ; Culture ; Milieu socio-éducatif ; *Ménoua*.

### ***Abstract:***

*Cameroon’s Vision for 2035 is as follows: “Cameroon: an emerging country, democratic and united in its diversity”. It is based on the results of retrospective studies, the identification of the needs, aspirations of populations and the ambitions of policies. In particular,*

*it systematizes the aspirations and visions expressed by the different actors. On the cultural level, the implementation of that vision also inexorably involves a better cohabitation of cultures, or even a better integration of interculturality in socio-educational settings. In view of the research results from directive and semi-directive surveys carried out in the field, it appears that the practice of cultural diversity is not sufficiently articulated. The objective of this article is to show clearly that, in a world where cultural modes are essentially dynamic and inter-operational, it is no longer enough to promote a simple juxtaposition of cultures. On the other hand, it is necessary to implement a policy of fusion and / or interweaving of cultures: hence the apprehension of interculturality as a pledge of social cohesion in Cameroon in general and in Menoua (West-Cameroon) in particular.*

**Keywords:** *Interculturality; Social cohesion ; Culture ; Socio-educational environment; Menoua.*

## **INTRODUCTION**

Comme certains pourraient à tort le penser, l'interculturalité n'est pas l'existence d'un pluriel de cultures différentes et hiérarchisables dans un environnement donné. Le terme « interculturalité » est apparu pour la première fois lors d'une conférence de l'UNESCO à Nairobi en 1976 pour promouvoir la diversité du monde et chercher à régler les différents conflits qui peuvent avoir des causes culturelles. C'est le rapport relationnel qui existe ou qui devrait exister entre des cultures différentes réunies dans un même cadre géopolitique. En d'autres termes, c'est la cohabitation dynamique et harmonieuse de cultures entre deux ou plusieurs groupes de population d'origine diverse. Clanet (1993) dira à cet effet que l'interculturalité est définie, de façon générale, comme « le résultat de l'ensemble des interactions entre deux cultures différentes entrées en contact » .

Au sujet de la cohésion sociale, L'UNESCO promeut ce terme en mars 1995, à Copenhague, au sommet mondial pour le développement social. Toutefois, ce terme a été employé pour la première fois par Durkheim à la fin du XIXème siècle (1893) dans sa thèse intitulée « De la division du travail social ». Dans cet ouvrage, il s'emploie à démontrer que la cohésion sociale suppose non seulement de réduire les inégalités qui distendent les liens et provoquent des

conflits, mais aussi de vivifier le tissu social. De Pietro et al (2012) définissent la cohésion sociale comme « un attachement au milieu tel qu'il se manifeste par le partage de valeurs communes et la volonté de participer à l'action collective dans le but d'améliorer ce milieu ». En clair, il s'agit donc de la situation d'un peuple qui vit en parfaite harmonie avec sa conscience socio-identitaire.

Elle peut être également perçue comme l'aboutissement des efforts de pacification et de réconciliation nationale dans un pays en proie à des tensions et/ou crises sociales comme c'est actuellement le cas au Cameroun. A ce titre, elle se veut également être la manifestation la plus schématisée du « vivre-ensemble », en ce sens qu'elle implique une imbrication identitaire entre les différentes couches de population en vue de leur pleine participation à l'édification de la société tout-entière.

Plusieurs raisons ont déterminé le choix de la Menoua comme site d'enquête de cette étude. Sur le plan socio-historique et culturel, Dschang (chef-lieu du département de la Menoua) est une ville centenaire, riche d'un patrimoine socio-historique et culturel pluriel<sup>114</sup>. Les Grassfields qui constituent l'essentiel de cette population cohabitent harmonieusement avec les allogènes. Sur le plan géostratégique, la Menoua couvre une superficie de 138000ha avec une population de plus de 400000 habitants ; c'est l'un des plus cosmopolites des huit que compte la région de l'Ouest. Il est découpé en six arrondissements et/ou communes : Dschang, Fokoué, Fongo-Tongo, Nkong-Zem, Penka-Michel, Santchou. Toutefois, seuls les arrondissements de Dschang, Nkong-Ni et Penka-Michel ont été parcourus.

## **Problématique et Objectifs**

Le Cameroun renferme un riche patrimoine linguistique (309 langues recensées<sup>115</sup>). Cette diversité linguistique met en relief le problème de la gestion des multiples cultures qui la sous-tendent. Au vu de la diversité culturelle dans le contexte camerounais,

---

<sup>114</sup> Rapport du projet sur « L'étude de l'insertion de l'interculturalité en milieu scolaire », MINRESI-CNE, 2019.

<sup>115</sup> Selon l'encyclopédie libre en ligne wikipedia, consulté le 11-01-2021

l'implémentation d'une politique de fusion ou d'imbrication des cultures ne serait-elle pas un gage à la cohésion sociale?

Comme objectif principal de notre étude, il sera question de dégager le rôle inducteur de l'interculturalité pour la cohésion sociale. De cet objectif principal se dégage deux objectifs secondaires à savoir

1. Analyser la pratique de l'interculturalité dans la Menoua en y ressortant les éléments à la fois facilitateurs et/ou inhibiteurs
2. Présenter et analyser la corrélation entre l'interculturalité et la cohésion sociale

### **Questions de recherche**

Cette étude est sous-tendue par la question de recherche suivante : comment préserver la cohésion sociale à partir d'une articulation efficace de l'interculturalité ? De cette question, il ressort deux questions secondaires à savoir :

- Quels sont les pendants de l'interculturalité dans la Menoua?
- Comment articuler efficacement l'interculturalité dans la Menoua?

### **Hypothèses**

L'hypothèse générale qui induit deux hypothèses secondaires (H1 et H2) est la suivante : la pratique de l'interculturalité constitue un ferment pour la préservation de la cohésion sociale.

- ▶ H1 : la pratique de l'interculturalité est réelle dans la Menoua
- ▶ H2 : la promotion de l'interculturalité en communauté favorise la cohésion sociale

### **Cadre théorique et méthodologique**

« Une théorie est un ensemble cohérent de propositions capables d'assurer la description ou l'explication d'un ensemble de faits réguliers » (Beaugrand 1988 :18) cité par Anciaux (2013).

L'interactionnisme<sup>116</sup> et le culturalisme<sup>117</sup> sont les théories sur lesquelles se fonde la trame de cette étude. Du point de vue méthodologique, l'enquête s'est déroulée dans trois communes de la Menoua telles que précisées ci-haut. Les entretiens directifs et semi-directifs, l'observation participante et les focus group discussion sont les techniques d'enquête utilisées dans le cadre de cette étude. Les outils qui ont servi à la collecte des informations sur le terrain sont : des guides d'entretien adressés aux élèves et/ou étudiants, parents, autorités (administratives, religieuses et locales), responsables de la communauté éducative et aux forces de maintien de l'ordre. Le panel large de cet échantillon avait pour but de faire ressortir les réalités vives et brutes vécues culturellement dans le milieu scolaire.

Au sujet de l'échantillon, le tableau suivant donne un aperçu sur le nombre, par cible, des personnes enquêtées sur le terrain :

Cible	Autorités administratives et FMO	Parents	Apprenants	Responsables communautaires éducatives	Autorités locales et religieuses	Total
Nombre	5	10	40	15	5	75

Au total, 75 personnes ont été enquêtées à savoir 5 autorités administratives et FMO, 10 Parents, 40 Apprenants, 15 responsables des communautés éducatives et 5 autorités locales et religieuses. De ces enquêtes ressortent de précieuses données renseignant sur la pratique de l'interculturalité en rapport à la cohésion sociale.

---

<sup>116</sup> Le recours à ce modèle théorique se justifie par le fait que les comportements sociaux des populations de la Menoua constituent en effet un produit de leurs rapports à la culture (endogène ou exogène). Ainsi, deux principaux courants de l'interactionnisme sont mobilisés : le courant sociologique à travers l'ethnométhodologie et la linguistique des interactions.

<sup>117</sup> Il s'agit d'un modèle théorique de la science anthropologique qui considère comme primordiale l'influence du milieu culturel, des formes acquises de comportement sur la formation des individus et de la société. Ce modèle est d'autant plus pour cette étude que les populations de la Menoua sont fortement influencées par les modes de civilisations ou les traits de culture du milieu. C'est donc le modèle théorique par excellence pour ce qui est d'une recherche qualitative sur les questions de l'interculturalité en milieu socio-éducatif.

## I. La pratique de l'interculturalité dans la menoua

### 1. De l'écologie linguistique

En dehors des langues officielles (le français et l'anglais) qui sont tant bien que mal usitées par les populations, le *yèmba*, langue locale par excellence, est très couramment usitée dans la Menoua. Cette langue est tellement répandue qu'elle est même parfois « balbutiée » et bien comprise par certaines populations dites « allogènes ». Dans la plupart des milieux socio-éducatifs, elle est enseignée, parlée et écrite. Pour le cas d'espèce, une version traduite de la bible en langue *yèmba* existe depuis de longues années et s'utilise dans les milieux religieux de l'Église chrétienne. Il existe également des centres linguistiques dans lesquels cette langue locale est enseignée. Toutefois, l'on y décèle de variétés diverses selon le village et/ou groupement de village où l'on se trouve. C'est ainsi par exemple que le *yèmba* que parlent les Bafou est sémantiquement différent de celui des Foto. En matière de communication de masse, le *yèmba* est tellement valorisée qu'il existe dans la localité une chaîne radiophonique « RADIO YEMBA ».

Fort de son cosmopolitisme et d'une forte implantation des populations des régions dites anglophones, le *pidgin english* est de nos jours en passe de tutoyer les langues officielles ou le *yèmba*. C'est d'ailleurs, de l'avis de nombreux enquêtés, l'une des langues les plus usitées par les populations adultes. Le *pidgin english* joue ainsi une fonction à la fois commerciale et de communication de masse.

### 2. De la pluralité de l'art culinaire

Parmi les principaux mets locaux, on distingue (dans la Menoua) le taro à la sauce jaune, le *ŋkwá ndzap*<sup>118</sup>, le *kokí*<sup>119</sup>, le *ŋkòndrè*<sup>120</sup>. Nos informateurs s'accordent sur le fait que certains mets dits « étrangers » font désormais partie des menus ordinaires lors des grandes cérémonies, substituant parfois même d'autres mets locaux. Le *Eru*<sup>121</sup> par exemple est devenu de nos jours un repas national.

---

<sup>118</sup> Macabo pilé avec le légume comme complément.

<sup>119</sup> Gâteau fait à base de haricots blancs et d'huile de palme.

<sup>120</sup> Mets de plantain avec viande, surtout de porc ou de bœuf.

<sup>121</sup> C'est un mets d'origine anglophone composé de couscous-manioc à la sauce de légumes.

### 3- De la multi-identité sur le plan de l'expression culturelle

Le pluralisme culturel est manifeste dans la Menoua. Il s'exprime principalement à travers les danses traditionnelles, le mode vestimentaire et bien d'autres événements culturels.

#### 3.1. Les danses traditionnelles et le mode vestimentaire

Les danses traditionnelles et le mode vestimentaire font partie des traits d'identité qui rassemblent les populations de diverses souches culturelles. Au Cameroun, le « kaba-ηgondó », « l'astico », le « bénskin » par exemple ne sont plus la propriété de certains peuples précis qu'au sens strictement originel du terme.

C'est ainsi que dans certaines Communes de la Menoua, il a été relevé dans ce registre un certain nombre de traits culturels locaux partagés ou usités par des populations diverses, lesquels méritent d'être apprivoisés et transmis à la jeunesse à travers les milieux scolaires. Le tableau suivant en dégage quelques illustrations :

Danses traditionnelles	Traduction en français	Mode vestimentaire
<ul style="list-style-type: none"><li>- Azή-Məndzəη</li><li>- Azή Ga'əηba</li><li>- N'tiogh</li><li>- N'gunfô</li></ul>	<ul style="list-style-type: none"><li>- la danse des soldats de mêmes clans d'âge</li><li>- la danse du chef de famille (domicile abritant les cérémonies)</li><li>- danse patrimoniale d'élite</li><li>- la danse d'éloges au Roi</li></ul>	boubou/Gandoura Tenue artisanal local ndɔp (tissus traditionnel local)

#### 3.2. Autres événements culturels

De nombreux autres événements culturels entraînent un foisonnement spectaculaire des populations dans les sites d'enquête parcourus. Parmi ceux-ci, l'on peut citer les funérailles, le *Nsi* ou cérémonie des jumeaux, les festivals culturels tels le « *Ndwet To'oh* » chez les Foto, le « *Lemû* » chez les Bafou, le « *Leghuo-Lah* » chez les Baleveng. Leur insertion dans les systèmes scolaires passe nécessairement par l'enseignement de leur importance socio-culturelle aux apprenants de la localité. Ainsi, chaque apprenant devrait apprendre

l'importance de la manifestation de ces événements culturels ainsi que de leurs principaux enjeux socio-économiques dans le développement de la localité. Ceci est d'autant plus pertinent que tous ces événements sont des hauts lieux de brassage qui drainent des milliers de personnes de cultures diverses ainsi que de nombreux touristes nationaux et étrangers.

#### **4. Le brassage de la population ou le cosmopolitisme humain**

La population, composée de Grassfield et d'autres allogènes, est répartie dans plusieurs grands groupements de villages : Bafou, Foto, Foréké, Baleveng, etc. C'est une population de très forte densité. Les Grassfield qui constituent l'essentiel de cette population cohabitent harmonieusement avec les allogènes.

### **II. L'interculturalité comme ferment de la cohésion sociale**

La cohésion sociale symbolise l'état ou la situation d'une population qui vit en totale harmonie malgré les disparités et/ou clivages sociétaux de toute sorte. C'est donc un idéal vers lequel tend la population. La réalisation d'un tel idéal passe inexorablement par un processus de conservation/capitalisation des acquis en termes d'ingrédients d'unité et d'intégration nationales. Dans cette optique, une meilleure articulation de l'interculturalité est source d'une bonne cohabitation culturaliste, d'une mixité sociale, voire d'une unicité langagière.

#### **1. Cohabitation culturaliste et cohésion sociale**

Le code général des collectivités territoriales décentralisées a consacré la notion d'autochtonie au Cameroun. Dans les usages quotidiens en matière de cohabitation socio-culturelle, chaque localité du pays s'identifie par une population dite locale ou autochtone qui reçoit ou accueille et une autre dite allogène qui est accueillie.

Dans la plupart des cas, l'intégration des populations dites allogènes induit leur assimilation progressive du point de vue de l'usage de la langue. Au fur et à mesure que le temps passe, les allogènes balbutient quelques mots et finissent par manier la langue locale. Dans la Menoua, de nombreux Foulbés et Bororos occupent les domiciles de grands dignitaires avec comme contrepartie la sécurisation et/ou l'entretien des lieux ; la garde rapprochée de certains chefs traditionnels

s'ouvre sans gêne à des flûtistes originaires du grand nord). Ce qui est frappant ici est le fait que ces derniers, quoique marginaux, parlent aisément le *yemba* comme s'ils étaient natifs du terroir. Il n'est pas rare de voir certains servir d'interprètes aux enfants venus en vacances aux villages et qui ne pigent pas toujours ce que leur disent leurs grands-parents.

L'autre fait marquant est la participation des populations dites allogènes aux festivals et autres événements culturels locaux tels que les funérailles, danses traditionnels, le *Nsi*, et bien d'autres cérémonies traditionnelles. La cohabitation culturaliste suppose l'ouverture des modes d'expression culturelle d'un peuple d'accueil aux « étrangers ». Au Cameroun en général et dans la Ménoua en particulier, le lien est vite fait entre cette cohabitation culturaliste et celle culturelle. En effet, l'intégration des « Autres » sur le plan culturel n'est qu'un premier moment du processus qui conduit in fine à un échange de modes d'expression culturelle. C'est ainsi que lors de certains événements culturels, il y a des séquences réservées aux « étrangers » pour des prestations diverses. Dans cette entreprise du « donnant-donnant », l'art culinaire occupe une place de choix.

### **1. Corrélation entre l'art culinaire et la mixité sociale**

L'éducation culinaire dans la Ménoua allie fort bien l'extraversion et l'introversión. En effet, aussi bien les principes appliqués à la cuisine que la présentation et les choix d'aliments ou la sélection des couverts stylisés, les habitudes alimentaires ou culinaires utilisent progressivement de nombreux éléments d'emprunt. Dans certains cas, les populations locales préfèrent les mets dits étrangers aux mets locaux et vis-versa. La mixité sociale, entendue ici comme une parfaite symbiose (bien qu'elle soit parfois relative) entre les différents groupes humains, est plus que jamais garantie par la pratique d'un art culinaire fédérateur. De nombreux chercheurs se sont penchés sur cette question, en démontrant clairement la corrélation qui existe entre les *plats nationaux* et l'identité collective (Cusack, 2003 ; Do, T. et Mackay, C., 2019). Cathérine Palmer (1998 :196) soutient que la nourriture fait partie des éléments qui contribuent à consolider la conscience nationale. Beyala (2019 :85) estime pour sa part que les comportements alimentaires peuvent être l'objet d'une construction interactive entre des acteurs sociaux.

L'un des marqueurs d'éléments d'emprunt de l'entreprise culinaire est l'adoption quasi-naturelle de l'onomastique des principaux mets importés tels que le « *Eru* » et le « *koki* ». En effet, au regard des informations glanées sur le terrain, il n'existe pas une autre façon de désigner ces mets adoptés et raffolés des populations. Cette unicité langagière autour de l'entreprise culinaire contribue durablement à consolider la mixité sociale.

### **3. De l'interlinguisme à l'unicité langagière**

Nonobstant le diktat du « phénomène linguicide » (Renard, 2001) qui semble légitimer le primat des langues coloniales (le français et l'anglais) sur les langues camerounaises, la variation ou le pluralisme linguistique est réelle dans la Ménoua. Ainsi, l'hypermobilité entre les différents groupes de population qui s'y trouvent est garantie par la fluidité des relations entre les langues usitées. Le *locuteur A* par exemple utilise sa langue usuelle pour s'adresser au *locuteur B*. Ce dernier n'est pas tenu de lui répondre dans la langue à lui/elle adressée. Dans certains cas, deux interlocuteurs de langues différentes intercommuniquent en usitant aussi bien l'une ou l'autre langue.

L'unicité langagière est réelle en ce sens que la ségrégation langagière est la chose la moins vécue dans la Ménoua. Du reste, cette unicité langagière est caractéristique du continuum culturel et de cohésion sociale entre les populations.

### **4. *Habitus*, Continuum culturel et cohésion sociale**

L'établissement ou l'installation d'un groupe de population dans un microcosme socioculturel donné et sur une longue durée permet à celui-ci d'intégrer ou de mimer finalement les usages et modes d'expression culturelle du territoire d'accueil : d'où le recours au concept de « *Habitus* ». Ce vocable fut utilisé pour la première fois par Emile Durkheim en 1905 dans un cours sur l'histoire de l'enseignement en France. Tel qu'approprié aujourd'hui, *Habitus* tient son contenu du sociologue Pierre Bourdieu (1980) qui entend par là des

« Systèmes de dispositions durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente

de fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre.

La prédisposition des « *structures structurées* » ici est garantie par l'intégration progressive des mœurs locales par les populations accueillies. Ce faisant, celles-ci finissent par se transformer en « *structures structurantes* » en ceci qu'après un fort brassage culturel, elles épousent totalement lesdites mœurs. Toutefois, cela ne s'applique pas comme une règle générale. Une fois les mœurs locales adoptées par les populations dites allogènes, l'on peut assister à des cas où elles sont transmises de générations en générations pour celles des populations dites allogènes qui s'établissent définitivement sur le territoire d'accueil.

Le continuum culturel renvoie à un ensemble d'éléments ou de traits de culture/civilisation que l'on peut transmettre de l'un à l'autre et à perpétuité. C'est l'étape ultime du brassage culturel entre les populations. Aussi bien dans d'autres localités du pays que dans la Menoua, le continuum culturel est à la fois homogène et hétérogène. Il est homogène lorsqu'il se vit entre les populations dites autochtones ou locales. Par contre, lorsqu'il résulte d'une situation de mixité sociale (mariage interculturel ou mixte par exemple), l'on parle alors de continuum culturel hétérogène. Tout compte fait, qu'il soit homogène ou hétérogène, le continuum culturel témoigne de l'existence de la cohésion sociale dans un milieu humain.

## CONCLUSION

A travers certaines dispositions de la loi d'Orientation N°98/004 du 14 Avril 1998 concernant l'éducation au Cameroun, ainsi que celles de la loi N° 2019/024 du 24 Décembre 2019 portant code général des collectivités territoriales décentralisées, les pouvoirs publics camerounais se sont engagés dans le chantier de la revalorisation des pans de culture en voie de disparition. C'est ainsi que les politiques éducatives font de plus en plus une part belle aux cultures africaines. Bien plus, le module *art et culture* a été adopté et intégré dans les programmes socio-éducatifs du pays.

Si l'alphabétisation et l'éducation n'ont pas pu déclencher le processus d'un véritable développement, c'est parce que les valeurs, les aptitudes et les attitudes qu'on y enseignait, bref tout leur système d'organisation, n'ont pas toujours correspondu aux besoins réels, aux

réalités et aux valeurs propres africaines (Tadadjeu cité par Assoumou, 2016).

Les valeurs propres africaines dont parle Maurice Tadadjeu ici sont entre autres l'hospitalité, la culture de la paix et de la cohésion sociale. Dès lors, l'interculturalité en est un gage dans la mesure où elle permet la consolidation de la mixité sociale tout en facilitant le continuum culturel à partir des *habitus* et de bien d'autres traits de civilisation reçus et partagés. De nombreux faits attestent de la réelle pratique de l'interculturalité dans la Menoua. Il s'agit notamment de l'écologie linguistique très féconde, la pluralité de l'art culinaire, la multi-identité en matière d'expression culturelle.

La pratique de l'interculturalité en milieu socio-éducatif participe et de « la dynamisation de l'enrichissement socio-culturel du Cameroun » (Jiotsa et Okia, 2013), et du « recours aux sources » en matière de promotion des valeurs socio-culturelles qui fécondent l'humanité (Jiotsa, 2016). L'implémentation de la politique de l'union dans la diversité passe ainsi par l'insertion de l'interculturalité dans les milieux socio-éducatifs. L'école est donc le lieu de prédilection où peut se mesurer l'efficacité d'une politique de réforme en vue de la promotion de l'interculturalité, ceci pour diverses raisons. En considérant d'autres repères culturels présentés ci-haut, il importe de noter que l'insertion de l'interculturalité dans les milieux socio-éducatifs favorisent l'intégration des populations en général et des apprenants en particulier dans la société en ce sens que les modules d'enseignement portent essentiellement sur des notions telles que la convivialité, le temps, les formules de politesse, la famille, les jeux traditionnels, les danses folkloriques diverses, la gastronomie, le port vestimentaire, etc. En définitive, une cohésion sociale accomplie allierait l'interculturalité à bien d'autres éléments de la vie socio-communautaire.

### **Références bibliographiques**

Anciaux, F. (2013), *Alternances et mélanges codiques dans les interactions didactiques aux Antilles et en Guyane françaises*, ESPE de Guadeloupe, Université des Antilles et de la Guyane.

Assoumou J. et al. (2016), *Pour une Afrique émergente. Une culture tournée vers l'avenir*, Paris, L'Harmattan.

Beaugrand, J.P. (1988), « Démarche scientifique et cycle de la recherche », in M. Robert et al (dir.), *Fondements et étapes et de la recherche scientifique en psychologie*. St-Hyacinte : Edisem, Paris, Maloine, pp.1-35.

Beyala, J.C. (2019), « Consommation alimentaire, spatialité et socialité à Yaoundé : entre dégustation et construction du lien social dans les espaces publics de consommation alimentaire », in Téguia Bogni (2019), *La cuisine camerounaise. Mots, pratiques et patrimoine*, Paris, L'Harmattan.

Beyala, J.C. (2015), “La dynamique des comportements alimentaires en milieu urbain camerounais. Contribution à une sociologie de la consommation à Yaoundé”, Mémoire de Master II en sociologie, Université de Yaoundé I.

Bourdieu, P. (1980), *Le Sens pratique*, Paris, Éd. de Minuit.

Cusack, I. (2003), « Pots, Pens and 'Eating out the Body' : Cuisine and the Gendering of African Nations », *Nations and Nationalism*, vol. 9, n°2, p.277-296.

Clanet C. (1993), *L'interculturel : introduction aux approches interculturelles en éducation et sciences humaines*, Toulouse, Presse universitaire du Mirail.

De Pietro, J.F. et al. (2012), « Langue, intégration, cohésion sociale : quel rôle pour une politique linguistique ? » in V. Conti, J.F. De Pietro et al, *Langue et cohésion sociale : enjeux politiques et réponses de terrain*. Neuchatel : CIIP, Délégation à la Langue Française, pp.9-33.

Do, T. et Mackay, C. (2019) « Vision afropéenne de la cuisine camerounaise dans Soulfood équatoriale de Léonora Miano : genre, mémoire et construction nationale », in Téguia Bogni (2019), *La cuisine camerounaise. Mots, pratiques et patrimoine*, Paris, L'Harmattan.

Durkheim E. ([1893] 1998), *De la division du travail social*, Presses universitaires de France, PUF, Paris.

Jiotsa, A., « La dynamisation de l'enrichissement socio-culturel du Cameroun : de la consolidation à l'appropriation des acquis de la réunification », in Université de Douala, Cinquantenaire de la

réunification : bilan, défis et perspectives, Faculté des Lettres et Sciences humaines, 2013.

Jiotsa, A., « L'endogénéisation des us et coutumes originels des peuples d'Afrique noire. Le cas du littoral ouest-africain », in Assoumou, J., et al., Pour une Afrique émergente. Une culture tournée vers l'avenir, Paris, L'Harmattan, 2016.

Loi N°2019/024 du 24 décembre 2019 portant code général des collectivités territoriales décentralisées au Cameroun.

MINEPAT-Cameroun (2020), Stratégie Nationale de Développement 2020-2030 (SND30). Pour la transformation structurelle et le développement inclusif.

MINRESI-CNE, (2019), Rapport du projet sur « L'étude de l'insertion de l'interculturalité en milieu scolaire ».

Palmer, C. (1998), « From Theory to Practice : Experiencing the Nation in Everyday Life », *Journal of Material Culture*, vol. 3, n°2, p.175-199.

Renard, R. (2001), « Francophonie : de l'apartheid au partenariat », in R. Chaudenson et L. J. Calvet, *Les langues dans l'espace francophone : de la coexistence au partenariat*, Institut de la Francophonie. Paris, L'Harmattan, pp.83-130.

Téguia Bogni (2019), *La cuisine camerounaise. Mots, pratiques et patrimoine*, Paris, L'Harmattan.

# **L'interaction culturelle et la construction de l'identité camerounaise : l'apport des arts du spectacle vivant**

**Ibrahim Aliloulay Mougande**

*Chargé de Cours*

*Département des Arts et Archéologie*

*Université de Yaoundé I*

## **Résumé**

Le multiculturalisme au Cameroun est a priori une évidence absolue au vu du chapelet consistant des ensembles « communautaro-linguistiques ». Ces ensembles sous-tendent des visions et des pratiques très spécifiques dont la matérialité en temps de communion donne lieu très souvent aux formes inaliénables « d'incarnation de l'imaginaire ». Ainsi, tout projet d'union de ces communautés disparates, mises ensembles dans le cas du Cameroun par le destin colonial, exige non pas une saisie formelle de ces ensembles dans leur discontinuité (multiculturalisme), mais un travail de fond adossé sur le paradigme de « l'interculturalité ». Sous le prisme de la sémiologie du spectacle vivant dans une perspective ethnoscénologique, cette réflexion se propose de montrer comment l'interdépendance culturelle est véhiculée et entretenue par l'interartialité dans les pratiques spectaculaires pour fédérer les peuples et booster le vaste chantier de construction d'une République démocratique camerounaise « unie dans sa diversité ».

**Mots clés :** multiculturalisme ; interculturalité ; interartistique ; spectacle vivant ; unité nationale.

## **Abstract**

*Multiculturalism in Cameroon is a priori absolutely obvious in view of the string consisting of "community-linguistic" groups. These sets underlie precise visions and practices, the materiality of which in times of communion very often gives rise to inalienable forms of "incarnation of the imaginary". Thus, any project of union of these*

*discrepant communities, bind in the case of Cameroon by the colonial destiny, does not requires a formal grasp of these groups in their discontinuity (multiculturalism), but a fundamental work backed by the paradigm of "Interculturality". Under the prism of the semiology of live performance from an ethnoscenological perspective, this reflection aims to show how cultural interdependence is conveyed and maintained by interartiality in spectacular practices to unite people and boost the vast construction site of a Cameroonian Democratic Republic "united in its diversity".*

**Keywords:** *Multiculturalism, Interculturality, Interartistic, Performance arts, National unity.*

### **Introduction**

*Aucune culture n'est seule ; elles sont toujours données en coalition avec d'autres cultures, et c'est cela qui permet d'édifier des séries cumulatives (Lévi-Strauss, 2001 : 104).*

Dans un univers multiculturel doté de plusieurs langues locales soumises fatalement à l'emprise linguistique bipolarisée franco-anglais (depuis le partage du Kamerun allemand en 1916), le trop historique qui aurait fondé le malaise d'une « nation prématurée » serait le passage en force de l'Etat fédéral à l'Etat unitaire en 1972 (Abwa : 2010). La scène sociopolitique témoigne dans le temps d'une lutte permanente de pérennisation, voire d'imposition des valeurs coloniales par les leaders dirigeants : les uns s'affirmant de plus en plus et d'autres criant à la marginalisation. Tel est le fond d'une crise sociopolitique profonde qui sévit ces dernières années dans le pays. Elle s'adosse sur des élans nostalgiques et la mal gouvernance dont le tribalisme serait le principal virus qui mettrait à mal une unité nationale née avec des malformations qu'une certaine classe tente de légitimer. Face à la fragilisation inquiétante de cette paix sociale suite à ce qu'il est convenu d'appeler « la crise anglophone », la promotion du bilinguisme et du multiculturalisme a été instituée comme une des solutions majeures. Celle-ci est assaisonnée par ce qui se veut plus un slogan politique qu'un idéal sociétal : « le vivre ensemble ».

C'est fort de cette constatation que le présent article s'attèle à interroger et à examiner la problématique de l'unité nationale du Cameroun et du « vivre ensemble » qu'elle sous-tend sous le double

prisme culturel et artistique. L'argumentaire développé dans cette étude part du postulat selon lequel l'instrumentalisation des différences a rendu inopérant le paradigme du multiculturalisme comme atout majeur d'une unité nationale et qu'il devient urgent d'explorer celui de l'interculturalité comme voie de recours et/ou de secours. Nul doute que les pratiques performatives et spectaculaires, outre les langues qui contribuent souvent fortement à leur intelligibilité, sont les plus vivantes et les plus affectives des codes culturels qui sont au fondement du dialogue des cultures et des humains qui les incarnent. Ainsi, faut-il pour la construction d'une véritable République camerounaise unie dans sa diversité, continuer à spéculer sur la pluralité des cultures plutôt que sur les enjeux d'un dialogue sérieux et conséquent entre celles-ci ? Si non, comment capitaliser l'interculturalité (Clanet : 1993) comme paradigme fédérateur des peuples tout en exploitant optimalement les pratiques artistiques comme vecteurs d'une pédagogie du vivre ensemble ? Disséquer une telle problématique, c'est démontrer d'abord que le paradigme interculturel peut être la matrice d'une solidarité pérenne entre les communautés au Cameroun. Ensuite, c'est explorer les fondements de l'interculturalité en indiquant les moyens à travers lesquels on peut la capitaliser pour la consolidation de l'unité nationale dans notre pays. Enfin, c'est préciser l'apport de l'art dans ce vaste chantier difficile.

### **1. Du multiculturalisme à l'interculturalisme : une migration indispensable pour une unité dans la diversité au cameroun**

*Le multiculturalisme en tant que politique publique encourage le respect des cultures, mais son application peut se heurter à des réticences dans certaines situations historiques. C'est donc au niveau des individus qu'il faudrait chercher à promouvoir l'interculturalisme*  
(Micheline Labelle & Xavier Dionne, 2011 :16.).

Dans son acception sociologique et/ou anthropologique, le multiculturalisme défend la pluralité des cultures. Il se rapporte aux espaces géographiques et/ou aux pays où vivent différentes communautés ethniques. L'idée de la mixité et de la coexistence étant très souvent présente dans les esprits et les habitudes suivant le principe d'indigénéité et d'étrangéité. Le multiculturalisme camerounais, tout en répondant à cette acception, se veut à la fois naturel et artificiel. Naturel de par la proximité des peuplades aux cultures singulières et disparates ; artificiel au plan national du fait de la fusion des deux communautés

(Cameroun francophone et Cameroun anglophone) aux aspirations politico-administratives et socioculturelles différentes. Cette artificialité (historique) du multiculturalisme n'est donc pas sans incidences sur la dimension naturelle qui renforcerait la mixité et la coexistence relativement pacifique<sup>122</sup>.

En effet, dès son indépendance, le Cameroun a misé sur ce multiculturalisme pour forger sa philosophie de « l'unité dans la diversité ». Et cela devait s'enraciner sur le principe du respect de l'unicité de chaque culture. Ce qui implique la reconnaissance et l'intégration des différences. Cette philosophie aura négligé depuis lors l'importance d'une politique de promotion de la diversité culturelle ou identitaire comme (en théorie) garante de cette unité nationale.<sup>123</sup> À y voir de près, il apparaît que la discrimination et la marginalisation auront pesé contre l'effort de mixité et de coexistence pacifique que fournissent les Camerounais au quotidien : mariages inter-ethniques, migrations internes volontaires<sup>124</sup>, etc. Mais suffisent-elles à expliquer ce repli endémique qui renforce la division et le rejet des autres au point d'activer les tensions diverses que les Camerounais peinent à surmonter actuellement ? À notre sens, une part importante du problème réside dans les cultures traditionnelles des communautés et de l'appropriation qu'en a faite la machine étatique.

On a le sentiment qu'au Cameroun, des cultures se frottent mais ne s'interpénètrent pas véritablement. Des individus qui les incarnent mettent trop d'accents sur leurs spécificités que sur leurs valeurs relatives. Ce qui ne favorise pas d'après nos observations l'intégration des mœurs des autres, au-delà de la simple reconnaissance et du simple respect : « J'accepte ta présence, parfois malgré moi, mais tu n'es pas l'un des miens ». Voici la maxime qui anime le quotidien des Camerounais, expression d'un « vivre ensemble » de surface. L'appel à la tolérance des particularismes culturels en tant que « héritage des

---

<sup>122</sup> La relativité ici tient au fait qu'avant l'arrivée des colons, l'histoire nous apprend que des ethnies de la zone « Cameroun » se livraient déjà des batailles hégémoniques (cas des Bamoun face aux Bansa et à certains peuples Bamiléké, etc.)

<sup>123</sup> Et c'est tout récemment face à la recrudescence du repli identitaire et à la résurrection du fantôme de la cause séparatiste que le bilinguisme et le multiculturalisme ont fait l'objet d'un décret de promotion

<sup>124</sup> Des Bétis, des Bamilékés, des Peuls, etc. s'installent définitivement dans d'autres régions du Cameroun et participent activement à leur développement. On rencontre des Maires et Députés Bamilékés à Douala comme ailleurs.

cultures et des traditions » doit exclure tout radicalisme culturel afin qu'il nous soit possible d'aboutir à cette « histoire totale » et « globale » (Kenfo, 2018 : 11-12). Mais comment construire une totalité homogène par la simple juxtaposition des composantes culturelles divergentes ? Ce projet de globalisation culturelle des communautés du Cameroun en vue de la construction d'une histoire commune comme socle de l'identité nationale, exige non pas une saisie formelle des ensembles « communautaro-linguistes » dans leur discontinuité (multiculturalisme), mais un travail de fond adossé sur le paradigme de « l'interculturalité ».

Esoh Elame explorait déjà cette piste de réflexion lorsqu'il formulait le vœu suivant :

Il est à souhaiter, pour le Cameroun, une approche résolument interculturelle ; l'interculturel perçu dans une optique de développement durable en tant que processus favorisant d'une part une interpénétration entre les cultures s'influençant positivement les unes les autres, et d'autre part entre porteurs de cultures différentes pour apprendre à vivre et construire ensemble un monde meilleur (Esoh Elame cité par Kenfo, 2018 :13).

« Être et agir ensemble », se laissant influencer mutuellement par les cultures des autres, voilà qui fait la force et la pertinence de l'interculturalité en tant que ciment de la fédération et de l'unité des peuples.

Notre réflexion ambitionne de déplacer *in fine* le débat au Cameroun autour du multiculturalisme qui, de facto, soutient la disparité et la discontinuité des valeurs culturelles pour l'axer autour du paradigme de l'interculturalité. Dans cette optique, la politique de promotion du multiculturalisme prônée par le Président de la République comme une des solutions de sortie de crise s'avère dès lors inopérante et peu conséquente. Il n'aurait pas pris en compte les mentalités qui ont érigé la pluralité culturelle du Cameroun en instrument de division pour des luttes politiques. « *Les acteurs politiques, affirme Tchinda Kenfo, à travers leurs multiples instrumentalisations des différences ethniques et linguistiques au Cameroun constituent les principaux responsables de l'échec de la construction de l'unité nationale* » (Kenfo, 2018 :5).

Face à cet échec, il serait indiqué de forger de nouveaux citoyens censés vivre sur la base d'une culture nationale républicaine commune.

Ce qui passera mieux par l'adoption d'une approche résolument interculturelle. L'interculturalité, sans nier la différence et les spécificités culturelles, tire sa puissance positive dans les traits identitaires communs qui favorisent le dialogue et les échanges entre les cultures. Il implique l'interdépendance, l'interrelation entre humains qui sont garants des expressions culturelles. Il traduit l'impérativité pour la communauté scientifique et les acteurs politiques de bonne foi d'œuvrer à la dotation des clés d'interpénétration, d'interdépendance culturelle, qui donneront force argument et volonté à tous les Camerounais du terroir et de la diaspora de se sentir liés par la même histoire, la même culture (nationale). A titre illustratif, ce même challenge fut relevé plus d'un siècle durant par des monarques Bamoun. De *Nchare Yen* le fondateur à *Mbouombouo* le conquérant dans cette dynastie, des peuples aux cultures disparates furent mis ensemble et homogenésés par une philosophie d'interdépendance (Njoya, 1952). Ainsi, l'imbrication objective des cultures via l'harmonisation conséquente des valeurs culturelles permet la construction d'une identité singulière d'un peuple naissant : les Bamoun. Un tel modèle opératoire devrait servir à la construction d'une véritable République camerounaise unie dans sa pluralité. Il est donc indispensable d'examiner les fondements de l'interculturalité pour une capitalisation optimale des valeurs culturelles.

## **2. Fondements de l'interculturalité et capitalisation optimale des valeurs culturelles pour la construction d'une république démocratique camerounaise unie dans sa diversité**

Les configurations purement ethniques ne laissent pas présager des rapports de domination majorité/minorité au Cameroun. La constatation est celle d'une forte similitude au plan culturel qui permet même la partition du triangle national en quatre grandes aires culturelles (Bahoken et Atangana, 1975). Cependant, la politique nationale de promotion du multiculturalisme a fini par renforcer les clivages entre des communautés liées filialement et par l'histoire. Or, la diversité relative qui doit certainement beaucoup à la généalogie quasi commune des peuples de ces grandes aires culturelles, est de facto un acquis et un atout majeur pour le dialogue interculturel.

Les grands espaces d'expression culturelle des peuples que sont les festivals culturels traditionnels voient s'y déployer depuis des

décennies des peuples frères et amis, venir magnifier, non pas les différences, mais les valeurs et les pratiques qui les rapprochent davantage (Moungande & Fifen, 2016)<sup>125</sup>. Ainsi, les Bansa tout comme les Bamoi se sentent chez eux dans le *Nguon* des Bamoun et vice versa ; les Bamiléké se partagent le *Ngnangnan* ; les Batanga, les Bakweri, et les autres peuples côtiers se reconnaissent dans le *Ngondo*, etc. L'interartialité y absorbe les différences, brise les clivages et inscrit les participants dans une communion spirituelle indéniable. La spectacularité syncrétique devient fédératrice. L'identification dans le sens aristotélicien s'opère en dehors de toute assimilation non constructive. La solidarité, la cohésion et la paix sociale se voient ainsi consolidées. Malgré la forte politisation de ces espaces qui restent jusqu'ici le creuset de la pédagogie du « vivre ensemble », de la fibre de solidarité et d'unité nationale, les populations s'y réfèrent encore comme seuls vecteurs d'une communion et d'un dialogue francs. Il revient donc à l'Etat de capitaliser cet acquis et d'en faire un instrument indépendant mis, non pas au service des intérêts politiques, mais plutôt au service du projet fédérateur. C'est-à-dire ne pas chercher la proximité d'avec les gardiens des traditions et les porteurs de riches patrimoines à exploiter, encore moins de privilégier leur rapport avec l'Etat, mais de trouver les marques culturelles qui permettent de franchir les barrières communautaires et d'asseoir une véritable identité nationale qui satisfera l'ensemble.

De toute évidence, cette incursion dans l'univers des performances rituelles permet d'y voir ce dont disposent les propres cultures camerounaises comme ressources interculturelles : de l'harmonisation des différences à la diplomatie d'échange culturel en passant par l'enseignement que véhiculent les pratiques, la promotion des valeurs culturelles, pour ne citer que celles-ci. Universellement, les chercheurs semblent s'accorder sur le fait que « l'ouverture, le dialogue et l'interaction » sont les préalables centraux de l'interculturalité (Labelle & Dionne, 2011 : 8.). En effet, ce dialogue, dans le cadre d'une vision républicaine, se fonderait d'abord sur une idéologie ; ensuite un projet de gouvernance qui s'adosserait sur le principe de la diversité relative et enfin sur un programme de formation citoyenne.

---

<sup>125</sup> Cette réflexion souligne le caractère inter et transculturel des manifestations spectaculaires organisées dans les communautés ethniques du Cameroun.

Parlant d'idéologie, l'unification du Cameroun se serait faite sans élan de mixité culturelle réelle des valeurs françaises et anglo-saxonnes. Tout aurait été mis en œuvre afin que la minorité anglophone assimile les valeurs qu'avait léguées la France au Cameroun oriental. Le rapport de *L'International Crisis Group* (2 août 2017 : i) parle « *d'une réunification mal conduite, fondée sur un projet centraliste et assimilationniste, a mené à un sentiment de marginalisation économique et politique de la minorité anglophone et à une prise en compte défectueuse de sa différence culturelle* ».

Il s'agit de la marginalisation, non pas des cultures endogènes qui fondent les peuples des communautés ethniques du Sud-ouest (Bakweri, Bakoko, Kambé, Balolo, etc.) et du Nord-ouest (Banso, Bafout, Kambé, Mankon, etc.), mais de l'héritage culturel britannique. Alors, faudrait-il trouver une nouvelle idéologie qui intègre les diverses valeurs culturelles locales et coloniales dans sa philosophie de l'unité nationale ? En privilégiant les valeurs locales dans leurs interactions permanentes, on se dotera facilement d'une identité nationale conséquente qui fédère sans référence contraignante à l'extériorité.

Le programme de gouvernance quant à lui, devrait se référer davantage aux réalités socio-culturelles, économiques et politiques. En tenant compte de la double diversité culturelle (locale et coloniale européenne), il serait bénéfique de forger un modèle sociétal dans lequel la gestion des ressources n'est plus centralisée. Et la voie du fédéralisme réclamée par certains n'est pas à négliger pour une sortie définitive des crises. Plus encore, l'effectivité de la régionalisation libérale constitue une solution relative. Elle pourra, avec l'opportunité qu'elle offrira aux locaux de s'autogérer, resserrer les liens entre les communautés des régions et faciliter à l'échelon national un dialogue culturel franc. Ce qui offre une opportunité singulière de forger la nouvelle éthique républicaine pour une citoyenneté démocratique incorruptible. Cela passe en outre par le développement des compétences interculturelles au sein des populations ; la revitalisation des festivals culturels traditionnels, la création et/ou l'extension d'autres espaces dédiés au dialogue interculturel ; le tout couronné par l'enseignement. Cet ensemble permettra aux politiques d'implémenter une « *dynamique qui, en activant les échanges et les relations réciproques entre les groupes de la mosaïque multiculturelle, brise l'ethnocentrisme et ses préjugés* » (Fistetti, 2008 : 132).

Cette approche pédagogique adossée sur les macros marqueurs culturels du territoire est déjà exploitée objectivement dans le domaine des arts du spectacle vivant. Dans le champ cinématographique, les créateurs mettent en relief de plus en plus dans leurs œuvres, comme une sorte de propagande, l'invincibilité de l'armée nationale et le caractère indivisible du Cameroun. Dans la même mouvance, les salles de spectacle comme les rues de grandes villes accueillent de façon récurrente des spectacles d'humour, des performances, des compositions musicales chorégraphiques syncrétiques, aux visages d'une quête assumée de la démonstration d'une unité culturelle du pays. Ainsi, la pratique contemporaine des arts du spectacle vivant au Cameroun en ces temps des crises affirme son engagement et se veut dès lors l'ancre à graver dans la conscience commune, un idéal sociétal à concrétiser par tous impérativement.

### **3. La pédagogie du « vivre ensemble » dans quelques créations artistiques camerounaises actuelles, entre éducation, sensibilisation et conscientisation pour l'unité nationale**

Depuis l'avènement du théâtre pour le développement et du théâtre des opprimés, forme théorisée en 1971 par Augusto Boal (1998), le caractère didactique et/ou éducatif de l'art s'est répandu aux quatre points du monde. Cela procède des luttes de libération qu'ont livrées les pionniers du *Théâtre politique* (1929) tels qu'Edwin Piscator. Au Cameroun, des hommes de théâtre à l'instar de Hansel Ndumbe Eyoh et son théâtre pour le développement rural intégré ; Bole Butake avec le « People Theatre » et le « Children's Theatre for Environmental Education » ; Gilbert Doho et son théâtre populaire ; Jacques-Raymond Fofié et son théâtre pour le lobbying<sup>126</sup> et Emelda Ngufor Samba avec « son théâtre centré sur l'appropriation des pouvoirs par la gent féminine ( Women's Empowerment) (Fofié, 2018 : 81-82.), ont exploré ces formes appliquées et engagées. Lesquelles ont contribué à réconcilier des peuples et à résoudre certains problèmes vitaux dans les communautés.

Cette acception de l'art comme outil de résolution des conflits, d'amélioration des conditions de vie, d'intégration et surtout

---

<sup>126</sup> L'auteur a proposé la théorie du « théâtre pour le lobbying » comme mesure participative de résolution des problèmes à la fois par les populations concernées et les pouvoirs publics.

d'éducation et de conscientisation des masses, est de plus en plus mise à profit en période de crise. La création d'un Ministère des Arts et de la Culture, la multiplication des écoles d'art (Beaux-arts) et l'intégration progressive des disciplines artistiques dans les programmes scolaires témoignent de l'appropriation des arts et de la culture comme instrument clé de gouvernance. Face à ces considérations, les artistes se sentent réconfortés et peuvent dès lors multiplier des œuvres engagées qui s'intéressent aux problèmes de la génération actuelle avec des projections dans le temps. La guerre contre le groupe terroriste Boko Haram, la crise sociopolitique du « NOSO » (Nord-Ouest et Sud-Ouest) qui paralysent le pays, les contestations postélectorales liées au scrutin présidentiel d'octobre 2018, offrent ainsi des thématiques qui fécondent la créativité. Les œuvres de l'esprit qui en résultent, à savoir films, clips vidéo, spectacles vivants (humour, comédie, performance, musique et chorégraphie, slam.) et les produits d'art visuel (bandes-dessinées, toiles, body-art, installations) – offrent chacune et selon la sensibilité de son auteur, une approche considérable de cohésion et de paix sociale. Ces créations ont en commun l'interartialité, l'interdisciplinarité et surtout l'interculturalité comme matrices créatrices, et sont le résultat d'un effort de syncrétisme adossé sur le principe du dialogue interculturel local. Et la teinte du bilinguisme qui y figure à vocation plus équilibrée pour les arts oraux, témoigne de la secondarité des questions linguistiques qu'on trouve par exemple inhérentes à la crise anglophone (Kenfo, 2018).

Cet article est relativement limité pour nous permettre d'évaluer l'impact de tous ces arts susmentionnés dans les actions de pacification du pays et de consolidation de l'unité nationale. Aussi, allons-nous nous référer essentiellement à quelques spectacles pour soutenir notre thèse selon laquelle, les arts du spectacle vivant sont un instrument majeur dans la construction de l'identité-nation du fait de leur potentialité à offrir aisément aux citoyens-spectateurs une pédagogie du « savoir-vivre ensemble ».

En effet, depuis l'avènement du Boko Haram et de la « crise anglophone », des spectacles engagés ont été produits, avons-nous souligné. Au-delà de la simple dénonciation des maux qui seraient à l'origine des crises et qui mettraient à mal l'unité nationale, la paix, l'équilibre social et l'intégrité du territoire, ces spectacles sont de véritables appels à la cohésion et à la préservation des valeurs suscitées.

Ils opèrent comme une sorte de conscientisation de toutes les strates sociales (Lire Fifen, O., 2018)<sup>127</sup>.

Dans son spectacle intitulé « *D’homme à homme* »<sup>128</sup>, le célèbre humoriste camerounais Moustik Le Karismatik, opta pour un modèle éducatif initiatique qui repose sur la figure du sage afin d’aborder cette problématique.



**Image 1** : Spectacle « *D’homme à homme* », Castel Hall-Douala, décembre 2018. Comédien/ Moustik. Crédit photo : Moctar

Il réussit une double construction du personnage Essomba, dont la figure apparente est celle d’un soûlard, mais la pensée profonde celle d’un sage à qui revient la charge d’éduquer et de former des Hommes de valeurs et des citoyens modèles. C’est par cette touche de réappropriation de la figure du sage qu’Essomba transmet une sorte d’éducation interculturelle à son garçon. Entre autres valeurs qu’il lui inculque, le brassage biologique et culturel comme fondement d’une

---

<sup>127</sup> L’article en question découle d’une communication faite à l’institut des Beaux-Arts de Foumban le jeudi 27 avril 2017 sur le thème « *Art, culture et consolidation de la conscience nationale* » ; thème qui s’inscrivait dans la thématique centrale de la semaine culturelle du Département des Arts du Spectacle : « *Art, multiculturalisme et unité nationale* ».

<sup>128</sup> « *Le spectacle se veut une initiation d’un enfant à la vie sociale. Sorte de rituel de passage, il met en garde (dénonce ?) celui-ci sur les maux qui minent la société corruption, favoritisme, tribalisme, marginalisation, etc. - et lui offre un ensemble de valeurs et principes sociétaux qui lui permettront d’être un homme bien et de vivre en paix, dans la cohésion avec ses compatriotes.* » (Ibid., p.9). Un autre réalisé en mai 2019, « *Lettre du Soldat* », se rapprochant par le titre au célèbre spectacle de Piscator, *Le brave soldat*, témoignent ainsi de la dimension politique de son art.

solidarité et d'une paix inébranlables. Cette leçon de vie met un point d'honneur sur la capitalisation du mariage interethnique.

Cela prédispose à une culture diplomatique qui aboutit à l'acceptation des autres, à la reconnaissance et à l'intériorisation de leurs valeurs ; en un mot au rejet du tribalisme. C'est en ces termes qu'Essomba va le résumer : « *Si tu veux faire une erreur, fais une erreur valable. Ta mère est de l'Ouest et moi du Sud. Il faut savoir que tu es un métis. Que la diversité des cultures ne sème pas le trouble dans ta tête. Tes amis ne doivent pas être choisis en fonction des groupes ethniques* ». L'humoriste poursuit sa satire en exhortant la jeunesse au travail, en condamnant les abus du pouvoir, en exaltant les principes et les valeurs de la fraternité et de la solidarité. Pour clore, il appelle à transcender les clivages socio-culturels et linguistiques par une simple identification de soi aux valeurs de la Mère-Patrie. « *Il faut, dit Essomba, savoir qu'on n'a pas deux pays. La diversité d'horizons, voilà le symbole de sa vraie valeur : notre pays* ». (Et le drapeau vert-rouge-jaune frappé d'une étoile jaune est brandi à la fin du spectacle) (Cf. image 1).

Son spectacle obéit au schéma d'une éducation interculturelle car il promeut (...) *une communauté de valeurs : des valeurs démocratiques (liberté, justice, égalité et paix) ; des valeurs interculturelles (pluralisme, tolérance, ouverture aux autres et responsabilité) ; des valeurs d'ouverture sur le monde (solidarité, coopération et engagement)* (Céici, 1995 cité par Micheline Labelle & Xavier Dionne, 2011 : 25.)

Ce schéma brûle tout aussi de vitalité dans les performances de Fifen Ousseni chez qui, « *la démarche intermédiaire* » nourrit « *une esthétique particulière et exceptionnelle caractérisée par la pratique de la déconstruction (...)* » (Moungande, 2018). Le Performeur et critique sémio-ethnoscénologue de formation utilise dans sa démarche l'esthétique du conte, du collage et du body-painting pour aborder à sa façon la problématique qui nous intéresse dans cette étude.

Présentées respectivement le 20 mai 2017 à la place de fête de Koutaba et le 19 mai 2018 au centre commercial de la même ville, les performances *Vivre ensemble* et *Tous unis* examinent la crise anglophone. Face à la flambée des violences, la seconde qui se veut le

prolongement de la première met l'accent sur l'unité nationale, en réitérant la mise en garde faite dans le premier quant aux vertus du vivre ensemble. Ces deux performances sont d'une écriture spectaculaire complexe. Le performeur y est doté d'un pouvoir que lui confère la parole sacrée. Cette sacralité est renforcée par la transformation du corps, lequel corps est dès lors perçu comme transcendantal. Cela rend sa sémiotisation plus intéressante. Le corps du performeur montre qu'il est à la fois objet et support de création. En tant qu'objet, ce corps performatise le discours de paix, de cohésion et de l'unité. Et en tant que support, il permet la conscientisation à travers les messages écrits, symboliques et iconiques.



**Image 3** : Performance « Tous unis », Centre commercial Taillandir-Koutaba, 19 mai 2018. Performeurs : Fifen Ousseni, Nzou Barga Alias Grimo et Tchanwouo Corneille ; Crédit Photo : ArtCult Ndiyamgne.

Ainsi, l'utilisation du body-painting et du collage, loin de renforcer simplement la performativité du corps, relayent le discours performatif en donnant lieu à la réflexion (Cf. images 2 et 3). Fifen parle de la « *juxtaposition des fragments de langages scéniques* » (Fifen,

2019 : 14). Ces matrices se greffent aux objets symboliques pour doter le performeur d'un pouvoir d'épuration, de pacification/bénédiction de la société et de réconciliation des peuples désunies. En effet, l'arbre de paix et le chasse-mouche qu'il tient par ailleurs, et qui sacralisent l'acte performatif ici, sont reconnus de tous les Camerounais comme étant respectivement symbole de paix et de pouvoir. Comme quoi, leur mise en commun exprime l'idée de tout « pouvoir » (Système gouvernant) requérant la paix pour assurer le bien-être des citoyens et l'équilibre social. C'est ce que réitère le performeur dans « Tous unis » : « *Un pays ne peut pas se développer avec la violence. (...) Avez-vous déjà vu un pays qui se développe dans la guerre ? Avez-vous déjà vu un seul peuple qui se développe dans les crises ?* » (Performeur ancêtre). La mise en commun de tous ces signes perceptibles sur le corps (image 2), et ce en accord avec le discours performatif, participe de l'appel à la fédération des énergies autour des idéaux chers à la nation. Le peuple est appelé à œuvrer en synergie avec le politique pour la préservation de la paix et le renforcement de l'unité nationale.

Sur le plan iconique, l'image 3 est un signe qui met en relief un Cameroun émietté dont les parties anglophones baignent dans le sang. Par cette métaphore visuelle, le corps du performeur vise à choquer la sensibilité des regardants, à les absorber et à les placer en lieu et place des anglophones. La finalité est de susciter la compassion, la solidarité des peuples francophones et anglophones et de faire jaillir le rejet de la violence (Fifen, 2019 : 16.).

En somme, Fifen Oussen, de par son esthétique syncrétique de body-painting et de collage, use des référents culturels et/ou des « socioculturelles » propres aux sociétés secrètes des aires culturelles du Cameroun afin de construire un métadiscours sur la crise anglophone. Ainsi, parvient-il à présenter l'unité, la paix, la cohésion et l'équilibre social ainsi que l'intégrité du territoire national comme des valeurs sacrées à préserver.

## CONCLUSION

Le multiculturalisme camerounais est porteur d'une pléthore d'effets pervers qui attisent les crises socio-politiques conduisant au regain de tensions interethniques. Les réseaux sociaux sont aujourd'hui le lieu par excellence du déferlement des violences verbales haineuses

qui en sont l'un des corollaires; les acteurs étant très souvent regroupés suivant leur appartenance communautaro-linguiste et/ou idéologico-politique. L'échec du multiculturalisme comme outil de construction de l'unité nationale, du fait de son instrumentalisation par les politiques, impose l'approche interculturelle comme voie de recours. Et dans cette perspective, il devient indispensable et urgent de souligner l'apport des arts du spectacle dans le dialogue des cultures et dans le chantier de la construction de l'unité nationale du Cameroun.

Soumises aux lois interculturelles, les créations artistiques qui militent pour l'unité, la paix et la cohésion sociale au Cameroun offrent une véritable pédagogie du « vivre ensemble » inspirée des cultures communautaires qui les fécondent. Il s'agit ici d'un « *vivre ensemble dans l'égale dignité* »<sup>129</sup> et le partage équitable des ressources du pays : ce que les Camerounais de l'arrière-pays appellent le « manger ensemble » ; ce sang qui manquerait au corps anémique « vivre ensemble ». En effet, cette pédagogie qu'offrent les créations artistiques est la résultante de l'imbrication des formes disparates d'incarnation de l'imaginaire. Elle impose aux esprits créateurs l'interartialité et/ou l'interartistique comme voie d'exploration d'un monde nouveau. C'est ce que capitalisent les artistes (Performeurs, humoristes, cinéastes, plasticiens, etc.), se servant des « socioculturèmes » depuis un certain temps, pour proposer des tableaux et des figures d'une République camerounaise unie dans sa diversité. Les schémas de création examinés dans ce travail renouent avec la philosophie des arts appliqués dont l'essence est l'engagement. Ces créations artistiques en contexte de crise ont vocation à dessiner l'idéal sociétal dans les consciences afin que les uns et les autres puissent les matérialiser dans leurs rapports du quotidien. En capitalisant par exemple sur le mariage interethnique et les déplacements internes volontaires voire involontaires, l'on aboutira à une nouvelle société où « être et agir ensemble » repose sur une interculturelité du *melting-pot* à la fois biologique et culturel (Demorgon : 2000). Ceci renforcera la solidarité nationale et permettra ainsi de bâtir l'identité nationale de manière syncrétique.

---

<sup>129</sup> L'expression est du Conseil de L'Europe, « *Livre blanc sur le dialogue interculturel. Vivre ensemble dans l'égale dignité.* », 2008, P.4. ; citée dans *Les fondements théoriques de l'interculturalisme. Rapport présenté à la Direction de la gestion de la diversité et de l'intégration sociale, Ministère de l'immigration et des Communautés culturelles Québec, septembre 2011, pp. 5-6.*

## Bibliographie

- Abwa D. (2010), *Cameroun, Histoire d'un nationalisme, 1884-1961*, Yaoundé, Clé.
- Bahoken J.C. & Atangana E. (1975), *La politique culturelle en République unie du Cameroun*, Paris, Presses de l'Unesco.
- Boal A. (1998), *Théâtre de l'opprimé*, Paris, La Découverte.
- Lévi-Strauss C. (2001), *Race et histoire* (1952), Paris, Abin Michel/éditions Unesco.
- Conseil de L'Europe. (2008), « *Livre blanc sur le dialogue interculturel. Vivre ensemble dans l'égalité* », « SER ».
- Demorgon J. (2000), *L'interculturalisation du monde*, Paris, Anthropos.
- Clanet C. (1993), *Introduction aux approches interculturelles et en sciences humaines*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail.
- Fifen O. (2019), « Des performances rituelles aux créations dramatiques contemporaines : mises en scène du « vivre ensemble » au Cameroun », in Tchamba J. R. (dir.), *Art-Multiculturalisme-Culture de la tolérance : La quête de la transcendance identitaire dans les productions artistiques et culturelles camerounaises*, Paris, Editions Universitaires Européennes, p.115-130.
- Fistetti F. (2008), *Théories du multiculturalisme. Un parcours entre philosophie et sciences sociales*, Paris, La Découverte.
- Fofié J. R. (2018), « Les formes du théâtre appliqué au Cameroun », in Fofié J. R. (dir.), *Formes et représentations théâtrales au Cameroun*, Yaoundé, L'Harmattan.
- Kenfo j. T. (2018), « Les mirages de l'unité nationale au Cameroun, Comment dépasser les frontières ethniques et linguistiques ? », *Note d'analyses sociopolitiques*, n°2, Montréal, CARPADD.
- Labelle M. et Dinne X. (2011), *Les fondements théoriques de l'interculturalisme*, Raort présenté à la Direction de la gestion de la diversité et de l'intégration sociale, Ministère de l'immigration et des communautés culturelles, Gouvernement du Québec.
- L'international Crisis Group. (2017), *Cameroun : la crise anglophone à la croisée des chemins, Rapport Afrique n°250*.
- Mfewou A. & Fenkam F. (2019), *Neh Manouere 1904-2017. Crise anglophone : un regret ! « Les révélations anthumes de ma vieille mémoire de patriote »*, Collections Historiques du monde contemporain, Yaoundé, Édi-CAD.
- Micheline L. & Xavier D. (2011), *Les fondements théoriques de l'interculturalisme. Rapport présenté à la Direction de la gestion de la*

*diversité et de l'intégration sociale*, Ministère de l'immigration et des Communautés culturelles Québec.

Moungande I. A. & Fifen O. (2016), « Spectacle vivant et patrimoine culturel au Cameroun : fiche ethnocénologique de quelques performances rituelles », in Elouga M., *Comprendre les productions culturelles africaines*, Paris : Editions Universitaires Européennes, p. 196-209.

Moungande I. A. (2019), « Intermédialités dans les arts du spectacle vivant au Cameroun », in *African Humanities Review*, vol N°5, pp142-156.

Tchinda K. J. (2018), « Les mirages de l'unité nationale au Cameroun, Comment dépasser les frontières ethniques et linguistiques ? », Note d'analyses Sociopolitiques, n°02, CARPADD, Montréal. URL : <https://www.carpadd.com/publications/note-danalyses-sociopo/>

# **La contribution des radios communautaires dans le processus de construction du vivre-ensemble au Cameroun : L'expérience de la Radio Communautaire de Bafoussam II (RC-BAFII)**

**FOKOU NAGOLOUM Céline**

Chercheure - *Centre de Recherche pour l'Émergence des Territoires Locaux (CRETEL)*

**TAGNE Troie Thierry**

*Chargé de Recherche, Centre National d'Éducation, Centre de Recherche pour l'Émergence des Territoires Locaux (CRETEL)*

## **Résumé**

Le Cameroun, aujourd'hui, fait face à des dynamiques à la fois sociales, culturelles, économiques et politiques qui ont pour effet la mise à rudes épreuves les efforts consentis dans le domaine de la paix et de l'intégration nationale. Pour pallier à cet état de choses, qui si rien n'est fait pourrait entraîner des conséquences irréversibles pour le pays tout entier, les pouvoirs publics et leurs partenaires au développement ont mis en œuvre un certain nombre de mécanismes incitatifs tant sur le plan national que local pour renforcer le vivre-ensemble. L'on compte entre autres instruments mobilisés à l'échelon local, les radios communautaires (RC). Ces dernières connaissent depuis peu, une augmentation plus ou moins conséquente et ce, aux côtés des radios « classiques ». Dans ce chapelet d'instruments de gouvernance des territoires, la question de la contribution des RC se pose de manière particulière. Cet article vise à mettre en lumière la dynamique de construction d'un vivre-ensemble réel et durable par la radio communautaire. À travers une analyse, non seulement empirique, mais aussi théorique suivant les grilles de l'analyse stratégique et constructiviste, fort est de constater que la contribution de la RC-BAFII au-delà des contraintes, se situe au niveau de l'encadrement des populations d'une part et au niveau de la mise en concert des groupes socioculturels d'autre part.

**Mots clés :** Radio communautaire, gouvernance territoriale, instrument d'action publique, vivre-ensemble, décentralisation.

### ***Abstract***

*Cameroon today is facing social, cultural, economic and political dynamics which are straining the efforts made in the field of peace and national integration. To cross over this situation, which if nothing is done could lead to irreversible consequences for the entire country, the public authorities and their development partners have implemented a number of incentive mechanisms both nationally and locally to strengthen living together. Among other instruments mobilized at the local level, there are community radios (CR). The latter have recently experienced a more or less substantial increase, alongside "classic" radios. In this string of territorial governance tools, the question of the contribution of CR arises in a particular way. This article aims to shed light on the dynamics of building a real and sustainable coexistence through community radio. Through an analysis, not only empirical, but also theoretical according to the grids of the strategic and constructivist analysis, it is clear that the contribution of the RC-BAF II beyond the constraints, is at the level of management populations on the one hand and at the level of bringing together socio-cultural groups on the other.*

### ***Keywords***

*Community radio, territorial governance, governance tools, living together, decentralization*

## **INTRODUCTION**

La radio communautaire est un instrument de communication de la communauté locale pour son propre développement. Elle dépend dans ce sens directement des communautés au sein desquelles elle émet. Dans le contexte de la radio communautaire en effet, le terme communauté désigne un groupe de personnes ou une collectivité

partageant des caractéristiques et/ou des intérêts communs. Mais comment appréhender la radio communautaire dans le contexte camerounais? En l'absence d'une définition claire et unanime de la « radio communautaire », nous nous baserons sur une approche conceptuelle construite à partir des points de vue des acteurs de terrain à l'instar du chargé de la communication de la commune, des techniciens en charge de la mise en place de la radio, et des animateur de la dite station. Ainsi et au regard des synthèses faites, la radio communautaire, désigne une radio à but non lucratif. Autrement dit, elle n'a pas pour objectif de générer des profits ou réaliser des bénéfices.

La radio communautaire est plutôt un moyen de communication au service de la communauté dans sa généralité. Cela ne signifie cependant pas qu'elle ne peut pas générer des revenus supérieurs à ses charges. Elle se caractérise également par la participation des membres de la communauté aux activités des structures de gestion et de contrôle. Au-delà de cet aspect lié à la participation, la radio communautaire se distingue d'autres types de radios par d'autres caractères, tous liés à l'implication des communautés. La radio communautaire existe donc pour servir les intérêts de la communauté et partant contribuer à solidifier le lien social. Pour cela les communautés doivent avoir accès à la radio, c'est-à-dire entendre les émissions, accéder à la station librement, participer à la production d'émissions et être dans les instances de décisions et de contrôle. La radio communautaire en ce sens doit être orientée vers le développement de la communauté et ainsi contribuer au renforcement des capacités des membres de la communauté entière. La radio communautaire doit promouvoir les différents modes d'expressions culturelles spécifiques. Elle doit être guidée par les besoins de la communauté (la paix, la sécurité, l'accès à l'information...) et non par des intérêts commerciaux. Toute la communauté à l'instar des femmes, des jeunes, des personnes vivant avec un handicap, doit bénéficier des services de la radio. Cela n'empêche pas à la radio de faire des bénéfices, mais ceux-ci doivent être réinvestis dans la radio et la gestion doit être communautaire (Thomas-Paul Banze et al. 2012 :3). Trois caractéristiques fondamentales peuvent alors être mobilisées à l'effet de distinguer les radios communautaires des autres types de radios. Elles sont liées aux trois secteurs de la radio, à savoir notamment, la radio publique qui désigne un service de radio formé par un organisme de droit public

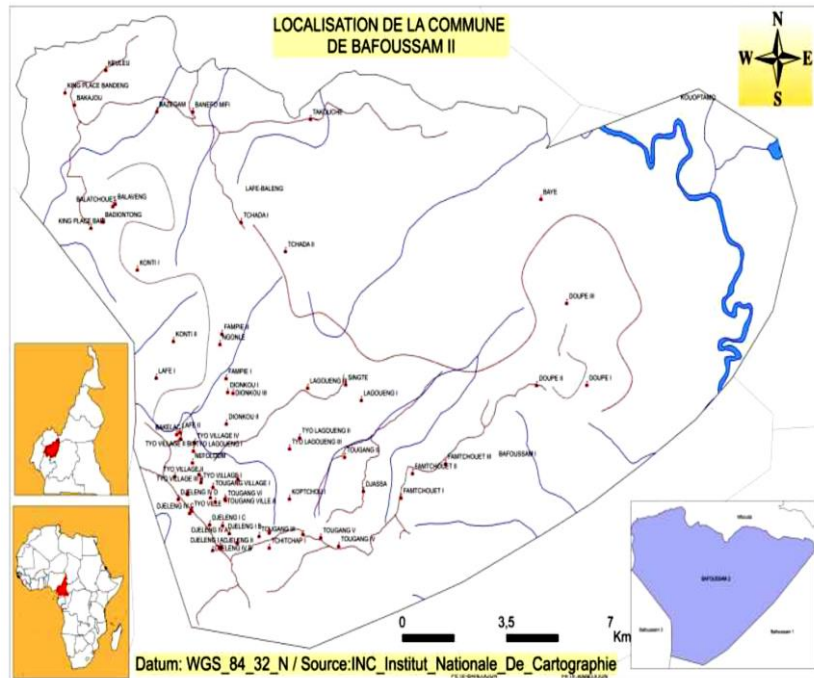
financé par l'État et de la propriété publique. Ce qui signifie qu'elle est sous le contrôle du Gouvernement, la radio privée commerciale qui désigne pour sa part un service privé dont l'objectif est de réaliser des bénéfices et qui est contrôlé par des groupes commerciaux indépendants ou des individus du secteur, la radio communautaire qui désigne une entité à but non lucratif contrôlée par une communauté ou une association précise qui en est le propriétaire. Ces éléments de distinction sont extrêmement importants pour une station de radio associative qui se veut un instrument de construction du vivre-ensemble. Construire le vivre-ensemble : voilà un chantier d'envergure nationale, mais dont les fondations devraient partir du « bas ». Le « bas », expression empruntée à Jean François Bayart (2010 : 9), désigne dans cet article, la sphère locale, c'est-à-dire les collectivités territoriales décentralisées que sont les communes. Si le terme vivre-ensemble semble flou et difficile à appréhender, il faut reconnaître qu'il fait couler autant d'encre que de salive et ce, à la faveur de l'élection présidentielle de 2018. Élection à l'occasion de laquelle, les clivages ethniques ont refait surface de manière spectaculaire dans les réseaux sociaux numériques (Facebook) et dans un certain nombre de médias. La question relative au vivre-ensemble fait partie depuis lors de l'actualité au Cameroun. En réalité, la problématique sur le vivre-ensemble<sup>130</sup> revêt une importance capitale dans les relations quotidiennes des citoyens. En effet, la métropolisation et l'urbanisation croissante, associées à la mobilité des populations créent un environnement où les villes doivent composer avec des nouvelles situations qui posent les défis de la cohésion sociale, de la diversité culturelle et de l'aménagement urbain, et qui interpellent au premier rang les collectivités locales dont la mission au terme de la loi est d'améliorer le cadre et les conditions de vie de ses habitants (code général des collectivités territoriales décentralisées, article 147). Le vivre-ensemble s'appréhende comme « une cohabitation harmonieuse entre individus ou entre communautés » (larousse.fr, 2020). C'est un concept qui exprime les liens pacifiques, de bonne entente qu'entretiennent des personnes des peuples ou des ethnies avec d'autres dans leur espace de vie ou leur territoire. Les grands thèmes et/ou principes du vivre-ensemble sont la diversité culturelle, l'inclusion

---

<sup>130</sup>L'origine du concept vient d'une citation de Martin Luther King « Nous devons apprendre à vivre ensemble comme des frères, sinon, nous allons mourir tous ensemble comme des idiots », sermon fait le 31 mars 1968 à national cathedral Washington.

sociale, l'économie sociale et solidaire, les alternatives, l'entrepreneuriat collectif, le réseautage, les dynamiques territoriales, la valorisation des potentiels endogènes... (CUB, 2017 :5). Lorsque l'on évoque le « vivre-ensemble », un certain nombre d'objectifs et de résultats sont attendus, à savoir, entre autres, de favoriser le sentiment d'appartenance pour tous, promouvoir la diversité, le bien-être et la sécurité pour tous, favoriser l'inclusion sociale et économique, développer des pratiques innovantes et durables qui favorisent tant l'inclusion sociale qu'économique. Il s'agit également d'améliorer la qualité de vie, la diversité culturelle, la sécurité, la culture, l'environnement, l'emploi et la bonne gouvernance publique, mieux gérer la diversité, l'égalité, et l'inclusion économique et sociale des concitoyens. Dans cette perspective, l'on peut bien se demander quelle peut être la contribution des radios communautaires pour réaliser de tels objectifs? L'expérience de la radio communautaire de la commune d'arrondissement de Bafoussam II (RC-BAF II) servira de point d'encrage pour répondre à cette interrogation. Autrement dit, cette réflexion vise à mettre en exergue la contribution de la RC-BAF II dans le processus de construction du vivre-ensemble. Pour ce faire, il convient de suivre les recommandations de Norbert Elias suivant lesquelles « pour bien comprendre un instrument de domination, il faut connaître l'espace dans lequel cette domination doit s'exercer et les paramètres qui le détermine » (Norbert Elias, 2004 : 13).

Photo 1 Carte de localisation de la Commune d'Arrondissement de Bafoussam II



Source: 1 Plan Communal de Développement /CABAF II, 2015, p54.

Ainsi, la Commune d'Arrondissement de Bafoussam II (CABAF II) est une Collectivité Territoriale Décentralisée de la Région de l'Ouest-Cameroun et située plus précisément dans le Département de la Mifi. Elle est limitée à l'Est par la Commune de Foumbot (Département du Noun), à l'Ouest par la Commune d'Arrondissement de Bafoussam III, au Nord par la Commune de Mbouda (Département des Bamboutos) et au Sud par la Commune d'Arrondissement de Bafoussam I. Créée le 25 novembre 1993 sous l'appellation de Commune Rurale de Lafe Baleng, son fonctionnement est effectif après les élections municipales de janvier 1996. En 2007, elle devient Commune d'Arrondissement de Bafoussam II, à la suite du Décret N°2007/117 du 24 avril 2007. Cette municipalité compte environ 121 000 habitants répartis en trois principaux groupements (Baleng, Bapi, Bandeng) ayant chacun à leur tête un Chef Supérieur de 2<sup>e</sup> degré. Au-delà de ces groupements, il faut dire que la Commune de Bafoussam II est une entité cosmopolite, car ici en effet, l'on rencontre tous, ou du

moins, les grands groupes ethniques du triangle national. Sa superficie est de 230 km<sup>2</sup> dont 10% représentent le périmètre urbain et 90% revenant à zone la rurale<sup>131</sup>. Il est à noter que le territoire de cette commune est segmenté en micros entités dénommées Unités de Planification Participative, (23 au total), créées en 2006 et au sein desquelles se trouvent des plateformes plus ou moins représentatives d'acteurs clés dont le but principal est de faciliter le dialogue autour des grands enjeux de développement. Si la RC-BAF II, au regard des données collectées et des analyses menées, apparaît comme un instrument de gouvernance catalyseur du vivre-ensemble à Bafoussam II (I), il faut cependant reconnaître qu'elle est fragilisée par un certain nombre de facteurs auxquels des mesures correctives sont appliquées (II).

### **1. De la contribution à l'encadrement à la mise en concert des groupes socio-culturels**

La radio communautaire de Bafoussam 2 à travers ses activités contribue d'une part à la l'encadrement et à l'entretien des groupes socioculturels (A) et d'autre part à la mise en concert de ces derniers (B). Toute chose qui impacte de manière significative sur le système de gouvernance de la commune (C).

#### **1.1. La contribution à l'encadrement et l'entretien des groupes socio-culturels**

Le territoire de la commune d'arrondissement de Bafoussam II est organisé à la faveur des programmes PNDP 1<sup>132</sup> (2006-2010), du PAGL-BAF II<sup>133</sup> (2012-2015) en de micros entités territoriales plus

---

<sup>131</sup> Voir Plan communal de développement de la commune d'arrondissement de Bafoussam II pour d'amples information sur les données sociodémographiques

<sup>132</sup> Le PNDP 1 est le fruit de la phase 1 du partenariat entre les communes camerounaises et le Programme National de Développement Participatif (PNDP), structure d'accompagnement technique et financière logée au sein du Ministère de l'Économie et de la Planification du Territoire (MINEPAT)

<sup>133</sup> Le PAGL-BAF II (Projet d'Appui à la Gouvernance Locale dans la Commune d'Arrondissement de Bafoussam II) est le fruit du partenariat entre la Commune d'arrondissement de Bafoussam II et l'Union Européenne pour l'amélioration de la gouvernance locale par le renforcement du dialogue entre les acteurs clés du territoire de ladite commune

connues sur le nom d'Unité de Planification Participative (UPP)<sup>134</sup>. Il en existe environ 73 à ce jour. Dans chacune de ces UPP se trouve une espèce de dispositif participatif au nom de comité de concertation. La composition des comités de concertation est assez hétérogène. Elle est en effet représentative des différentes couches de populations habitant dans l'UPP considérée. On n'y trouvera par exemple les représentants des jeunes, des femmes, des personnes vivant avec un handicap, les élus locaux... Ces dispositifs obéissent tant dans leur formation, leur gestion que leur extinction à la loi de 90 sur la liberté d'association au Cameroun. C'est notamment suivant cette législation que les comités de concertation sont des regroupements apolitiques et à but non lucratif (article 1 des statuts des comités de concertation). Ils ont pour rôle essentiel de contribuer à la mobilisation des populations de leur UPP à l'effet de les amener à participer de manière active au processus de développement de leur territoire. La RC-BAF II constitue un des produits du PAGL-BAF II et un instrument d'accompagnement de la mairie et des communautés comme on peut le voir à travers un des éléments justificatifs de ce projet :

La création d'une radio communautaire vise à répondre à une préoccupation qui réside dans le fait que la grande majorité des citoyens de Bafoussam II lisent très peu. Par conséquent, les médias oraux sont ceux qui ont le plus de chances de véhiculer les messages à destination de ces populations ; en milieu rural en particulier, la radio est le média le plus suivi. Cette radio communautaire aura pour première mission de diffuser les messages officiels de la Commune, de rendre compte des activités se déroulant sur le territoire de la Commune et de l'utilisation du budget, d'offrir des espaces d'échanges et de débats entre les différents acteurs de la Commune, de diffuser des messages utiles aux citoyens dans leur vie quotidienne ou leurs activités professionnelles, etc. Elle pourra ensuite amplifier petit à petit ses activités et développer de nouveaux concepts d'émission et de programmes, tels que donner la parole aux lycéens, proposer des espaces d'expression aux comités de concertation sur leurs activités, promouvoir les groupes de musique locaux, informer sur les activités économiques, culturelles, traditionnelles ou touristiques de la Région, etc. Dans un premier temps, la radio n'émettra qu'à certaines tranches horaires, selon les heures de

---

<sup>134</sup> Une UPP s'appréhende comme un village, un ensemble de villages en zone rurale ou un quartier, un ensemble de quartiers en zone urbaine pour la conduite d'un exercice de planification.

grande écoute. Autant que faire ce peu, les langues utilisées seront les langues officielles, français et anglais, et les trois langues locales (bapi, baleng et banefo). CABAF II, 2011.

*Photo 2 Siège de la RC-BAF II-CABAF 2*



**RC-BAF II**

*La radio au service du  
Développement*

*Source: 2CABAF2-RC-BAF 2*

*Source: 3-CABAF 2*

L'entretien des citoyens/auditeurs se fait sous la base d'une planification préalable. Celle-ci suit les principes de gouvernance participative. C'est en effet cette démarche qui lui donne les caractéristiques d'efficacité, d'efficacité et surtout de légitimité. Elle se matérialise par la grille de programmes. La programmation se fonde

sur l'accès et la participation communautaire. Elle reflète les intérêts et les besoins particuliers des auditeurs et auditrices au service desquels elle doit se trouver d'une part mais également, dit-elle prendre en compte les enjeux collectifs autour desquels gravite et repose la stabilité du système politique tout entier. Il s'agit notamment des enjeux d'ordre culturel, social, économique et sécuritaire. Dans le cadre spécifique de la décentralisation, la programmation d'une radio communautaire dont la mission est de contribuer au processus de renforcement du vivre-ensemble, doit contribuer à la réalisation de trois enjeux majeurs que sont la promotion de la démocratie au niveau local, de la promotion de la bonne gouvernance et du développement local. Ces trois enjeux se résument d'ailleurs dans l'énoncé de la mission attribuée aux collectivités territoriales décentralisées par le législateur. En effet, les Communes sont investies, au terme de l'article 147 du code général des collectivités territoriales décentralisées, d'une mission générale de développement local et d'amélioration du cadre et des conditions de vie de ses habitants. Pour parvenir à la réalisation de cette mission, la radio communautaire en général et la RC-BAF II en particulier se pose dès lors comme un des instruments de stratégie avec lequel il faut désormais compter.

Le rôle de la radio communautaire est d'informer, d'éduquer, de divertir, de promouvoir et revaloriser l'identité culturelle et la créativité locale. Or l'identité culturelle à Bafoussam II est loin d'être homogène. La commune d'arrondissement de Bafoussam II constitue une mosaïque culturelle où l'on retrouve la majorité des grands groupes socioculturels. C'est notamment sur la base de cette diversité qu'une unité et une intégration nationales doivent pouvoir se construire. Cette idée se trouve à la base de la création de la RC-BAF II. La RC-BAF II fait en effet partie d'une dynamique plus grande à savoir le Projet d'Appui à la Gouvernance Locale de la commune d'arrondissement de Bafoussam II (PAGL-BAF). Conçu par la mairie et cofinancé par l'Union Européenne en 2012, le PAGL-BAF II avait pour objectif d'améliorer la gouvernance locale en renforçant le dialogue entre les différents acteurs clés du territoire de la commune. Trois composantes étaient alors développées à l'effet de matérialiser cet objectif. Il s'agissait notamment du pôle animation chargé de la mise en place des comités de concertation et de leur animation (composante 1), du pôle formation chargé de la conception et l'organisation des séances de renforcement des capacités des différentes cibles du projet (composante

2) et du pôle communication entre autres chargé de la création, du suivi et de l'évaluation des activités de la radio communautaire (composante 3)<sup>135</sup>.

La création d'une radio communautaire visait alors à répondre à une préoccupation qui réside dans le fait que la grande majorité des citoyens de Bafoussam II lisent très peu comme dit plus haut (CABAF II, 2011). La RC-BAF II aura contribué au-delà de la transmission des messages, à l'encadrement et à l'entretien des groupes socio-culturels à l'instar des associations des femmes, des associations des jeunes dans la promotion de leurs activités.

### **1.2. La mise en concert des groupes socio-culturels : la RC-BAF II comme instrument de dialogue**

Dans une mise en perspective des communautés, les langues ayant cours dans le territoire de la commune ont été mises en exergue dans le cadre des émissions consacrées. L'accent a été mis pour un début sur les langues officielles, français et anglais, et les trois langues parlées dans les principales chefferies de la commune à savoir les langues des communautés Bapi, Baleng et Banefo. Cette démarche qui se veut participative aura, à terme, permis un brassage des différentes communautés vivant dans la commune. Dans la logique de construction d'un vivre-ensemble franc et durable, cette démarche a eu pour conséquence de renforcer les échanges entre des groupes socioprofessionnels le plus souvent distant et en conflits à savoir notamment les agriculteurs Baleng et les pasteurs bororos par ailleurs considérés comme minorités à Bafoussam II (PAGL-BAF II, 2015). L'organisation des rencontres intercommunautaires a été facilitée entre autres par la création d'un club des auditeurs.

---

<sup>135</sup> Voir le document de référence du PAGL-BAF II/CAB 2, 2012

*Photo 3 Club des auditeurs de la RC-BAF II après une séance de renforcement des capacités*



*Source: 4-CABAF II*

Il s'agit en réalité d'un regroupement plus ou moins disparate et plus ou moins spontané des auditeurs de la RC-BAF II. Il a vu le jour quelques temps seulement après la mise en onde de la radio. Cependant, d'un regroupement peu organisé d'individus issus des communautés et d'horizon divers, les animateurs de la radio avec l'appui des cadres du PAGL-BAF II, ont entrepris d'inscrire la dynamique dans un processus institutionnel. C'est ainsi que le club des auditeurs, groupe jusque-là informel, a été structuré et s'est vu assigné des missions formelles. Ainsi, les objectifs d'un club des auteurs tel que celui de la RC-BAF II sont essentiellement de faire de la radio communautaire un véritable média de proximité; de faciliter les contacts entre la radio et les auditeurs; de adapter les programmes de la radio aux attentes des auditeurs; d'augmenter les ressources financières et matérielles du médium et d'assurer sa durabilité (Jean-Michel Baude, 2002 :126). À côté de ces objectifs, un ensemble de missions ont été formulées. Le club des auditeurs est à ce titre appelé à être un groupe d'écoute et à ce titre, il devra:

- organiser l'écoute collective des émissions ;
- recueillir et communiquer le feed-back à la station ;
- communiquer à la station de radio les propositions pour l'amélioration de ses programmes;
- réunir les ressources financières et matérielles pour soutenir la radio communautaire dans son fonctionnement et dans la production de ses programmes;
- assister le personnel de la radio en mission dans la localité;
- collecter les correspondances des auditeurs, les avis de décès, les communiqués, les demandes de concert des auditeurs, etc., et les expédier avec les fonds requis à la radio;
- contribuer à la mobilisation des fonds nécessaires à son fonctionnement.

## **2. L'impact de la RC-BAF II sur le système de gouvernance**

La question du vivre ensemble entraîne avec elle les problématiques liées à la gouvernance en général et à la mal gouvernance en particulier. Bafoussam II, en tant qu'espace urbain cosmopolite comme nous l'avons annoncé en introduction, fait face aux défis de la gouvernance urbaine qui peuvent être résumés en trois principaux points, à savoir : la participation, la transparence dans les processus et les procédures et la redevabilité. De façon plus détaillée, ces défis rejoignent d'ailleurs celle de la communauté urbaine de Douala et se déclinent comme suite :

- La promotion de la médiation et la pacification sociale;
- L'acceptation constante de la diversité culturelle comme richesse inestimable du dynamisme économique de la ville ;
- L'inclusion sociale de toutes les couches de la société et la cohésion des activités économiques formelles et informelles ;
- La construction et l'entretien des relations de confiance humaine réciproque; une société ancrée dans la diversité où le

vivre-ensemble sera un enjeu essentiel et prioritaire capable d'être relevé collectivement;

- L'incitation à une participation effective et non plus consensuelle; en d'autres termes, l'incitation à la collaboration et non plus à la concurrence.
- L'aménagement et l'occupation rationnelle du territoire et du patrimoine urbain;
- La parfaite fusion des différentes ethnies. (CUB, 2017 : 6)

S'agissant du renforcement de la participation des communautés aux processus de développement, l'on peut noter l'implication des différentes couches d'acteurs dans les organes de gestion de la RC-BAF II non seulement, mais aussi et surtout, leurs forte implication dans les activités de développement concernant leur territoire. L'organe de gestion de la radio est en effet composé des représentants des différentes communautés habitant le territoire de la commune. Cette implication des chefs de communautés dans l'organe de gestion de la radio a un effet direct sur le niveau de participation de leurs populations dans la mise en œuvre des actions de la commune telles qu'impulsées par le PAGL-BAF II. Ainsi, la radio communautaire permet à la mairie de réaliser ses objectifs de renforcement et de pérennisation du lien social et aux communautés d'enrichir leur connaissance mutuelle à travers l'opérationnalisation d'un certain nombre de programmes interactifs de promotion de la culture locale. La RC-BAF est devenue en un peu de temps un véritable instrument innovant d'action publique (Pierre Lascoumes et Patrick Le Gales, 2004 :13). La transparence et la redevabilité dans les procédures et les processus ont été renforcées par le biais de la radio communautaire (Rapport final PAGL-BAF II, 2015). Le principe est celui de l'information des populations sur les activités de la mairie non seulement mais aussi et surtout sur les droits et devoirs des usagers entre eux et vis-à-vis des institutions. Il en est de même de la résolution de certains conflits opposant des communautés ou des groupes socioprofessionnels. Ces résultats sont en partie dus au fait que parmi les médias audiovisuels, la radio est celui qui touche le plus grand nombre d'individus (Michael Shipler, 2006 : 10).

### **3. Des contraintes à la contribution de la RC-BAF II dans la construction du vivre ensemble à la formulation des mesures palliatives**

Dans la dynamique d'accompagnement des processus de construction du dialogue territoriale et du vivre ensemble à Bafoussam II, la RC-BAF II fait face à des facteurs qui la fragilisent. Des mesures correctives ont très souvent été prises à l'effet d'atténuer l'impact de ces facteurs sur son évolution.

#### **3.1. Les facteurs fragilisant la RC-BAF II dans le processus de construction du vivre ensemble dans la Commune de Bafoussam II**

La RC-BAF II a comme beaucoup de radios communautaires (Radio Bélo à Bamenda, Radio Yemba à Dschang...) atteint un niveau de développement appréciable suivant les avis de leur promoteur et de quelques auditeurs. Cependant, cette ascension est ralentie par un certain nombre de difficultés communes à la majorité des radios communautaires de l'Afrique subsaharienne comme le note l'Agence Intergouvernementale de la Francophonie (2000). Ces difficultés il faut le reconnaître d'entrée de jeu, se situent beaucoup plus en amont. Ces facteurs ne touchent pas directement les actions liées au renforcement du lien social mais impacte sur ce dernier de manière indirecte. Il s'agit concrètement des facteurs qui limitent l'efficacité et l'efficacités de la radio. Ils portent entre autres sur l'organisation et la structuration de la radio, la finance et la qualité des ressources humaines.

S'agissant de l'organisation et la structuration, il faut noter le décalage entre les actions prévues et celles réalisées. En effet, les prévisions de l'organigramme ne reflètent pas la réalité et plusieurs raisons sont mobilisées par les acteurs pour justifier cet état de chose. Il en va de l'impératif de respecter le calendrier de la mise en œuvre du projet qui porte sur le volet radio. Cette course aveugle pour l'atteinte des résultats du PAGL-BAF II crée un dysfonctionnement au niveau de l'organisation et la structuration de la RC-BAF II. Ceci impacte sur la qualité de gestion d'une part et sur le rendement attendu par la population.

Il faut ajouter à cela les facteurs d'ordre financier. La RC-BAF II en tant que radio communautaire n'a pas pour objectif premier de produire des revenus. Ce principe à la base des radios communautaires a plombé le fonctionnement normal de la RC-BAF II. C'est ainsi qu'en peu de temps de fonctionnement, les mouvements d'humeurs relatifs aux arriérés de salaire (pour le personnel salarié) ont commencé à émerger et avec le temps s'est posé le problème lié à l'amortissement des équipements.

Un autre facteur fragilisant la RC-BAF II dans cette dynamique est l'insuffisance de formation professionnelle du personnel. La plus part des animateurs sont recrutés au sein des communautés et ne possèdent, pour la plupart aucune formation en la matière. Les critères de recrutement de ces derniers tournent autour de la maîtrise de la langue locale, l'ouverture à d'autres cultures. Il y a également les conflits de compétences entre Chef de Station et les membres des comités de développement. Une autre difficulté découle du fait que la radio étant située dans l'enceinte de la mairie n'est pas à l'abri des tentatives d'inféodation du politique qui risque d'en faire un instrument de propagande partisane.

### **3.2. les palliatifs aux difficultés de la RC-BAF II**

Le manque de renforcement des capacités des membres d'une communauté ou d'une organisation donnée peut constituer un goulot d'étranglement et fragiliser les liens entre ces derniers. Des États fragiles ont des gouvernements qui ne sont pas en mesure d'assurer une sécurité primaire pour leurs citoyens, ne peuvent pas fournir les services de base et des opportunités économiques, et ne sont pas capables d'obtenir suffisamment de légitimité pour maintenir la confiance du public en lui. C'est dans cet ordre d'idées que Derick Brinkerhoff fait état de ce que dans des États fragiles, les citoyens sont polarisés dans des groupes ethniques, religieux ou de classes sociales, entre qui il y a un passé de méfiance, de reproches et/ou de conflits violents. Il manque à la société civile la capacité de coopérer, de faire des compromis, et d'avoir confiance (entre ses différentes composantes). Quand ce manque de capacités atteint des niveaux extrêmes, les États évoluent vers des échecs, chutes, crises et conflits. Pour éviter cet échec dont parle Brinkerhoff, le comité de gestion de la RC-BAF a dû prendre des mesures correctives dont les renforcements des capacités. Le renforcement des capacités des acteurs locaux est aujourd'hui partie

intégrante des discours et des plans d'action de l'ensemble des acteurs de développement. Les bailleurs de fonds, les acteurs étatiques ou non étatiques sont unanimes quant à l'importance du renforcement des capacités pour une meilleure participation des acteurs locaux dans les efforts de réalisation des grands chantiers de développement à l'instar du vivre-ensemble. Il peut s'appréhender de plusieurs manières. Ainsi pour l'Agence de Développement social du Maroc (2013 : 3 et s.), le renforcement des capacités peut être défini comme étant l'ensemble des mesures prises et/ou des interventions programmées afin d'accroître les capacités des individus, des institutions et des systèmes, à remplir leurs rôles et leurs fonctions de manière efficace, efficiente et viable. Pour les individus, le renforcement des capacités constitue un processus de changement des mentalités, et des comportements, d'amélioration des connaissances, aptitudes et performance. Pour les institutions (publiques, privées, société civile), le renforcement des capacités constitue l'ensemble des mesures prises pour améliorer leurs performances, et pour les aider à définir des cadres organisationnels, de coordination de concertation et de convergence. Au niveau des systèmes, le renforcement des capacités consiste en la création d'un environnement propice à la mise en place de mécanismes de développement, projet/programmes dans les domaines d'intervention de l'agence (comités de concertation, club des auditeurs). Ainsi, face aux facteurs fragilisant la RC-BAF II dans le processus de construction du dialogue territorial et le renforcement du vivre-ensemble entre les différentes communautés habitant dans la commune, un certain nombre de mesures correctives ont de temps à autre été prises dans la perspective d'atténuer les effets de cette fragilité. Il en va ainsi du renforcement des capacités des différentes parties prenantes à travers l'organisation des ateliers de formation sur les thèmes en relation avec le vivre ensemble et les techniques de travail en radio. L'équipe de gestion de la radio a ainsi été formée à la recherche des partenariats stratégiques et du financement forcé du partenariat public-public et public-privé. Il en va de même pour les auditeurs regroupés au sein du club des auditeurs de la RC-BAF II. Ces derniers ont été formés aux techniques de mobilisation des populations autour des activités de promotion de la cohésion sociale et de l'acceptation des différences au sein de leurs UPP respectives. Il faut également noter les séances de renforcement des capacités des membres du club des auditeurs aux techniques de sensibilisation des populations sur l'écoute de la radio et des activités de cette dernière.

## **Conclusion**

Le phénomène des radios communautaires ou plus précisément celui de leur contribution dans les processus de développement local reste un sujet d'actualité au Cameroun. Face à la multiplication et au développement des radios privées dont l'une des caractéristiques est la recherche du gain, les pouvoirs publics semblent avoir descellés dans la formule de « radio communautaire », un levier véritable pour promouvoir la cohésion sociale. La communication apparaît dès lors comme un puissant levier de développement dont la radio est un des supports majeurs. Cette assertion rejoint d'ailleurs l'objectif global du Projet d'Appui à la Gouvernance Locale de 2012. De façon littérale, le PAGL-BAF II avait pour objectif d'améliorer la gouvernance locale en renforçant le dialogue entre les différents acteurs clés du territoire. La RC-BAF II a été mise sur pied dans l'optique de faciliter cette interaction entre acteurs d'origines diverses et variées. C'est sûrement au regard des acquis de ce processus que le Programme National de Développement Participatif a conçu et intégré en son sein un projet d'accompagnement de 15 communes ou de groupes de communes au Cameroun dans le lancement des radios communautaires. Le projet présenté au Ministre de la communication avait été suivi par l'inauguration au cours du 3<sup>e</sup> trimestre 2014, des 15 nouvelles radios communautaires sus citées. En bref, dans une société aussi diversifiée que le Cameroun, les interactions entre les différentes couches socioculturelles sont souvent sources de conflits. Seule une communication innovante peut contribuer à l'amélioration et à la cristallisation du lien social. C'est du moins ce que cet article a essayé de démontrer.

## **Bibliographie**

Agence Intergouvernementale de la Francophonie (2000), guide de gestion de la radio rurale locale, 3<sup>e</sup> édition

Baude Jean-Michel (2002), *vie collective*, Paris, Vuibert

Bayart Jean François et al. (2010) *Le politique par le bas en Afrique noire*, KARTHALA

Brinkerhoff, Derick W., “Capacity development in fragile states – Dilemmas and directions”, en ligne disponible sur le site internet : [www.Capacity.org](http://www.Capacity.org)

Cameroun, (2019) code général des collectivités territoriales décentralisées

Commune d’arrondissement de Bafoussam II (2012), Statuts des comités de concertation, (inédit)

Commune d’arrondissement de Bafoussam II (PAGL-BAF II). (2012), document de référence Projet d’Appui à la Gouvernance Locale de la commune d’arrondissement de Bafoussam II, inédit

Commune d’arrondissement de Bafoussam II (PAGL-BAF II), (2015), rapport d’évaluation final, inédit

Commune Urbaine de Douala (1997), vivre ensemble à Douala : le dynamisme de la diversité, Douala, collections Cahiers de la CUD

Lascoumes P. et Le Galès P. (2004), « l’action publique saisie par ses instruments », in Lascoumes P. et Le Galès P. (Dir), *Gouverner par les instruments*, paris, Science Po les Presses

Royaume du Maroc, Agence de Développement Social, Le renforcement des capacités des acteurs : la stratégie, PDF en ligne, accessible à partir du site internet : [fr.scribd.com](http://fr.scribd.com)

Shipler M. (2006), construire la paix : guide de la radio pour les jeunes, Brussels, Search for Common Ground, 2<sup>e</sup> ed

Thomas-Paul Banze et al. (2012), la viabilité des radios de proximité : module 2, Search for Common Ground, en ligne disponible sur le site internet : <http://www.radiopeaceafrica.org/assets/texts/pdf/2012-manual-sustain-color-en.pdf>

# **Terminologies stigmatisantes des aires “dites” culturelles : crime perpétuel contre la cohésion sociale et le vivre- ensemble ?**

**KAMPOER KAMPOER**

*Département d'Histoire  
Université de Yaoundé I*

## **RÉSUMÉ**

La présente réflexion qui jette un regard panoramique sur les terminologies stigmatisantes-fruits des aires culturelles du Cameroun, se fonde sur le postulat selon lequel depuis l'Égypte antique, les sociétés africaines, dans leur majorité, s'attribuent presque régulièrement des patronymes suprêmes au détriment des autres (Morenz, 1962 : 77). Prégnantes dans les usages langagiers, ces terminologies dévalorisantes concourent doucereusement à faire le lit de la distanciation et du rejet, alors que des évidences de consanguinité existent entre plusieurs peuples du Cameroun. Dans une démarche hypothético-déductive, le présent article se propose de critiquer ces termes péjoratifs et d'inviter à revoir le découpage des aires dites culturelles, susceptibles de saper la cohésion sociale et le vivre-ensemble. L'État en tant que garant du bien-être de tous, doit sans discrimination aucune, jouer pleinement son rôle régalien pour amoindrir ces écarts de langage et fédérer toutes les composantes humaines et culturelles de cette *Afrique en miniature*.

**Mots clés :** Ethnocentrisme, Cohésion sociale, Living-Together.

## **ABSTRACT**

*This paper which looks deep into the stigmatizing terminology from the cultural areas of Cameroon, is based on the statement according to which many Africans, starting back from Ancient Egypt, labeled themselves regularly with names of higher esteem to the detriment of others (Morenz, 1962: 77). More and more present in daily tongues, these depreciative words smoothly contribute to separate and stigmatize Cameroonians, meanwhile there are evidence of cultural*

*similarities amongst many of them. In a hypothetic and deductive approach, this paper is about to criticize these pejorative expressions, while inviting at the same time to reconsider the dissection of the so-called cultural areas, because they may weaken social cohesion and living-together. The State as the caretaker of the well-being of its citizens, should without discrimination, fully play its role, in order to lower those depreciative terms and bind together all the children of this Africa in miniature.*

**Keywords :** *Ethnocentrism, Social Cohesion, Vivre-Ensemble.*

### **Introduction**

« Ô Cameroun, berceau de “nos” ancêtres, va debout et jaloux de ta liberté... Que “tous” tes enfants du Nord au Sud, de l’Est à l’Ouest soient “tout” amour ! Te servir que ce soit leur seul but pour remplir leur devoir toujours... » Voilà quelques extraits de l’hymne national du Cameroun dont les possessifs “nos” et les canons d’unité “tous” semblent avoir été oubliés par les citoyens, alors qu’ils doivent rappeler sans cesse un fort sentiment d’appartenance sans stigmatisation aucune. Le paysage social au Cameroun paraît démontrer une distanciation entre les composantes humaines, au point de légitimer les postures de Clastres et Levi-Strauss selon lesquelles l’ethnocentrisme serait la chose du monde la mieux partagée. Cédant l’acte à la pensée, une certaine littérature ethnocide contribue de manière sournoise à faire le lit de la balkanisation du pays, avec entre autres le concours des aires “dites” culturelles. Sans exhaustivité aucune, on retrouve des expressions péjoratives et dévalorisantes telles *Anglo, Bamenda, Bami, Beti Seigneur, Gadamayo, Nkwa, Wadjo*, et lors de l’élection présidentielle d’octobre 2018, le pic de la désinvolture langagière, des terminologies nouvelles : *Sardinards Vs Tontinards, Cabris, Moutonistes, etc.*

Pour ce faire, la présente réflexion entend étudier cette littérature dévalorisante sous le prisme de probable gangrène au *living-together* entre camerounais. À cet effet, comment ces terminologies stigmatisantes contribuent-elles à saper le sentiment d’appartenance au Cameroun ? La segmentation du pays en aires géographiquement culturelles, ne concoure-t-elle pas également à la distanciation entre camerounais ? Quelle thérapie éventuelle appliquer pour amoindrir ces

écarts langagiers et renforcer le sentiment d'appartenance? Avec le concours de l'histoire et des postures théoriques du postcolonialisme et de l'afrocentricité, et dans une démarche de réinvention soi et de réécriture engagée, la présente réflexion entend revisiter cette littérature stigmatogène pour en faire, non pas un prétexte de distanciation, mais plutôt de rapprochement entre leurs cultures.

### **1. Alerte au Cameroun : ethno-tribalisme rampant**

Considéré comme la chose du monde la mieux partagée, l'ethnocentrisme (à outrance) se dissémine de manière sournoise au Cameroun. Si l'on consent que l'État occidental a été bâti à partir de la forclusion de la féodalité, en Afrique par contre, la greffe de l'État s'est opérée par la stigmatisation des regroupements ethniques et claniques (Bayart : 1996). Une stigmatisation qui aurait fécondé dans la conscience collective camerounaise, le fait de se définir préalablement comme originaire de telle région géographique et/ou de tel groupe ethnique avant d'être citoyen de l'État. Un postulat qui légitimerait les propos de Pierre Clastres et de Levi-Strauss, non sans avoir enfanté dans la foulée des terminologies irrédentistes stigmatisantes.

#### **1.1. Les Camerounais donnent-ils raison à Clastres et Levi-Strauss ?**

Le choix de ces deux auteurs s'inscrit dans l'optique de visualiser dans quelle mesure les Camerounais dans leur quotidienneté donnent-ils ou non raison à ceux-ci. Commençons par le plus ancien, à savoir Claude Levi-Strauss (1973 : 382-384) avant de chuter sur Pierre Clastres (2002 : 889). Traitant précisément de l'ethnocentrisme dans son ouvrage *Anthropologie structurale deux*, Levi-Strauss déclare :

L'attitude la plus ancienne et qui repose sans doute sur des fondements psychologiques solides puisqu'elle tend à réapparaître chez chacun de nous quand nous sommes placés dans une situation inattendue, consiste à répudier purement et simplement les formes culturelles : morales, religieuses, sociales, esthétiques, qui sont les plus éloignées de celles auxquelles nous nous identifions (...) « Habitues sauvages », « cela n'est pas de chez nous », « on ne devrait pas permettre cela », etc., sont autant de réactions grossières qui traduisent ce même frisson, cette même répulsion en présence de manière de vivre, de croire ou de penser qui nous sont étrangères (...). Ce point de vue naïf, mais profondément ancré chez la plupart des hommes, n'a pas besoin d'être discuté (...) cette attitude de pensée,

au nom de laquelle on rejette les « sauvages » (ou tous ceux qu'on choisit de considérer comme tels) hors de l'humanité englobant, sans distinction de race ou de civilisation, toutes les formes de l'espèce humaine, est d'apparition fort tardive (...).

Pierre Clastres quant à lui, dans son article intitulé « Ethnocide », souligne :

On nomme ethnocentrisme cette vocation à mesurer les différences à l'aune de sa propre culture. L'Occident serait ethnocidaire parce qu'il est ethnocentriste, parce qu'il pense et se veut la civilisation... Considérons la manière dont les sociétés primitives se nomment elles-mêmes. On s'aperçoit qu'en réalité, il n'y a pas d'autodénomination dans la mesure où, en mode récurrent, les sociétés s'attribuent presque toujours un seul et même nom : les Hommes... *Inversement, chaque société désigne systématiquement ses voisins de noms péjoratifs, méprisants, injurieux* (souligné par nous). Toute culture opère ainsi un partage de l'humanité en deux parts : elle-même, qui s'affirme comme représentation par excellence de l'humain, et les autres, qui ne participent qu'à un moindre titre à l'humanité. Le discours qui tient sur elles-mêmes les sociétés primitives, qui se trouve condensé dans les noms qu'elles se confèrent, est donc ethnocentriste de part en part : affirmation de la supériorité de son soi culturel, refus de reconnaître les autres comme des égaux. L'ethnocentrisme apparaît alors comme *la chose du monde la mieux partagée...* (souligné par nous).

Si l'on s'accorde sur le fait que les observations aux élans de mises en garde de Levi-Strauss et Clastres doivent interpeller à plus d'un titre, il convient de voir pareillement dans celles-ci un appel à la retenue et à la considération de l'autre. La cohésion sociale, garant de l'unité nationale ne saurait se réaliser si, en amont, les différentes composantes sociologiques et humaines du Cameroun ne consentent à faire taire des terminologies et expressions péjoratives, offensantes, méprisantes, et dévalorisantes tel que nous allons l'observer dans la suite.

## **1.2. Panorama de quelques terminologies péjoratives et stigmatisantes**

Certes Afrique en miniature, le Cameroun se trouve fragilisé par une littérature stigmatogène dont les gangrènes se répercutent dans les relations humaines, sapant le *Living-Together* appelé de tous ses vœux par les pouvoirs publics (Kampoer Kampoer, 2011 : 4). Pour des

mobiles quelques fois inavoués, les ethnies camerounaises se mettent à dos les unes contre les autres sur des rings langagiers pour affirmer une supériorité supposée de certaines sur d'autres supposées inférieures. Fruits des aires dites culturelles, on retrouve des terminologies *Anglo*, *Bamenda*, *Bami*, *Beti*, *Gadamayo*, *Nkwa*, *Sardinards*, *Tontinards*, *Wadjo*, etc. que nous allons passer en revue de manière panoramique.

D'emblée le terme *Anglo*, diminutif d'*Anglophone*, est le mot utilisé par certains camerounais pour désigner les compatriotes originaires de l'ancien British Cameroons, mais qui cache également une péjoration, motivant les élans de rejet de ces derniers. Dans son acception dévalorisante, il n'est pas très éloigné de celui de *Bamenda* ou de *Mboutoukou* (ou *Mboutman*), comme pour désigner une personne dont l'unique statut serait réservé aux tâches serviles, notamment dans les plantations des camerounais de l'ancien Cameroun oriental. Des terminologies à la limite injurieuses qui concourent dans une certaine mesure à déposer les sillons de la crise dite anglophone dont le déclenchement officiel date d'octobre 2016 par les revendications corporatistes des compatriotes de cette aire géographique (Kampoer Kampoer, 2019 : 325).

*Bami*, diminutif de *Bamiléké*, est une autre terminologie stigmatisante à l'endroit des compatriotes originaires de l'aire culturelle dite des Grassfields. Dans les faits, il s'agirait d'une espèce d'affront entre les natifs de l'Ouest-Cameroun contre ceux du reste du territoire, à qui on reprocherait un certain dynamisme, légitimant les propos de l'Officier français Jean Lambertson, qui y voyait un caillou bien gênant (Deltombe et al., 2012 : 18).

*Beti Seigneur* rejoint la posture d'ethnocentrisme fort évoqué par Clastres, faisant état d'une supériorité supposée des compatriotes de l'aire culturelle dite Fang-Beti-Bulu ou encore Ekang (Abolo Biwole, 2015 : 149). Fondé sur la langue, *Beti* pluriel, *Nti* singulier, renvoie à la noblesse, la seigneurie, la grandeur, vraisemblablement par opposition aux esclaves (Tsala Tsala, 1985 : 99). Comme pour dire que les Fang-Beti-Bulu seraient seigneurs par opposition aux non-seigneurs, entraînant dans la foulée un sentiment de démarquage eu égard les non-Beti.

*Gadamayo* pour sa part, est une expression stigmatisante en langue ffulde utilisée dans l'aire culturelle dite Soudano-Sahélienne afin de désigner tous les compatriotes « originaires de l'autre côté de la rive du Moungo », à savoir ceux originaires de la partie méridionale du Cameroun. Ils sont également appelés *Waila'en* pour désigner les Sudistes, fécondant en retour les termes *Wadjo* ou *Wadjax*, *Garagaras*, *Haoussas*, *Moutons*, pour qualifier les originaires du Cameroun septentrional.

*Nkwa* en revanche, est une terminologie dont font globalement usage les compatriotes de l'Ouest-Cameroun (Bamiléké) pour désigner en retour principalement les compatriotes des autres aires culturelles ; Sawa et Ekgang en l'occurrence. Une éventuelle contre-réaction à la stigmatisation du Bamiléké dynamique ? Très probablement.

En dernier recours dans cette énumération, mentionnons les expressions apparues lors des élections présidentielles d'octobre 2018 au Cameroun. On entendit ça et là des termes du genre *Sardinards* comme pour désigner les supporters du parti au pouvoir, à savoir le Rassemblement Démocratique du Peuple Camerounais (RDPC) opposés aux *Tontinards*, supporters déclarés du candidat du Mouvement pour la Renaissance du Cameroun (MRC).

Une telle littérature stigmatisante prise dans son ensemble, non seulement donnerait raison à Clastres et Levi-Strauss, mais aussi creuserait davantage le fossé entre les communautés camerounaises supposées vivre en relative harmonie. Nation en formation, l'ethno-tribalisme risquerait de détruire complètement le pays si ces postures irrédentistes et/ou ethnocidaires perdurent (Njoh-Mouelle, 2015 : 183). Ce comportement tribaliste relève au préalable d'une équation personnelle avant de prendre par après des proportions plus larges, alors que les particularismes expressifs et langagiers doivent être muselés au nom de l'unité nationale (Saïbou, 2012 : 10). Une unité difficilement obtenue par les pères-fondateurs du pays, dont les colons contribuèrent plutôt à attiser les sillons des clivages avec le concours du *Divide and Rule*.

## **2. Archéologie des clivages ethnocidaires au Cameroun**

Les racines des particularismes ethniques sont à rechercher dans le fait colonial qui contribua de manière significative à poser les jalons

par leur politique de la distanciation et pérennisée par le découpage en différentes aires dites culturelles perceptibles jusqu'à lors.

### **2.1. Au commencement était le *Divide et Impera***

L'histoire rappelle qu'une formule émerge comme le fondement des pratiques des colons européens en Afrique, à savoir pour réussir sa colonisation, il fallait diviser les Africains pour mieux régner sur eux. Plus connue sous la tristement célèbre *Divide et Impera*, ou *Divide and Rule*, cette maxime consentie et adoptée lors de la conférence coloniale de Berlin (1884-1885), qui posa les fondements de la division et du partage de l'Afrique entre les puissances européennes, fut utilisée systématiquement par les colonisateurs sur leurs sites de déploiement (Abwa, 2019 : 385). Dans ce sillage, le Cameroun qui pourtant n'était pas formellement une colonie, mais respectivement un *Schutzgebiet* (protectorat), un territoire sous mandat de la Société des Nations (SDN) et un territoire sous tutelle de l'Organisation des Nations Unies (ONU), n'échappa pas à ce préalable. Il subit également cette triste formule malgré son statut international.

Pour mémoire, le gouvernement wilhelmien est la première puissance occidentale à faire du Kamerun un territoire sous sa protection (protectorat) à partir de la signature du traité germano-duala du 12 juillet 1884 avec les Souverains de *Cameroons*, que viendra entériner deux jours après le Consul général allemand, émissaire du Kaiser Guillaume II, en la personne du Dr. Gustav Natchigal (Nyada, 2015 : 222). Le protectorat fut assuré pendant 32 ans par l'Allemagne jusqu'au déclenchement de la première guerre mondiale, soldée par la défaite des Allemands et leur départ du Kamerun pour céder la place aux puissances alliées vainqueurs de la guerre, à savoir la France et la Grande Bretagne. Le 04 mars 1916, ces deux puissances sous l'entremise des Généraux Charles Macpherson Dobell côté britannique et Joseph Aymerich côté français, se partagèrent le Kamerun et exercèrent d'abord un condominium franco-britannique. La France obtint les 4/5 du territoire, tandis que la Grande Bretagne les 1/5 et procédèrent à l'administration de leurs terroirs respectifs, non sans avoir émietté les populations placées sous leur mandat entériné par la SDN créée en 1919.

Fabrication coloniale, de nouveaux découpages dits administratifs apparurent pour mieux asseoir le contrôle des populations afin de les assujettir ; découpages assortis de terminologies nouvelles au rang desquelles le terme générique de « Bamiléké ». Bamiléké qui serait en réalité une déformation très probable du mot *M'beleke* dont faisaient usage les Allemands pour désigner le pays des « producteurs de maïs et d'arachides », opposés aux Bangwa qui étaient des « producteurs d'huile de palme » (Weladji, 1982 : 224). Jusqu'à l'avènement de la colonisation, ils ne s'identifiaient pas en tant que Bamiléké, mais d'une souche commune aux Tikar que l'administration coloniale divisa (Fanso, 1989 : 40). Les populations de l'Ouest-Cameroun se virent ainsi rassemblées dans le district de Dschang, alors que les autres dans les districts de Bare, Buéa, Douala, Jabassi, Johan-Albrechtshole, Ossindingue, Victoria ; dans les stations militaires de Adamawa, Bamenda, Woleu-Ntem, que les Allemands laissèrent à leur départ (Abwa, 2019 : 388).

Les Français qui héritèrent des Allemands pour ce qui est de l'ex-Cameroun oriental, excellèrent dans la même logique du fait colonial du *Divide and Rule*, en donnant un identifiant multiple à ces découpages territoriaux. Dans cet émiettement, toutes les populations de l'Ouest furent mélangés à d'autres en 1916 dans une circonscription administrative appelée dorénavant Bare-Fumban-Nkongsamba avec pour chef lieu Fumban. De même, les autres camerounais furent groupés dans les unités administratives de Kribi-Lolodorf-Campo, Edéa-Eséka, Douala-Yabassi, Mora-Garoua, Banyo-Ngaoundéré, etc. (Abwa, 2019 : 388).

Par conséquent, la partition des Grassfields a fécondé de multiples entités ethniques, plusieurs chefferies et de nombreux villages pour vraisemblablement se tenir en respect les uns des autres. Les Dschang par exemple, furent séparés des Bangwa et des Mundani. L'Empire Bali Nyonga, dont les ramifications atteignaient pourtant dans le passé les encablures de Mbouda et de Dschang, fut aussi divisé et émietter. Les Bamun furent séparés de leurs royaumes-frères de Nso, Bambilang et de Babungo (Nfi, 2019 : 234). Pareil pour les Bawaje qui furent séparés de leurs terres de pâturages de Santa à Bamenda, tandis que les Nso perdirent également de vastes terres que le nouveau découpage colonial plaça désormais sous le sultanat Bamun (Fanso, 1982).

Au regard de l'argumentaire qui précède, la partition de 1916, notamment dans la région géographique des Grassfields, donna naissance à certaines barrières artificielles entre plusieurs communautés qui pourtant furent unies de par leurs origines ancestrales, valeurs traditionnelles, coutumes, institutions et pratiques culturelles (Saha et Kouesso, 2017 : 20). L'occupant français réussit à faire des ethnies camerounaises des repoussoirs et fit ainsi le lit des sources d'affrontements ultérieurs, dont la littérature péjorative et pernicieuse se fait malheureusement le porte-étendard.

Au commencement était donc l'ethnie ? Non. Au commencement était le *Divide and Rule* dont l'archéologie révèle que le fait colonial fut le principal architecte. En effet, l'invasion subie par les Camerounais respectivement par les Allemands, Français et Britanniques, tous moulés à l'école césarienne du *Divide and Rule*, ne pouvait que contribuer à supplanter les cultures locales en les émiettant (Kange Ewane, 1985 : 77). Un émiettement des cultures en de micro-entités facilement manipulables dont les avatars se manifestent tant dans les écarts de langages, qu'avec le concours d'autres découpages, à savoir les « grandes aires culturelles ».

## **2.2. Et bienvenue les aires « dites » culturelles !**

Cocktail de cultures et de peuples, le Cameroun présente quatre grandes aires (géographiques ?) culturelles que sont les Soudano-Sahéliens, Sawa, Fang-Beti-Bulu ou Ekang et Grassfields. De son mieux, l'État a voulu procéder à une cristallisation du sentiment du *living-together* dans une entité unique où vivraient les ressortissants de ces quatre grandes aires (Bios, 2019 : 220). C'est dans ce sillage qu'il a procédé à cette répartition des grands groupes (au détriment des petits ?) selon une segmentation à la fois culturelle, mais vraisemblablement géographique aussi.

Dans cet élan, la première grande aire culturelle, à savoir Soudano-Sahélien, englobe les compatriotes originaires de la partie septentrionale du pays, c'est-à-dire celle comprise entre l'Adamaoua et l'Extrême-Nord, plus connu politiquement comme le Grand Nord. Secundo, la grande aire culturelle dite Sawa quant à elle, rassemble en son sein les populations côtières retrouvées dans les régions géographiques du Littoral, une partie du Sud et du Sud-Ouest. Tertio,

les Fang-Beti-Bulu (Ekang) pour leur part, constituent la troisième grande aire culturelle dont les populations sont majoritairement issues des régions géographiques du Centre, du Sud et de l'Est, appréhendés également sous le terme *Pahouins*. La quatrième grande aire culturelle est celle qui rassemble la géographie des Grassfields, à savoir les régions administratives de l'Ouest et du Nord-Ouest constituées des peuples dits Bamiléké (Tagou, 2017 : 121).

À quel préalable obéirait ce découpage en aires culturelles? Serait-ce à une éventuelle démarcation entre ceux considérés d'une aire lambda sans affinité apparente avec une autre ? Découpage politique, administratif ou géographique, à quoi se fonder pour le considérer tel quel ? N'existe-t-il pas ou n'a-t-il pas existé bien des brassages entre ces populations que les grandes aires viennent aujourd'hui démarquer ? Ne faut-il pas voir dans ce découpage d'autres germes de l'éloignement entre Camerounais?

En effet, si la cohésion sociale est appréhendée dans une certaine mesure sous le prisme de la relative harmonie entre les peuples à partir d'un socle et d'une conscience identitaire solides, le découpage en grandes aires culturelles pose problème. Celui-ci peut apparaître comme un rassemblement arbitraire des peuples en grands groupes distincts (comme pour les différencier), alors qu'ils portent en eux dans certains cas des origines communes, fort longtemps avant la colonisation (Abwa, 2015 : 199).

L'histoire des migrations des groupes qui peuplent aujourd'hui le Cameroun révèle que plusieurs d'entre eux sont en réalité la résultante de nombreux brassages et mélanges dus à des mouvements migratoires de plus ou moins grande amplitude qui s'étalèrent sur une longue période avant leur fixation définitive par la colonisation. Le groupe Bamiléké-Tikar par exemple, est le fruit d'un métissage entre les Tikar et quelques autres tribus autochtones rencontrées dans les plaines adjacentes au rebord Sud du plateau de l'Adamaoua (Kamga, 2015 : 126). Mais aujourd'hui, ce nouveau découpage les départage en deux grandes aires dites culturelles que sont, les Soudano-Sahéliens et les Grassfields, alors qu'ils présentent des pratiques culturelles identiques.

Pareil pour le groupe Pahouin constitué des Beti-Bulu-Fang ou encore Ekang, qui serait un peuple de transition entre les Bantu et les Soudanais, au regard de leur histoire migratoire et quelques pratiques culturelles. On les retrouve justement en provenance de l'Adamaoua, essaimant la forêt équatoriale lors de la traversée de la Sanaga, de l'Est et du Sud et pour d'autres, débouchant finalement en région kribienne, officiellement giron de la grande aire culturelle Sawa (Abolo Biwole, 2015 : 35). Qu'en est-il des Bassa et d'autres groupes aux ramifications éparses qui transcendent la géographie officielle des aires « dites » culturelles ? L'auteur de la présente réflexion est originaire de la région kribienne et du groupe ethnique Kwasio, constitué des Mabi et Ngúmba, dont les premiers sont intégrés dans la grande aire culturelle Sawa, tandis que les seconds sont greffés à la grande aire culturelle Ekang, alors qu'ils ont une souche culturelle et originelle commune (Kampoer Kampoer, 2010 : 104).

Pour ce faire, le découpage du Cameroun en grandes aires dites culturelles contribue doucereusement à la démarcation entre les peuples. En effet, il existe une importante connivence entre les peuples du point de vue de leurs origines, pratiques et usages quotidiens. Dans une étude, le Professeur Paul Abouna, présente à partir de quelques données ethnographiques (onomastique, expression numérale, vocabulaire, interdépendance ethnique), une mise en évidence de la co-culturalité et de la consanguinité des ethnies camerounaises, en vue d'un meilleur vivre-ensemble (2019 : 121-131). Procéder donc à une autre délimitation géographico-culturelle, en proclamant certaines aires par opposition aux autres, contribuerait davantage à faire de l'État, un État patrimonial ou un État ethnique qui n'est pas celui censé transcender tous les particularismes pour le bien commun (Ki-Zerbo, 2013 : 8).

### **3. Quelle(s) thérapie(s) pour la cohésion sociale et le *living-together* ?**

La préservation de l'héritage des pères-fondateurs sous le prisme de la consolidation de l'unité nationale, reste l'une des priorités des gouvernants du Cameroun. Unité nationale, cohésion sociale, *living-together*, sont des terminologies qui reviennent régulièrement dans les discours mais vraisemblablement sans grand impact dans les *habitus* quotidiens. L'atteinte de l'idéal de cohésion sociale et de *living-*

*together*, se veut un construit régulier dans les schèmes mentaux et les usages sous le garant de l'État dans son rôle régalien, dont la plupart de ses populations présentent plusieurs affinités culturelles.

### **3.1. Altérité et homogénéité culturelle des Camerounais : un atout à préserver**

La consolidation de la cohésion sociale et du *living-together* entre tous les Camerounais, sans distinction de provenance et/ou d'appartenance peut se réaliser avec le concours des éléments d'altérité et d'homogénéité à rechercher dans les traditions et cultures. Nous l'avons vu en amont, l'histoire de plusieurs camerounais révèle une antériorité plus ou moins commune, notamment le plateau de l'Adamaoua où celles-ci connurent de nombreux mélanges donnant naissance à des métissages pluriels (Nyamndi, 1988 : 3). C'est ce qui explique des connivences remarquables entre certaines communautés que les grandes aires culturelles ont malheureusement divisé alors qu'elles présentent une histoire commune (Kampoer Kampoer, 2021 : 228).

Dans la région géographique des Grassfields précisément, l'abondance des pratiques culturelles avant le *diktat* de la colonisation, présente de nombreuses similitudes dont la plupart réclame des patronymes communs et un ancêtre identique. Pour ce faire, les royaumes Bafoussam, Bafut, Baleng, Bagam, Bambili, Bambui, Bamoun, Bangu, Bum, Dschang, Kom, Mbouda, Ndop, Nkwen, Noni, Nso, Oku, etc., se réclament d'être tous des descendants Tikar (Nkwi et Warnier : 1982). À la recherche des terres arables, ils se seraient disséminés à travers les Grassfields en devenant plus ou moins autonomes, non sans avoir conservé leurs pratiques culturelles identiques qui les liaient (Epale, 1985 : 15).

Nombreuses cultures camerounaises, à première vue sans rapports les unes avec les autres, sont pourtant unies avec le concours de l'onomastique, entendez la science qui étudie les noms propres. S'il faille jeter un regard rétrospectif sur les ethnonymes, plusieurs présentent une base orthographique commune. Sans exhaustivité aucune, on pourra évoquer à la lumière de la réflexion du Professeur Abouna (2019 : 121-131), les Fang et les Pongo ; les premiers dont la géographie ethnique situe dans la région du Sud dans l'aire dite Beti-

Bulu-Fang (Ekan), alors que les seconds, à savoir les Pongo sont renvoyés dans la grande aire Sawa du Littoral. Pareil pour les Esse localisés au Sud chez les Bulu, tandis que les Esselé le sont au Centre chez les Eton et les Esséré chez les Bafia du Centre (Mbassa Souta, 2011). Pareille similitude orthographique ethnonymique chez les Mbouda (Bamiléké) d'avec les Mbouira (Eton) ; Pamom (Eton) et Bamoum (Tikar) ; Yambassa du Mbam et Bassa du Nyong-et-Kélé ou de la Sanaga Maritime. Cette homonymie ethnonymique témoigne d'une probable consanguinité entre ces peuples.

Les toponymes quant à eux, entendus comme les noms des lieux, ne sont pas en reste dans l'éventail de consanguinité culturelle entre Camerounais. On l'observe chez les toponymes des localités de Yokadouma, Zoétélé et Santchou, situés respectivement dans les régions administratives de l'Est en pays Mvong-Mong, au Sud chez les Fong et à l'Ouest chez les Mbo. Yokadouma originellement viendrait de l'expression *Zock a douma* qui signifie littéralement en langue locale « l'éléphant ne tombe jamais ». Dans la langue fong, *Zoétélé* signifie « l'éléphant debout », tandis que Santchou serait une déformation en langue mbo de *Sannzo*, dont le correspondant en français serait « le père de l'éléphant ». On constate donc que les trois cultures, pourtant séparées par la géographie administrativo-culturelle des aires, présentent un socle toponymique identique (Abouna, 2019 : 123).

Dans le sillage de ce qui précède, les Bassa présentent l'anthroponymie (étude des noms de personnes) *Sundjock* qui signifie littéralement « le visage d'éléphant », témoigne de l'homogénéité culturelle avec plusieurs peuples du Cameroun, dont la prégnance de l'éléphant est évidente. Plusieurs de ces anthroponymes transcendent les frontières factices des grandes aires « dites » culturelles, notamment les vocables *Zoa* que l'on retrouve aussi bien chez les Ekan que chez les Massa ; *Ndi, Tabi, Ebe, Abouna, Atanga(na)* présents pareillement tant chez les Ekan que chez les Bafut, Bakweri, Bakossi, Bayangué ; *Kum* chez les Kom et les Duala ; *Manga* autant chez les Ekan, que les Duala et Bayangue (Abouna, 2019 : 123).

Pour des besoins de démonstration de cette homogénéité culturelle, les vocabulaires ne sont pas en reste. On peut ainsi souligner les mots « maison, enfant, homme » qui se disent sensiblement de la même manière, à peine modulée en Beti comme en Bamiléké, à savoir

« *Nda, Mon, Mot* » en Beti, et « *Nda, Mo* (ton haut), *Mo* (ton bas) » en Bamiléké. Pareil, les Mbo disent *Moo*, les Kwasio *Mur* et les Duala *Moto*, pour désigner *l'Homme* (Ekwala, 2016 : 20). Autant de similitudes ne sauraient fonctionner par pur hasard sans qu'il n'y ait eu en amont un lien culturel et historique entre ces peuples, témoignant d'une évidente altérité et homogénéité culturelle entre Camerounais. Laquelle pourrait donc faire taire la littérature irrévérencielle, péjorative, dévalorisante, qui rendrait énormément service à la cohésion sociale et au *living-together*, sous l'œil très vigilant de l'État, sans favoritisme ou traitement préférentiel aucun.

### **3.2. Pour une prépondérance de l'État régalien sans favoritisme**

Garant du bien-être des populations placées sous son magistère, l'État détient entre ses mains le destin de celles-ci dont il est censé assurer un minimum d'aisance. Dans un contexte de mondialisation et d'ouverture, le *living-together* est devenu un phénomène indispensable et un impératif susceptible de faciliter la cohésion des peuples aux identités éparses autour des valeurs et idéaux partagés. C'est ce préalable qui féconde la cohésion sociale entre les différentes communautés qui consentent à vivre-ensemble, en relative harmonie sans affronts majeurs à l'endroit des uns et des autres. Elle requiert la construction permanente d'une citoyenneté intégrée avec un fort sentiment d'appartenance parmi les différentes communautés d'horizons épars, par l'entremise de la régulation et la réconciliation des différences, tout en tenant compte de leurs saines aspirations (Ndi, 2019 : 259).

Construction permanente, la Nation a un grand rôle à jouer pour amoindrir les écarts (langagiers pour le cas d'espèce) et autres postures stigmatisantes ethnocidaires. C'est-à-dire travailler sans relâche au façonnement d'une mentalité d'appartenance à l'échelle nationale, en combattant systématiquement les irrédentismes et en répudiant les particularismes qui sapent la cohésion sociale et le *living-together* pour l'intérêt supérieur de la Nation (Menguele, 2019 : 208). L'État devrait ainsi faire usage des moyens qui sont les siens afin de fusionner toutes les variables culturelles de l'ensemble des composantes sociologiques et humaines qui font du Cameroun cette *Afrique en miniature*. Il devrait se rassurer par des mécanismes atypiques à mettre sur pieds, que toutes

les communautés s'acceptent, se côtoient, se respectent, se fréquentent mutuellement sans ascendant majeur de l'une sur l'autre et qu'elles bénéficient des mêmes opportunités.

De tels préalables définis par l'État, à savoir garantir dans un environnement sain, affranchi de tous miasmes ethnocidaires et/ou irrédentistes, le plein essor de chacune de ses entités populaires, contribueraient significativement à la promotion de la cohésion sociale et du *living-together*. L'ostracisme reste une option suicidaire pour un État comme le Cameroun car la grandeur de chaque pays se mesure à sa capacité à résorber les écarts et à fondre toutes ses sensibilités dans une seule et même entité dont le cœur bat à l'unisson, à savoir l'État-Nation (Tchatchoua, 2012 : 11).

Dans un contexte comme celui du Cameroun, l'État devrait s'employer à gommer de manière récurrente les différences frappantes, à minorer tous les clivages ethno-identitaires, irrédentistes et stigmatisants au nom de l'idéal de construction de l'unité nationale. Au-delà des écarts langagiers ethnocidaires sporadiques, la diversité culturelle est une richesse à préserver et non à diviser. L'État devrait utiliser cette diversité culturelle comme un atout conciliateur et fédérateur de tous ses enfants, en promouvant une reconnaissance équitable de toutes les cultures dans l'espace public (Doytcheva, 2005 : 15). L'État du Cameroun a la contrainte morale de relever tous les écueils des irrédentismes, du séparatisme, du sectarisme, du favoritisme et pour le cas de la présente étude, de la littérature stigmatisante afin de défendre les valeurs fondées sur l'histoire (Ebogo, 2019 : 186).

Au lieu de s'étriquer les uns les autres sur des rings de la stigmatisation et du rejet des alter-égos, les Camerounais gagneraient à se considérer préalablement comme membres d'un État et non d'un quelconque groupuscule ethnique. Et l'État pour sa part, devrait appliquer scrupuleusement les termes de la constitution camerounaise qui recommandent de préserver et protéger les droits des minorités, car il est établi dans l'histoire que bon nombre de crises naissent du non-respect de ces droits (Abwa, 2019 : 391). Le Cameroun depuis la fixité de ses frontières internationales par le gouvernement du Reich, reste un et indivisible, et entend le demeurer en minorant davantage des postures et écarts langagiers ethnocidaires.

## Conclusion

Le crime perpétuel dénoncé dans la présente réflexion, est celui d'une littérature irrédentiste ethnocidaire stigmatogène dont font malheureusement usage certains camerounais, aussi bien dans l'espace public que privé. Dans une telle atmosphère, construire une véritable identité nationale, socle de la cohésion sociale et du *living-together*, devient une gageure avec autant de miasmes, replis et postures identitaires dévalorisantes. Cette littérature ethno-tribaliste contribuera à tirer le Cameroun vers les abîmes, car l'ethnie en soi est bonne à normer, former, produire, divertir et penser, mais guère bonne à gouverner, encore moins à occuper politiquement l'espace public (Abouna, 2011 : 11).

Les Camerounais portent en eux des stigmates d'une consanguinité et d'une homogénéité culturelles que la colonisation n'a su estomper, et que le découpage administrativo-culturel en aires, ne saurait également atténuer. Aussi, en ultime recours serait-il indiqué d'interpeller les Camerounais par les interrogations ci-après, de concert avec la posture théorique afrocentriste qui exige une réécriture et une réinvention de soi (Asante, 2003). Ceci dans l'optique de réveiller un fort sentiment d'appartenance qui doit conduire tous les Camerounais, sans distinction de provenance, vers les cimes auxquelles est destiné leur pays.

Pour ce faire,

- Assis sur d'importants trésors culturels et artistiques, les Camerounais ont-ils besoin de recourir à des affrontements verbaux stigmatisants pour élaborer leur émergence ? *We don't think so !*

- Doivent-ils laisser les clivages ethniques et les replis identitaires envahir l'espace public commun ? *We don't think so !*

- Faut-il voir dans la diversité ethnique du Cameroun, non pas un corpus d'expériences millénaires à combiner, mais plutôt une source de rivalités à entretenir ? *We don't think so !*

- Veulent-ils faire de l'État du Cameroun, un futile gibier agonisant dont les ethnies et autres écarts langagiers se partagent la carcasse ? *We don't think so !*

- Ont-ils besoin de laisser les terminologies irrédentistes, dévalorisantes et stéréotypées ethnocidaires exceller, alors qu'ils disposent d'un opulent patrimoine artistique et culturel à pérenniser ?  
*We don't think so !*

*We don't think so ! We don't think so ! We don't think so !*

### **Bibliographie**

Abolo Biwole E. (2015), *Les Bulu du Cameroun, entre tradition et modernité*, Yaoundé, Afrédit.

Abouna P. (2011), *Le pouvoir de l'Ethnie. Introduction à l'ethnocratie*, Yaoundé, L'Harmattan.

Abwa D. (2015), *Ni Anglophones, ni Francophones au Cameroun : Tous des Camerounais !! Essai d'analyse historique en hommage au regretté Pr. M. Z. NJEUMA*, Yaoundé, Le Kilimandjaro.

Abwa D. (2019), « Camerounais : il faut fumer « le calumet de paix » pour ne pas donner raison à Jean Lambertson », in D. Abwa (dir.), *Bilinguisme, Multiculturalisme et Vivre-ensemble. Une réflexion des universitaires camerounais*, Yaoundé, Proximité, p. 385-392.

Asante M. K. (2003), *L'Afrocentricité*, traduit de l'anglais par Ama Mazama, Paris, Menaibuc.

Bayart J. F. (dir.) (1996), *La greffe de l'État. Les trajectoires du politique*, Paris, Karthala.

Bios N. C. (2019), « L'identité nationale camerounaise, otage du « fait colonial » ? », in D. Abwa (dir.), *Bilinguisme, Multiculturalisme et Vivre-ensemble. Une réflexion des universitaires camerounais*, Yaoundé, Proximité, p. 213-229.

Clastres P. (2002), « Ethnocide », in *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 8, Paris, p. 880-890.

Deltombe T., Domergue M. et Tatsitsa J. (2012), *KAMERUN ! Une guerre cachée aux origines de la Françafrique 1948-1971*, Yaoundé, Ifrikiya.

Doytcheva M. (2005), *Le Multiculturalisme*, Collection Repères, Paris, La Découverte.

Ebogo F. (2019), « Être camerounais aujourd'hui : dynamique de reconstruction d'une identité citoyenne en situation de pluralisme politique », in D. Abwa (dir.), *Bilinguisme, Multiculturalisme et Vivre-ensemble. Une réflexion des universitaires camerounais*, Yaoundé, Proximité, p. 171-187.

Ekwala Ebelè (2016), *Contes et proverbes de la plaine côtière du Cameroun. Miango na Biala ba Minia ma M'bamba mwa Sawa ña Kamerun*, édition bilingue douala-français, Paris, L'Harmattan.

Epale S. J. (1985), *Plantations and Development in Western Cameroon, 1885-1975*, New York, Vantage Press.

Fanso V.G. (1982), « Trans-frontier Relations and Resistance to Cameroon-Nigeria Colonial Boundaries 1916-1945 », Doctorat d'État Thesis in History, University of Yaounde.

Fanso V.G. (1989), *Cameroon History for Secondary Schools and Colleged*, London, Macmillan.

Kamga L. (2015), *Dos kirdi ventre bantou : les sources de l'exception culturelle Bamiléké et Tikar*, Yaoundé, Afrédit.

Kampoer Kampoer (2010), « Approche postcoloniale de la musique camerounaise : le cas du Bidéeh », *Studi Emigrazione, International Journal of Migrations Studies*, Rivista trimestrale del Centro Studi Emigrazione Roma (CSER), Vol XLVIII, N°177, January-March, p. 103-116.

Kampoer Kampoer (2011), « Les bruits de « listes » dans la capitale : résultante de la malsaine politique de l'équilibre régional au Cameroun », *Cameroon Journal on Democracy and Human Rights*, vol 5, n°2, December, p. 97-109.

Kampoer Kampoer (2019), « Irrédentismes identitaires ponctuels : premiers jalons inhibiteurs du *Living-Together* multiculturel au Kamerun ? », in D. Abwa (dir.), *Bilinguisme, Multiculturalisme et Vivre-ensemble. Une réflexion des universitaires camerounais*, Yaoundé, Proximité, p. 321-340.

Kampoer Kampoer (dir.) (2021), *Mémoires locales du Kamerun, cent ans après la Première guerre mondiale*, Yaoundé, Lupeppo.

Kange Ewane F. (1985), « The Historic dimension of Cultural Identity ? », in Ministry of Information and Culture, *The Cultural Identity of Cameroon*, Yaoundé, ABC, p. 71-79.

Ki-Zerbo J. (2013), *À quand l'Afrique ? Entretien avec René Holenstein*, Lausanne, Éditions d'en bas.

Levi-Strauss C. (1973), *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon.

Mbassa Souta M. (2011), *Au cœur des us et coutumes du peuple Bafia*, Paris, L'Harmattan.

Menguele A. (2019), « L'odyssée de la nation camerounaise : la trajectoire historique du "vivre ensemble" et ses marges d'instrumentalisation politique », in D. Abwa (dir.), *Bilinguisme, Multiculturalisme et Vivre-ensemble. Une réflexion des universitaires camerounais*, Yaoundé, Proximité, p. 189-211.

Morenz S. (1962), *La religion égyptienne*, traduit de l'allemand par Lionel Jospin, Paris, Payot.

Ndi G. (2019), « Cohésion National in Cameroon », in D. Abwa (dir.), *Bilinguisme, Multiculturalisme et Vivre-ensemble. Une réflexion des universitaires camerounais*, Yaoundé, Proximité, p. 243-260.

Nfi J. (2019), « Colonial and Post Colonial Migrations and le Vivre Ensemble in the Cameroon Grassfields », in D. Abwa (dir.), *Bilinguisme, Multiculturalisme et Vivre-ensemble. Une réflexion des universitaires camerounais*, Yaoundé, Proximité, p. 231-241.

Njoh-Mouelle E. (2015), *Le philosophe et le numérique (2004-2014). 10 ans d'interactivité sur la toile*, Yaoundé, Proximité.

Nkwi P. et Warnier J-P. (1982), *Elements for the History of the Western Grassfields*, Yaoundé, University of Yaounde.

Nyada G. (2015), *Le Kamerun en Allemagne. Les germano-camerounais de 1884 à 1945. Affiliation à l'élite, révisionnisme colonial et mémoire*, Yaoundé, Ifrikiya.

Nyamndi N. (1998), *The Bali-Chamba of Cameroon. A Political History*, Paris, CAPE.

Saha Z. et Kouesso J-R. (dir.) (2017), *Les Grassfields du Cameroun. Des fondements culturels au développement humain*, Yaoundé, CERDOTOLA.

Saïbou I. (2012), *Ethnicité, frontières et stabilité aux confins du Cameroun, du Nigeria et du Tchad*, Yaoundé, L'Harmattan.

Tagou C. (2017), *Démocratie rotative. Transcendance et transformation politique des identités ethno-régionales dans l'État-Nation du 21<sup>ème</sup> siècle*, Yaoundé, Presses des Universités Protestantes d'Afrique/Schabel.

Tchatchoua T. (2012), *Les Bamiléké au Cameroun. Ostracisme et sous-développement*, Paris, L'Harmattan.

Tsala Tsala T. (1985), *Mille et un proverbes beti ou la société beti à travers ses proverbes*, Collection "Langues et Cultures Africaines", Paris, CNRS-ORSTOM, SELAF.

Weladji C. (1982), « The Cameroon-Nigeria Border 1914 and After », *ABBIA. Cameroon Cultural Review*, n°38-39, p. 224.

# **Identity Crisis in the Bamenda Grassland of Cameroon: Oku in the *Nsaw* Native Authority and Bui Division 1922-1992**

**NDIFON Humfrey NSAKEMEI**  
*Ministry of Scientific Research and  
Innovation, CNE, Cameroon.*

**NFI Joseph LON**  
*University of Bamenda,  
School of Commence and Technology*

## **Abstract**

This paper examines the distinctive identity of the Oku people within the heterogeneous *Nsaw* Native Authority administrative unit created in 1922. The administrative unit is today called Bui division and might have erroneously been considered as a homogeneous entity with the Nso' as the only ethnic group. It also analyses the causes, manifestation and consequences of the identity crises that came up within this administrative unit following political representation and administrative reorganization. For the purposes of effective governance, the British in 1922 under the policy of indirect rule identified what they believed to be homogenous identity groups as Native Authority Units in Southern Cameroons during the Mandate and Trusteeship periods. Nso joined Oku' and Noni to form the *Nsaw* Native Authority unit which later became *Nsaw* division in 1966 and Bui division in 1968 after Cameroon's independence and reunification. Consequently, most people mistake the polity for a homogenous identity group. We used the qualitative research approach because the study was carried out in its natural setting where data collection method involved observation techniques and in-depth interviews. Using oral sources, primary archival material and documented literature, and by adopting the chronological and analytical approaches, the data collection was interpreted and inductively analyzed. The study reveals that the *Nsaw* Native Authority unit today Bui division was composed of three identity groups; Nso, Oku and Noni communities with the

dominant group being the Nso community. The paper argues that the erroneous consideration of this polity for a homogenous entity by the colonial and local administrations in administration organization, council and parliamentary representation created serious identity crisis.

**Key Words:** Bamenda, Crisis, Grassfields, Indirect Rule, Nsaw, Oku, Identity.

### **Résumé**

*Cet article examine l'identité distinctive du peuple Oku au sein de l'unité administrative hétérogène de la Nsaw Native Authority créée en 1922. L'unité administrative est aujourd'hui appelée Département de Bui et pourrait avoir été considérée à tort comme une entité homogène avec les Nso' comme seul groupe ethnique. Il analyse également les causes, les manifestations et les conséquences des crises identitaires survenues au sein de cette unité administrative suite à la représentation politique et à la réorganisation administrative. Aux fins d'une gouvernance efficace, les Britanniques, en 1922, dans le cadre de la politique d'Administration Indirecte, ont identifié ce qu'ils croyaient être des groupes identitaires homogènes en tant qu'unités administratives autochtones dans le Cameroun britannique pendant les périodes de mandat et de tutelle. Nso a rejoint Oku et Noni pour former l'unité d'autorité indigène de Nsaw, qui est devenue plus tard le Département de Nsaw en 1966 et le Département de Bui en 1968 après l'indépendance et la réunification du Cameroun. Par conséquent, la plupart des gens confondent l'entité politique avec un groupe identitaire homogène. Nous avons utilisé l'approche de recherche qualitative car l'étude a été menée dans son cadre naturel où la méthode de collecte des données a impliqué des techniques d'observation et des entretiens approfondis. En utilisant des sources orales, des documents d'archives primaires et de la littérature documentée, et en adoptant des approches chronologiques et analytiques, la collecte de données a été interprétée et analysée de manière inductive. L'étude révèle que l'unité de l'autorité autochtone de Nsaw, Aujourd'hui le Département de Bui, était composée de trois groupes identitaires : les communautés Nso, Oku et Noni, le groupe dominant étant la communauté Nso. L'article soutient que la considération erronée de ce régime politique pour une entité homogène par les administrations coloniales et locales dans l'organisation de*

*l'administration, le conseil et la représentation parlementaire a créé une grave crise d'identité.*

**Mots clés :** *Bamenda, Crise, Grassfields, Administration indirecte, Nsaw, Oku, Identité.*

## **Introduction**

Cameroon is a country with diverse ethnicities brought together by the Germans in the last quarter of the 19<sup>th</sup> Century. The consequence was that conflicting peoples and cultures were put side by side in search of peace, welfare, identity and political representation especially after independence and reunification in 1961. After World War One in 1916, Cameroon was partitioned between Britain and France. This partition was approved by the League of Nations in 1920 and in 1922, Britain officially took control of British Southern Cameroons as a Mandate B territory of the League. As a result, the British introduced the colonial policy of Indirect Rule in this part of the territory. Under this policy, the British colonial administration identified what they believed to have been homogenous ethnic or identity groups as Native Authority Units (NA) during the Mandate and Trusteeship periods (1922-1961) for the purposes of effective governance<sup>136</sup> as stated by BATEY (2015).

The *Nsaw* Kingdom became one of the areas identified by the British as a Native Authority unit. This Kingdom was made up of three distinct identity groups. The Nso *Fondom*, the fraternal and closely allied autonomous *Fondom* of Oku with a different but allied language, the fraternal *Fondom* of Mbiame, the refuge *Fondom* of Nseh which joined the Kingdom in exchange for protection against Bani, Wiya and Fulani raids. We equally had the *Fondom* of Nkar, an integral part of a much larger polity of the Nso' *Fondom* conquered alongside the smaller Chiefdoms and *Fondoms* of Ndzeen, Ndzerem, Kiluun, Djottin, Dom, Mbinon, Lassin, Nkor and Din<sup>137</sup> BONFEN (1996). These conquered *Fondoms* of the *Nsaw*' Kingdom recognizing the paramountcy of the *Fon* of Nso', remained in their original sites, retained their hereditary

---

<sup>136</sup> Batey G.E (2015), *Effective Modern History For Colleges*, Fifth edition, Bamenda, NAB Ventures, p. 97

<sup>137</sup> Bonfen Chem-Langhee, (1996) "The transfer of Power and Authority in Nto Nkar", in Chem-Langhee and Fanso (eds), *Nso' and its Neighbors, Massachusetts*, Amherst. College, p.310.

dynasties and were allowed autonomy or the management of their local affairs except in the matters of war and capital punishment<sup>138</sup>. These *Fondoms* and *Chiefdoms* as the case may be, had highly centralized polities with well-organized political institutions with the palace at the central place of authority with the *Fon* at the head<sup>139</sup>.

When the Germans arrived the Nso land by 1904, they discovered this powerful and flourishing “*Nsaw Kingdom*” or the “*Old Nsaw State*” as it was traditionally called in the Eastern part of the Western Grasslands of Cameroon. These colonial administrators; rather than destroy, chose to preserve and exploit the political and cultural institutions of this people for their own ends as a means of penetrating the area. This explains why the British by 1922 under indirect rule colonial administration bundled these heterogeneous polity with three identity groups and governed it as a homogenous polity called the *Nsaw Native Authority (NNA)*<sup>140</sup>. This colonial administration in this area gave the impression that it was a homogenous entity with a single identity group.

After the 11<sup>th</sup> of February 1961 plebiscite in British Southern Cameroons and reunification with La Republic du Cameroun, the local administration renamed the NNA, *Nsaw* division and later Bui Division in 1966, 1968 respectively in course of administration reforms. Consequently, the composite or heterogeneous nature of this area laid the foundation for identity crisis between the three ethnic communities especially with the advent of party politics of council and parliamentary representations. It exposed the complexity and importance of identity groups in democratic politics. This identity crisis hindered the smooth functioning of government action, party politics in this division and equally destroyed the quest and consolidation of unity and living together in this division. The identity crisis was only reduced by 1992 with the creation of autonomous councils and new sub divisions by presidential decree N° 92/207 of 5<sup>th</sup> October 1992 code N° E26/05<sup>141</sup> making Oku, Noni, and Mbven (Nkum/Mbiame) sub divisions which

---

<sup>138</sup> *Ibid*, p.312.

<sup>139</sup> Ngoh V.J (1996), *History of Cameroon since 1800*, Limbe, Pressbook, p.7.

<sup>140</sup> Lantum D.N (2010) , *Vincent Thomas Lainjo 1910-2010: A Luminary, A Politician, A Stateman*, Kumbo, Nso' History Society Publication, p.9.

<sup>141</sup> Oku Sub-Divisional Office Library

recognized or respected to some extent the different ethnic identity groups that made up this division.

This research presents the results of an investigation and attempts an answer to the following questions. Who were the people of the *Nsaw* Kingdom or Old *Nsaw* State today Bui division? How were they administered before the creation of the NNA? How did the creation of the NNA lead to an identity crisis? What were the consequences? What measures were taken by the Cameroon administration to resolve the crisis? In answering these questions, the authors investigated the causes of identity crisis that emerged as a result of identity groups during political representation and administrative organization starting from the *Nsaw* Native Authority to Bui division. It presents how public policies provoked this identity crisis, its manifestation, consequences and the measures taken by the administration to resolve the crisis. Thus the paper focuses on the place of identity groups on political representation, the struggle for power, domination and autonomy between the ethnic groups that make up this division.

### **Origin and Evolution of the Identity Crisis**

The area traditional called the Old Nso' State or *Nsaw* Kingdom during the pre-colonial and colonial eras, which has been since 1968 coterminous with the administrative division of Bui, is the area of study. These people are said to have been one of the Tikar groups that migrated from North Cameroon and settled in the Western Grasslands of Cameroon. These migrations were in successions. Tikar tradition holds that their dynastic ethnic forefathers originated in the North around Tibati, Banyo, Ndobu, Kimi, Rifem and Kankim<sup>142</sup> and migrated down South because of the advancing Saharan desert, population pressure, search for new lands, Fulani raids, famine and dynastic squabbles. Some scholars such as FANSO<sup>143</sup> (1989) and KOLOSS<sup>144</sup> (2000) opine

---

<sup>142</sup> W. Jean Pierre and N. N. Paul, (1996) "The History of the peopling of Western Cameroon and the Genesis of its landscapes", in Chem-Langhëë and Fanzo (eds), *Nso' and its Neighbors*, Massachusetts, Amherst. College, p.1.

<sup>143</sup> Verkijika. G. Fanzo, (1989) *Cameroon History for Secondary Schools and Colleges*, Volume I, from pre-colonial times to 19th century, London, Macmillan, pp34-35.

<sup>144</sup> Koloss H.J, (2000) *World-View and Society in Oku* (Cameroon), Berlin, Dietrich Reimer verlag, p.14.

that these movements could not be dated with any certainty but were likely to have begun sometime around the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> century that is 300 years ago. In course of the migration, they split into several Kingdoms and *Fondoms* that were usually head by a son of a *Fon*. These Kingdoms, *Fondoms* and Chiefdoms as the case may be, settled and established highly centralized polities with well-organized political institutions. The palace became central place of authority with the *Fon* or *Fou* at the head.<sup>145</sup>

In this light, the Nso' and Oku people trace their origin, migrated and settlement from *Rifem* present day *Bankim* as one united family with *Nchare Yen* and *Mfoombam* the founders of the *Bamum* and *Mbam Fondoms*<sup>146</sup>. They later split as a result of a succession dispute. This split caused the Nso' and their Oku brothers to migrate down south in which they finally settled at *Mbo-Nso*, *Tavisa* and *Kovvifem*. Thus Oral tradition holds that one of the families, the Mbele, which became the royal family in Oku, migrated from *Tikari* with the Nso' people as a family all belonging to the *Kovvifem* dynasty<sup>147</sup>. So it was the split between the two brothers at *Kovvifem* due to succession dispute that led to the emergence of the Oku *Fondom* by the wandering hunting *Tatah*. The rest of the family groups each in Oku have a legend which narrates their adventure and migratory histories before each came to settle preeminently where they are now in the Oku *Fondom*. The Noni people trace the origin of their many groups to some princes from *Tikari* who split and migrated in several groups and settled in their different areas. D. S. Maimo<sup>148</sup> holds that the first Noni settlers originated from the family of the *Njokuns* in the *Wukari Division* *Benue* province of Northern Nigeria and moved down South to settle in this area.

After migration and settlement, the *Fondoms* of Nso, Oku and Noni do not only constitute a geographical continuum but they had dynastic, cultural, and political connections with alleged historical links. While the *Fon* of *Mbiame* and the ruling family of Oku are brotherly offshoots

---

<sup>145</sup> Ngoh, (1996) *History of Cameroon Since 1800*. p.7.

<sup>146</sup> Banadzelm. J, (2002) "The History of origin as related by oral tradition" in ,*The Nso' Went to Mvem 16-18 December 1994*, Lantum (eds), Kumbo, Nso History Society, p.64-65.

<sup>147</sup> Mzeka. N. Paul, (1980) *The core culture of Nso*, U.S.A, Co-Agawa, p.13.

<sup>148</sup> Maimo, D.S, (1997) "An Approach to the Enteh Family History as from the 18<sup>th</sup> century", Bamenda, p.4.

of Nso', the rest have each a legend which narrates their adventures and migratory histories before each came to settle permanently where they are now in the territory. There were the original settlers, the autochthons, probably the *Ntul*, Noni who arrived in the area much earlier and their leaders (*Fons*). Others from the Nso', Oku, Mbiame and Nse *Fondoms* joined much later. As time went on, the Nso' became dominant due to their numerical strength. As a result they had to absorb the weaker neighbouring ethnic group of Noni through wars to pay tribute to their leader. Also the *Nse Fandom* due to fear of attacks by Chamber raiders, sought and signed a friendship pact with the Nso' central *Fandom* and was given land to live under the Nso' *Fandom* as their leader for protection. They had similar traditional institutions like the *Ngerong* and *Ngiri* in Nso, *Kwifon* and *Ngele* in Oku and *Kwifon* and in Noni. However, these cultural and political institutions had glaring differences especially in their names and way of functioning.

Information gathered considerably by some early German missionaries including Hans Glauning, Max Moisel, and Kurt Hassert, as asserted by KOLOSS (2000)<sup>149</sup> in his findings, says that *the highland tribes of the Grasslands, to which they assigned that Kom, Nso' and Oku, formed politically united strong states under the rule of powerful chiefs*. He mentions in his descriptions that they absorbed weaker neighbouring ethnic groups. Evident was the case of Nso' that conquered *Nkor*, *Djottin* and *Nseh*. Thus it underscores the fact that Oku was not dependent upon Nso'. GLAUNING (2000) further mentions that "Oku lies between *Liakom* and *Banso'* (Nso') and is on friendly relations with both tribes, which it surpasses by far in size"<sup>150</sup>.

Inter-*Fandom* politics became a part of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century life in the Kingdoms and *Fondoms* of the Western Grasslands in general and in the *Nsaw'* Kingdom in particular. Inter-marriages, trading activities, the establishment of conventions and alliances and native colonial administration proved that continuous exchanges were the hallmarks of traditional diplomacy in inter *Fandom* relations between Nso', Oku and *Fondoms*<sup>151</sup>. The presence of a number of small and medium sized

---

<sup>149</sup> Koloss, *World-View and Society in Oku*, p. 34

<sup>150</sup> *Ibid*, p.36.

<sup>151</sup> Nkwi, "Traditional Diplomacy, (1996) Trade and Warfare in the nineteenth-century Western Grasslands", in Chamg-Langee and Fanso (eds), *Nso and its Neighbors*, Massachusetts, Amherst Collage, p.19.

parties within a small area led to the development of a network of diplomatic relations and economic exchanges in this area. Fulfilling the obligation to honor the death of other kings was also a clear demonstration of friendly relations with other *Fondoms*. Distinctions were made between “brother”, “friends”, and “children”<sup>152</sup>. In the same line the burial ceremonies for the deceased kings which were celebrated together with the neighboring *Fondoms* varied according to whether the respective partner is a brother, friend, or child. With the influence of diplomatic and trade relations, Oku *Fondom* had established connections with all *Fondoms* of the area and even the neighboring communities out of the area. Nso’ and Noni continually engaged in rivalry marked by wars of trial of strength, conquest and domination. Oku willingly entered into oral accord of friendship with Nso’ and Noni. When the Germans arrived at the beginning of the 20<sup>th</sup> century followed by the British, they meet this powerful and flourishing polity that had become the *Nsaw Kingdom*’ in the Eastern part of the Western Grasslands of Cameroon. These colonial administrators; rather than destroy, chose to preserve and exploit the political and cultural institutions of this people for their own ends as a means of penetrating the area.

The introduction of Native Authority administration by the British after the defeat and ousting of the Germans from Cameroon by 1923 further strengthened political relation between Oku, Nso and Noni communities and subsequently identity crisis. Britain bundled these heterogeneous powerful and flourishing polity and governed it as a homogenous polity called the *Nsaw Native Authority (NNA)*<sup>153</sup> under the indirect rule policy. By 1949, the NNA was regrouped into the South Eastern Federal Native Authority, whose seat was at Ndop as the administration evolved with the advent of party politics and reclassification of the administrative units. In 1960, the *Nsaw Area Council* was created covering the entire NNA with six traditional council areas (*Kumbo Centre, Jakiri, Oku, Noni, Nkum, and Mbiame*)<sup>154</sup>. In 1977 the presidential decree N° 77/203 of 29<sup>th</sup> June,

---

<sup>152</sup> Interview with Fon Sentie II, (2013) 63years, Fon of Oku, Elak-Oku, 28 December.

<sup>153</sup> Lantum, *Vincent Thomas Lainjo 1910-2010: A Luminary, A Politician, A Statesman*. p.9.

<sup>154</sup> *Ibid*, p.10.

1977<sup>155</sup>, replaced the *Nsaw* Council Area with four autonomous councils (*Kumbo* Urban Council, *Kumbo* Rural Council, *Jakiri* Rural Council and *Elak* Rural Council). In 1992 two new councils were created in this area breaking *Elak* Council into two (*Elak* and *Noni* council) and also breaking *Nkum* council into two, (*Nkum* and *Mbiame* councils). Thus six autonomous councils representing the six traditional council areas were existed since 1922.

In the course of local administrative reforms after the independence and reunification of Cameroon in 1961, the NNA was renamed *Nsaw*' Sub-Division under the Big Bamenda Division by a presidential decree N° 63/DF/250 of July 1963<sup>156</sup>. In 1966, the jurisdiction became the *Nsaw* Division by a presidential decree N° 66-DF-432 of 26<sup>th</sup> August 1966<sup>157</sup>. In 1968, the division was re-baptized Bui Division. Two Sub-Divisions were later on created in the Division by another presidential decree N° 69/DF/579 of 29<sup>th</sup> December 1969, *Kumbo* Sub Division and *Jakiri* Sub Division. In 1992, *Oku*, *Noni*, and *Mbven* (*Nkum/Mbiame*) Sub Divisions created by a presidential decree N° 92/207 of 5<sup>th</sup> October 1992 code N° E26/05<sup>158</sup>. Thus, today's Bui division lies at the Eastern corner of the North West Region of Cameroon located between latitude 5°6 and 6° .24 north of the equator and longitude 10°.20 and 11°.05 east of the Green Which Meridian (see map 1). It is one of the seven divisions of the North West region. It has a total surface area of about 2.300 square kilometers<sup>159</sup> and a total population of over 320.869 inhabitants according to the general census of 2005<sup>160</sup>. *Kumbo* is the headquarters and is the second largest town after Bamenda. It is located some 109km from Bamenda North West Regional headquarters and about 500km from Yaounde national capital of Cameroon. Bui Division takes its name from river Bui<sup>161</sup>. It is bounded to the north by Donga

---

<sup>155</sup> *Ibi*, p11.

<sup>156</sup> National Archives Yaounde (NAY 1963) "Official Gazette of the Federal Republic of Cameroon" 30<sup>th</sup> July, p.310.

<sup>157</sup> NAY,(1966) "Official Gazette of the Federal Republic of Cameroon", 1<sup>st</sup> September, p.1244-1245.

<sup>158</sup> Oku Sub-Divisional Office

<sup>159</sup> Mzeka, *Four Fons of Nso* , p.5.

<sup>160</sup> MINAT Kumbo, (2005)"Third General Population and Housing Census", MINAT Kumbo, November, p.51.

<sup>161</sup> Kumbo Council Archives, (1991), File no Kuc 76," Six Year Development Plan and Provincial Draft Committee Meeting", Kumbo, 06/05/, p.231.

and Mantum Division, to the west by Boyo Division, to the east by the Noun Division and to the south by Ngo-Kitungia Division.

### Concepts Used

**The Bamenda Grasslands** is a geographical as well as a cultural entity which occupies the Western quadrant of Cameroon. It is a woodland type savannah which has been greatly degraded in most parts today due to pressure from its teeming population. This area covers West and North West Regions of Cameroon from the plateau of the Bambutus Mountain range and its climate has hardly had extremes. The soils are rich and good for farming and grazing. The various people who inhabit the sub-region are enterprising in both economic and state building cultures<sup>162</sup>. Another major feature in this area is the presence of powerful Chiefs or *Fons* in centralized polities. Chiefs whose authority could not be displaced or replaced. **Indirect Rule** was a Colonial Policy used by Britain in her colonies in Africa in which she governed the African people through their local or traditional rulers. Since Britain administered British Southern Cameroons as an integral part of Nigeria, the policy was extended to Southern Cameroons by 1922. The policy put in place a local government or local administrative organ called Native Authority (NA). The main actors in the implementation of this policy were District Officers, the Native Authorities (*Fons*, Chiefs and Lamidos)<sup>163</sup>. The British authorities avoided intervening in the direct running of local affairs, so they acted behind the scene. The Native Authorities were made of prominent *Fons* and Chiefs and an advisory council that had a native police force for this purpose. The NA dispensed justice, collected taxes, recruited labour and were in charge of the elementary education and health of their people<sup>164</sup>. This policy was suitable for the Bamenda Grassland because of the presence of influential Chiefs.

**The Nsaw Native Authority** (NNA) became one of the 15 NA created by the British in Southern Cameroons. It was the largest within the

---

<sup>162</sup> Warnier, (1996) « The History of the Peopling of Western Cameroon and the Genesis of its Landscapes » in Bonfen Chem-Langhee, V.G Fanso (eds), *Nso' and its Neighbors, Massachusetts*, Amherst.College, p. 2-18.

<sup>163</sup> Tazifor J.Tand Tabi J.N, (2009) *Cameroon History in the 19th and 20th Centuries*, Revised Edition 2009, Buea, Education Book Centre, pp. 90.

<sup>164</sup> *Ibid*, pp.91.

South Eastern Federation<sup>165</sup>. It was composed of three distinct ethnic groups with different languages and slightly different cultural heritage (the Nso ' Oku and Noni communities). This area before the arrival of the colonialists was also called *The Old Nsaw State or Nsaw Kingdom*. It is important to note that the name *Nsaw* gradually change in spelling as administration evolved after independence to Nso. So the two spellings as used in this work represent the same community. The NNA administrative unit was dominated by the Central Nso ' *Fondom* in the political, economic, socio-cultural and religious domains. This is because after the migration and settlement of these peoples, the Nso ' went into a kind of expansionist policy in which they conquered some of these neighboring *Fondoms* and controlled them. This domination was also due to her numerical strength.

### **Identity Groups**

A lot of scholarly works have been done on identity groups. Identity groups occupy an uneasy place in a democracy. According to GUTMANN (1991)<sup>166</sup>, people identify themselves with others by ethnicity, race, nationality, culture, religion, gender, class, disability, age, ideology and other social makers. But no single group identity or even all group identities taken together comprehend the whole of a person, yet a commonly shared identification around any of the above characteristics of a person often leads to a group identity. Group identities are as abundant in democracies as they are controversial. Four kinds of identity groups have been identified by Amy GUTMANN (1991). They are Cultural, voluntary, Ascriptive, and Religious. Each highlights a different set of ethical issues raised by the presence of identity groups in democracies and the ways in which they can either aid or impede democratic justice. He points out that mutual identification is basic to human existence though it is neglected in democratic theory where the language of interest and interest groups, rather than identity and identity groups, is far more common. Identity groups are an inevitable byproduct of giving individual freedoms of association. As long as individuals are free to associate, identity groups

---

<sup>165</sup> Lantum, *Vincent Thomas Lainjo 1910-2010: A Luminary, A Politician, A Statesman*. p.12.

<sup>166</sup> Amy Gutmann, (1991) *Identity in Democracy*, Princeton University Press, p 2-5.

of many kinds will exist because people mutually identified in many politically relevant ways.

Identity groups may be organized or unorganized and may be inside or outside the official organs of government. They are politically significant associations of people who are identified by or identify with one or more shared social maker like gender, race, class, ethnicity, nationality and religion. What distinguishes social makers of group identity is that they carry social expectations about how a person of the particular group is expected to think, act and even appear. Social makers therefore contribute to the creation of collective identities of both individuals and groups. Even though collective identities can change over time, and they are also open to varying interpretations, they may be very difficult for individuals who are so identified to because these identities are collective. When individuals organize together around a recognizable social maker on the basis of their own mutual identification, they are a paradigmatic identity group. This is the case with the Nso', Oku and Noni communities as analyzed in this paper. So the cultural identity groups are the focus of this study with the social maker being ethnicity. A cultural group in this context refers to a group that represents a way of life that is comprehensive. They are united by distinctive features when compared to other groups. Political theorist of culture Margalit and Raz<sup>167</sup> argue that culture provides a comprehensive context within which its members make choices. Cultural groups can also give their members a sense of security and belonging.

### **Identity Crisis**

History is a social necessity because it is to the community as memory is to an individual. It enables the society to have a memory, take its bearing, place itself in relation to its own party, and in relation to other societies, and thus to establish a sense of its identity<sup>168</sup>. Political discourse in this paper will stem from Hans J. Morgenthau and Kenneth W. Thompson's view on politics which is the struggle for power and

---

<sup>167</sup> Amaazee V,B (2001), *Historiography and Historical Method*, Bamenda, Patron Publishing House, p.26.

<sup>168</sup> *Ibid.* p.27.

sometimes peace which is seen in interest<sup>169</sup>. Here, power meant man's control over the minds and actions of other men and mutual relations of control among the holders of public authority and between the latter and the people at large. In this line, the drives to live, propagate and to dominate are common to all men. To Hans and Kenneth, social clubs, fraternities are scenes of continuous struggle for power between groups that either want to keep what power they already have or seek to attain greater power. Thus tendency to dominate in particular is an element of all human associations from family through fraternal as well as professional associations and local political organizations.

The whole political life of a people from the local to the national level is a continuous struggle for power. Men try to maintain or to establish their power over other men in periodic elects, in voting in legislative assemblies, in lawsuits before courts, in administrative decisions and executive measures. Consequently, all politics be it local, national or international, reveal three basic patterns: A political policy seeks to keep, increase, or to demonstrate power. Thus political power is a psychological relation between those who exercise it and those on whom it is exercised. Thus the identity crisis discussed in this paper refers to the struggles between the Nso, Oku and Noni identity groups in order to control political power in this area. This was seen through open attachment to a particular identity group. This demonstrates the politics of struggle for power and identity as explained by Morgenthau and Thompson in *Politics Among Nations*.<sup>170</sup>

### **The Nsaw Native Authority (NNA) and Identity Crisis**

The first cause of identity crisis between the Nso, Oku and Noni communities was the creation of Nsaw Native Authority (NNA). Established in 1923, the NNA became the first colonial administrative and political unit that brought together Oku, Nso and Noni under one administrative unit. Under the policy of Indirect Rule, the British established this NA for the purposes of effective governance and it existed from the Mandate and Trusteeship periods in British Southern Cameroons 1922-1961. Oku joined Nso' and Noni to form the Nsaw

---

<sup>169</sup> Morgenthau H and Thompson W, (1985) *Politics Among Nations: the struggle for power and peace* (Sixth Edition), New York, Alfred. A. Knoff .inc, p.31 -32.

<sup>170</sup> Ibid, p.32.

Native Authority (NA)<sup>171</sup> ruled by the paramount *Fon* of Nso' that was answerable to the Divisional Officer (DO) for Bamenda Division which later became the Bamenda Province as administration evolved. The Native Authorities, which had originated from *Tikari* in the most recent wave of migration stream, and were located in the Bamenda Province, were regrouped in to the South Eastern Federation with headquarters at Mbinkar{ Ndop or Bamunka } as previously the Native Court<sup>172</sup>. By 1949, Nso' Oku and Noni were further regrouped into the South Eastern Federal Native Authority, whose seat was at Ndop as the administration evolved with the advent of party politics and reclassification of the administrative units.

The NNA became the largest and as a result, the *Fon* of Nso' was appointed president of the Federation. This was because heavy tax payers were given greater opportunities. It is recounted that each ethnic group at the level of the Native Authority selected their natives to represent their area at the *Tikari* Council in Ndop. *Fon Ngum II*, Fai Mbuh Yang Ugieh and Pa Lucas Jick represented the Oku *Fondom*<sup>173</sup>. The Federation also had a Native Court sitting at Ndop where the different NA areas settled their problems. Information gathered from the field shows that *Fon Ngum II* of Oku died in 1956 from a fall from a horse, on his way back from the court in Ndop where he went for a court case concerning a tax clerk who wrote on a tax ticket that Oku was a village in Nso and not an independent identity group in the then Nso division<sup>174</sup>. This demonstrates that there was identity crisis within this Native Authority Unit. The South Eastern Federation broke out by 1960 because ethnic minority issues and identity crisis came up on the political plank and caused fragmentation within the NNA and Court Area as a result of the political evolution and the creation of many political parties

---

<sup>171</sup> Lantum, *Vincent Thomas Lainjo 1910-2010: A Luminary, A Politician, A Statesman*. p.9.

<sup>172</sup> Lantum, *Vincent Thomas Lainjo 1910-2010*, p.11.

<sup>173</sup> Interview with Mbuh Yang Daniel, ( Dec 2013) 81years, Formal Member of Parliament Oku/Noni Special Constituency, Jikijem-Oku.

<sup>174</sup> Ndishangong T.T, (1986) 'A Historical Study of Self Reliant Development in Rural Societies: The Case of Oku'', DIPS II Dissertation in History, E. N.S Yaounde, p.17.

## **The *Nsaw* Area Council and Identity Crisis**

This second area of identity crisis noticed between the Nso, Oku and Noni identity groups was with the creation of the *Nsaw* area council 1960-1977. With the administrative policy of bringing services nearer to the people, the *Nsaw* Area Council was created in 1960 comprising the Nso' Oku and Noni communities<sup>175</sup> replacing the NNA. The *Nsaw* area council was partitioned into six traditional council areas (*Kumbo* Centre, Oku, Noni, Nkum, and Mbiame). The council was to be composed of elected councilors and special members appointed. Elections into the council were organized and 30 councilors elected from the 28 electoral units in the area under the banners of the Kamerun National Democratic Party (KNDP) and Cameroon People National Congress (CPNC) parties. Seven Special Members were appointed following the recommendation of the committee of the *Nsaw* local council drafted based on Southern Cameroons Local N 36 of 1959.

A draft specification on how the *Nsaw* Area Council was going to look like was carried out by a committee in Nso' and forwarded by the DO of Bamenda division to the permanent secretary, ministry of local government and survey in the then Southern Cameroons in Buea. According to the first proposal, the *Fon* of Nso' was supposed to be appointed as president and the two Nformis of the two clans in *Nsaw* appointed as 1<sup>st</sup> vice and 2<sup>nd</sup> vice presidents. The composition of this first proposal provoked identity crisis because it did not make provisions for all the ethnic groups of the council area to be represented. We can see it from the DO's quotation below.

I had a private conversation with the Oku representative and he stated that the Chief of Oku in his opinion should be appointed a member of the District council. I pointed out that it was the intension as far as possible to make the council a democratic body, and that the appointment of the chief of Oku would inevitably lead to other chiefs advancing claims to be appointed without elections. The Oku member my point of view but nevertheless asked that you be advised of his request. While supporting the appointment of the *Fon* and Mformis, i do not

---

<sup>175</sup> Lantum, *Vincent Thomas Lainjo 1910-2010*, p.15.

believe that further appointment would be in the best interest of the council<sup>176</sup>.

As a result, the D.O had to come up with another proposal saying that the specification of composition should be respected. When the proposal was forwarded to the Southern Cameroons prime minister J.N *Foncha*, he approved by appointing *Fon* of Nso president, *Fon* of Oku 1<sup>st</sup> vice president and *Fon* of Mbiame 2<sup>nd</sup> vice president. It was also stated that two traditional members, one woman and one Ardor be appointed be by the commissioner of the Cameroons to represent the interest of the women and the Fulani respectively. It is important to note here that *Foncha*'s decision solve a problem of ethnic identity within this council area by appointing the *Fon* of Oku first Vice President of the council.

**Table I : Special Members of the Nso ' District Council  
1960-1977**

<b>1</b>	<b><i>Fon</i> of Nso'</b>	<b>President</b>
<b>2</b>	<b><i>Fon</i> of Oku</b>	<b>2<sup>nd</sup> Vice</b>
<b>3</b>	<b><i>Fon</i> of Mbiame</b>	<b>3<sup>rd</sup> Vice</b>
<b>4</b>	<b>Yaa woo Nso'la'</b>	<b>Women member</b>
<b>5</b>	<b>Chief of Djottin Noni</b>	<b>Traditional member</b>
<b>6</b>	<b>Chief of Nse'</b>	<b>Traditional member</b>
<b>7</b>	<b>ArdoGidado</b>	<b>Fulani member</b>

**Source:** Lantum, *FonNso' SehmAtaar*, p.63.

Elections in to the different council committees were also characterized by identity crisis. A case in point is the elections of July 12, 1965. During the council annual meeting, councilor John Ngum from Oku contested for the position of the chairperson in a controversial election and failed. Serious disagreement broke out between the councilors because of ethnic representation in which some even staged a walk out of the council session for the first time since it was created. One of the councilor Venantius Shalla of Djottin Buh decried it when he stood up to move a vote of thanks "*What had happened today was very*

---

<sup>176</sup> NAB, File No Ja/1960/5," Nso Council 1960, Specification of Composition", p.1.

*deplorable and such a thing had never happened*<sup>177</sup>. This was a manifestation of identity crisis. However, during the next council session on the 20<sup>th</sup> of October 1966 councilor John Ngum was elected as the chairperson of the council. Even though not fairly represented, Oku made sure that she had representatives in the executive committees of the council every year.

The struggle for fair political representation also surface in the 1968 council election in to the Nso area council as the number of councilors were increased from 25 to 35. Oku traditional council area felt cheated by the Nso people because their number of councilors remained the same despite an increase of additional five councilors as *Fon Sentih* of Oku puts it:

I know one thing that the Nso people will like to keep members of Parliament in for many years but will want to see that no Oku man ever goes into Parliament the second time. Do you think that these Nso Parliamentarians have no faults. Have they not cheated and claimed many things for themselves. Why was Oku area given only five councilors last council elections and only one member in Executive Committee? Is this not dividing the Division?<sup>178</sup>

This was a clear manifestation of identity crisis. The efforts put forth by the Oku people in this council area for fair representation gave the minority Nso people the strength and courage to struggle for their own fair representation and interest within the council. To solve this crisis, in 1977 a presidential decree No77/203 of 29<sup>th</sup> June 1977<sup>179</sup> was issued creating four autonomous Cameroon National Union (CNU) councils out of the dissolution of the Nso' Area Council. According to the decree, the Nso' Area Council was to be replaced by four autonomous councils. This separation helped solved the identity crisis that had existed within the *Nsaw* Area Council. It is important to note that this

---

<sup>177</sup> NAB, File No Ja/1964/15, Minutes of Meetings Nsaw Council, p. 226.

<sup>178</sup> Letter by Fon Sentieh of Oku to Mr S.K Kilo president of Nso C.N.U section, 4<sup>th</sup> March 1969, John Tatab's privet archives Elak-Oku.

<sup>179</sup> John Tatab's Private Library "Address by the Nso Rural Council Chairman Mr. F.K Mbuntum to the General Council Marking the 17<sup>th</sup> years for the Existence of one Council for Bui", 1977, p.2.

political struggle within the division strengthened the political relations between Oku and Noni traditional council areas. This can explain why Oku and Noni were grouped under *Elak*-Rural Council with headquarter in *Elak*-Oku.<sup>180</sup>

**Table II. Autonomous Councils in Bui between 1977 and 1992**

Council	Number of councilors	Status
1. <i>Kumbo</i> urban council	30	Mayoral
2. <i>Kumbo</i> Rural council	30	Rural
3. <i>Elak</i> Rural Council	35	Rural
4. <i>Jakiri</i> Rural Council	25	Rural

**Source:** Nforme John's Library "Munities of Annual Meeting Nso' Area Council" 1977, p.3.

### **Parliamentary Representation and Identity Crisis**

The third area where identity crisis surface and manifested itself between the identity groups of Bui division was with parliamentary representation, 1961-1988. When Southern Cameroons got her independence and Re-unification with *La Republic du Cameroun* in 1961, Cameroon became a federal state with three Houses of Assembly. The West Cameroon House of Assembly (WCHA), East Cameroon House of Assembly and a National Assembly. The WCHA was created 37 parliamentary seats. The newly created *Nsaw* Division was given three seats distributed as follows: *Nsaw* North West, *Nsaw* North East and *Nsaw* South. Oku and Noni areas were carved out to form the *Nsaw*

---

<sup>180</sup> Mbuntum F, *Nsaw* Area Council Chairman, An address to the General Council to mark 17<sup>th</sup> years of existence of one council for the whole Bui Division, 29 September 1977, p.3.

North West Constituency<sup>181</sup>. During the 1961 legislative elections, *Nforme* John Tatah became the first indigene of Oku to represent Oku/Noni (*Nsaw* North West) in the West Cameroon House of Assembly<sup>182</sup> together with B.T Sakah and M.A *LaFon* who represented *Nsaw* North East and *Nsaw* South respectively under the banner of the KNDP.

In 1972, President Ahidjo discarded the federal system of government in favor of a unitary system through referendum that was organized on May 20<sup>th</sup>, 1972. One of the main features of the unitary constitution became the formation of a single National Assembly with an increased membership or seats from 100-120<sup>183</sup>. Consequently, one new parliamentary seat was added to Bui division moving the number from three to four. But the fact that this parliamentary seat went but to Nkum and Mbiame areas in Nso land provoked identity crisis. The Oku and Noni people accused the Nso ' of grapping everything for themselves there by giving room for divisive appellations of the Nso Man, Oku Man and Noni Man<sup>184</sup>. Thus during the 1973 Legislative elections in to the newly created National Assembly in Yaounde Hon Yang Daniel for Oku/Noni area, Hon B.T Sakah for *Kumbo* centre, Hon *Fonka* Shang Lawerance for *Dzekwa* area and Hon *Lemlon* Bridget *Nsawer* for Nkum and *Mbaime* areas<sup>185</sup> were elected to represent Bui under the banner of CNU.

Before the 1988 legislative elections, President Biya increased the number of seats in the National Assembly from 120-180. This increment was happily received by Cameroonians but it did not affect the Bui for their number of seats remained the same. However, the people of Bui in general and Oku in particular were not satisfied with the fact that they still had to share a parliamentary seat with the Noni area despite their population.<sup>186</sup> That is Oku/Noni special constituency.

---

<sup>181</sup> Mbile N.N (1999), *Cameroon Political Story: Memories of an Authentic Eye Witness*, Limbe, Pressbook, p.181.

<sup>182</sup> *Ibid* p.180.

<sup>183</sup> Ngoh, *Cameroon 1884-1985: A Hundred Years of History*, p.268.

<sup>184</sup> Interview with Koyen Koyen Nying, YCNU and YCPDM president Oku sub section and Bui section executive member from 1976-1990, age 62, Elak-Oku, Friday 18, April, 2014.

<sup>185</sup> Interview with Mbuh Yang Daniel

<sup>186</sup> Interview with Koyen Mary Nying.

This election once again provoked identity crisis. This is because at the end of the elections Oku/Noni special constituency did not have a representative to represent the constituency in the National House of Assembly in Yaounde for <sup>187</sup>the first time since 1961. This was because of the introduction of a lists system by the newly created Cameroons People Democratic Movement (CPDM). The composition of each list of candidates running for parliament took into consideration each sub-division not ethnicity. Two lists were presented from the two sub divisions of Bui division. Consequently, the list that won the elections had no candidate from Oku and Noni. This situation created social unrest, caused bitterness within the division, destroyed the quest for consolidation of unity and national integration which the party held dear, and also brought in segregation according to the CPDM section president for Bui Nforme John Tatah<sup>188</sup>. He made this revelation in a petition addressed to the national president of the CPDM in 1988.

Now that list A has won the elections, Oku and Noni components in Oku/Noni sub section and in *Elak* Rural Council have been left without a representative,,,,,,. What then shall be the fate of the Oku/Noni sub Section inhabitants for five years without a representative, through no fault of their? This is what the militant are asking,,,,,,.

We foresee the spirit of provocation, intimidation, and superiority complex in the militants whose components have representatives. In the same vein we foresee the spirit of lamentation, inferiority complex, disgust and the attitude of feeling neglected, in the militants whose components have no representatives through no fault of theirs. It is only this time that they have lost it, as a result of the poor distribution of seats in this Division; at a time when the president is all out for social justice,,,,,,.

There is already this bitterness that exist in the Division as a result of the investiture- the majority group, saying that it is a battle between the Nso people and Oku people. The other sections of the Division being called by the Nso as “Vitum” that is strangers. Others say that if List B was to be elected, the Nso ethnic group and their paramount *Fon* will be subjected to the Oku people because

---

<sup>187</sup>Letter of Petition by Nforme John Tatah and Fon Evaristus Nsambam to Paul Biya, 3th June, 1988, Nforme John Tatah’s private files Elak-Oku.

<sup>188</sup>*Ibid*

the Central Committee invested three candidates from Oku/Noni Sub Section, which forms just one-third of the population . However, despite the election's upheavals, the Bui population under the section still massively turned out to welcome the son of the soil or an illustrious son of the division Hon Fonka Shang Lawrence who was elected President of the National Assembly during his maiden visit to Bui on 23<sup>rd</sup> May 1988. This was prove of the political maturity of the people. In a welcome address presented by Hon Nforme Jonh Tatah, Bui CPDM Section president, he said Bui division shall not expect gold and silver from the speaker but they shall expect selfless service to heal the wounds inflicted on them by the elections for in him Bui people see an emblem of unity that sees every Bui citizen as a brother and sister. Irrespective of ethnic group the Bui citizens will regard him not only as their representative, but as the second father of the nation. In his address, while thanking the government for projects undertaken in the Division he also requested on behalf of the Bui people more administrative units.

### **Administrative Organization and Identity Crisis**

The creation and organization of administrative units in Bui also exposed identity crisis between the identity groups of this area. In 1961, the NNA was transformed *Nsaw'* Sub-Division under the Big Bamenda Division in the course of administrative reforms. In 1966, the jurisdiction became the Nso ' Division and in 1968, the division was re-baptized Bui Division. Two Sub-Divisions were later created in the division by a presidential decree N° 69/DF/579 of 29<sup>th</sup> December 1969<sup>189</sup>. Oku, Noni, and *Dzekwa* traditional council areas were carved out as *Jakiri* Sub-Division while *Kumbo* centre, Nkum and Mbiame formed the *Kumbo* Central Sub-Division. Identity crisis came up as a result of the sitting of the headquarters of the *Jakiri* sub-division which Oku and Noni was part. The news of the creation of the sub divisions was welcomed with so much joy in the division, but problems came up at the level of the setting of the *Jakiri* sub-division. When it was announced that *Jakiri* will serve as the headquarters of the *Jakiri* sub-division, delegations upon delegations from Oku and Noni travelled to Yaounde and wrote letters of petition agitating and protesting against the setting of the sub division in *Jakiri* in Nso land. In their letters of

---

<sup>189</sup> *Ibid*, p.1245

petition they put forth a number of reasons why *Jakiri* should not serve as the center of the sub Division<sup>190</sup>.

They argued that, the Yaounde CNU organizing term promised that *Elak-Oku* will make the headquarters of the anticipated sub-division, whose headquarters was later surveyed by the then Senior Divisional Officer Mr. Ngole<sup>191</sup>. They said recommendations were even made by the influential politicians of the area notably S.L. Kilo, Hon Lafon, and Hon John Tatah wherein *Elak-Oku* was pointed out as a good site for the sitting of the sub-divisional headquarters. In 1968, the same recommendation was made in an address delivered by S.K Kilo the Bui section president of the CNU to J.N. Foncha the vice president of the then Federal Republic of Cameroon, on behalf of the people of Bui in general and Oku in particular during the presidential Campaign tour or visit to Bui. Also, during the visit of Ayisi Mvodo the Minister Delegate in the Presidency to open the post office in *Kumbo* Bui, S.K Kilo indicated the importance and need for a sub section as well as a sub division to be created in the Oku area.

The Oku and Noni people advanced points rightly conformed by the S.D.O for Bui in his political report that, while progress was in an upward trend in other parts of the division particularly Nso, the Oku area were being neglected. Thus according to the Oku and Noni people, it was proper if the sitting of the newly created *Jakiri* sub division be located either in *Elak-Oku* or *Nkor* Noni for it will come alongside a lot of development. Furthermore, they argued that because of the distance from Noni and Oku to *Jakiri*, the party and the administration was carried not only further away from them. They had to travel about 24kilometers to *Kumbo* before doing another 22kilometers to *Jakiri*<sup>192</sup>a situation which was contrary to government policy of bringing the administration near to the people.

Consequently, the Oku and Noni people boycotted official ceremonies in the division, CNU political activities like party conferences, executive meeting, party anniversaries both at the sub section and section levels. A case in point is the boycott of the special Bah sub-

---

<sup>190</sup> NAB, File N° cb/1969/1, “The 1971 Quarterly Political Report on the Nso’ Division”, p. 27.

<sup>191</sup> *Ibid*, p.8.

<sup>192</sup> *Ibid*, p.11.

section meeting summoned by the President to plan for the celebration of the 10<sup>th</sup> anniversary of Cameroon's reunification and the reunification celebrations on the 1<sup>st</sup> of October 1971 at *Jakiri*, the sub section and section meetings which were called to plan for the construction of the party secretariat and the 12<sup>th</sup> anniversary celebrations of Cameroon's independence on the 1<sup>st</sup> of January 1972 in *Jakiri*. They equally boycotted administrative activities in *Jakiri* that was acting as the headquarters of the sub division. They even threatened to cut off from the sub-division. In Oku, the people stopped the customary court from operating, prevented the collection of council revenue and threatened and even cut off from the Nso co-operative union which comprised of Nso, Oku and Noni areas<sup>193</sup>.

The crisis also affected the Bah sub section of the CNU which was one of the sub sections of the Bui CNU section. As ways to move out of the Bah CNU sub section and *Jakiri* sub-division, during the Bah sub section conference of the CNU held at *Jakiri* on 13<sup>th</sup> August, 1971, the 17 branches of the Oku area came up with a number of resolutions which were forwarded to the political bureau in Yaounde. The resolutions were presented as follows.

We the C. N. U. branches registered in accordance with the C. N. U. Rules and Regulations, after in observing the bitterness of the population against what is unjust treatment of us in our Fatherland and under the canopy of our own party, HERE Ask THE Bah Sub-Section Conference holding this 18<sup>th</sup> day of August to Resolve that:-

- a) President Ahidjo be thanked for the Jaklrl Sub-Division given *Dzekwa*,
- b) Because of the Handicap of distance and for the good running of party Oku branches be allowed the status of a subsection so as to better the administration of the party for the good of the whole division and the party. This will bring peace and unity between Oku and Nso.
- c) The party be reminded that the People of Oku still wait for the promise made by the organizers that *Elak*, Oku would be the headquarters of anticipated Sub-Division that was going to be

---

<sup>193</sup> Interview with Ndifon Noah Ndifon, Retired Teacher, Elak-Oku, 66years, Monday 25/04/2014

carved from the Bah Sub-Division<sup>194</sup>.

Early in 1972, the people of Oku formed a new organ in Oku called “The Oku C.N.U Committee”<sup>195</sup> which drafted petitions and forwarded to the hierarchy of the party. This committee starting from the 8<sup>th</sup> of January 1972 obstructed and sabotaged the revision exercise of the electoral register in Oku. They took a firm decision that any orders, instructions, pieces of advice or anything administrative not coming directly from the S.D.O in *Kumbo* or from Yaounde was not to be respected in Oku. They changed the normal party meeting from the customary court Hall to the *Fon*’s Palace. All this was because they opposed *Jakiri* being the headquarters of the Bui Division.

It is important to mention that the crisis created one of the greatest setbacks for the smooth running and functioning of the party and administration in the area. It equally posed the greatest headache in the division so much such that the S.D.O urgently requested for a vehicle, police and Gendarmerie for *Jakiri* sub-division so that the D.O could frequent Oku and hold meetings with both traditional and party leaders in order to make an accurate assessment of the problems on the spot and report to the authorities. The Gendarmerie post of *Kumbo* centre sub division was closer to ease its movements to Oku area. The D.O of *Jakiri* even suggested that Oku should be put under the state of emergency for at least six months<sup>196</sup>. These suggestions came from the S.D.O because of the fact that after his invitation of the *Fon*, members of the *KwiFon* society, Hon Yang and the key politicians to his office in Kimbo so as to try and resolve the problems failed because this Oku delegation refused to turn up.

This deteriorating situation in Oku was further aggravated by the fact that the traditional authority in Oku with its supreme institution *KwiFon* was thrown into another agonizing confusion because of the introduction of a princes institution; the *Ngiri* society in Oku. Coming from Nso, it also became another platform of conflict between Oku and Nso with the administration. The presence of some Oku politicians like

---

<sup>194</sup> NAB “Quarterly Political Report for Quarter Ending”, 31<sup>st</sup> March 1971, pp.19-21

<sup>195</sup> *Ibid*, p.21

<sup>196</sup> NAB, File N° Cb 1968/1, “The July 1971 *Jakiri* Sub-Division: Quarterly Political Report”, p.131.

Hon Yang who became part of the *KwiFon* society worked with the *Fon* of Oku to make sure that this Ngiri society was crushed out of Oku because the Nso word Ngiri to them was just another source of trouble<sup>197</sup>.

In order to weaken the resistance or protest of the people of Oku, it was proposed by the Nso politicians and the Senior Divisional Officer for the Division and later accepted by the government that Noni be carved out from the *Jakiri* sub division and attached to the *Kumbo* Central sub-division. This decision came with the amended decree No 71/DF/4 of 7/01/1971.<sup>198</sup> The *Fon* of Oku was threatened by government officials for spear heading the agitation. So many Oku people were arrested and taken to *Kumbo* to sign an undertaking that they were going to put an end to the protest. Pa Nforme Jack, Ndi*Fon* Noah Ndi*Fon*, Shey Katu Lot and Ndishangong Tata<sup>199</sup> were some of the people arrested and carried to *Kumbo* and they signed an undertaking promising to end the protest before they were released. Some were even detained in the B.M.M for example, Nforme Ndi*Fon*. However, according to information gathered in the field, all these did not even stopped the agitations for the people were determined to boycott any official or party meetings or all national day celebrations organized at *Jakiri* due to the unfair treatment they received from the Nso people. During the formal introduction of the D.O to the people of the sub-division and inauguration of the sub-Division on 16<sup>th</sup> July 1971 on the Catholic Mission School field *Jakiri*, over five thousand people attended with only the *Dzekwa/Jakiri* elements taking part.

However, due to government intervention and crackdown on the Oku area with the massive arrest of people by the Police and Gendames, calm prevailed. The educated elite were arrested and carried to *Kumbo* wherein they were asked to take an undertaken to stop the protest and public disorder. The *Fon*'s close aids like Pa *Ndifon* were detained in Bamenda for some time<sup>200</sup>. Calm prevailed when it became clear to the people of Oku that government's decision about the headquarters of the sub division will not be changed. The granting of the Oku\Noni sub section of the CNU in 1976 and the *Elak*-Rural Council in 1977 also

---

<sup>197</sup>Ibid, p.128.

<sup>198</sup>Ibid, p.13.

<sup>199</sup> Interview with Ndifon Noah Ndifon

<sup>200</sup> Interview with Ndifon Noah

helped to bring peace in the area. Tensions cooled down and the people of Oku started cooperating with the administration. They now requested for their own sub division and autonomous councils which was only granted in 1992.

### **A Critical look at the Identity Crisis**

From the above analyses, we can observe that in heterogeneous settings like that of the Old *Nsaw* State which later became Bui division, the question of identity crisis was unavoidable because the colonial administration and the local administration try to administer the area as a unique entity. Considering the fact that mutual identification is basic to human existence, individuals who mutually identify around a social maker often join together in a politically relevant and socially identifiable group. So our perception about the identity crisis in this area can be explained in many ways. The first point is that, the tendency to dominate in particular is an element of all human associations from family through fraternal as well as professional associations and local political organizations. Man's drives to live, propagate and to dominate is evident here and continuous struggle for power between groups that either want to keep what power they already have or seek to attain greater power. Secondly, observing the causes and manifestations of the identity crisis that came up in this area, we can identify political motivated factors wherein politics of struggle for power seen in interest among the identity groups clear manifested itself. Worth noting in this identity crisis, is political scientist Harold Lasswell's definition of politics "*Who gets what, when, and how*"<sup>201</sup>. Finally, in this identity crisis, Morgenthau and Thompson's<sup>202</sup> explanation about the political life of man is also demonstrated. According to these authors, the whole political life of a people from the local to the national level is a continuous struggle for power. Men try to maintain or to establish their power over other men be it in periodic elects, in voting in legislative assemblies, in lawsuits before courts, in administrative decisions and executive measures.

---

<sup>201</sup> Morgenthau and Thompson, (1985) *Politics among nations*, p.4.

<sup>202</sup> Ibid p. 5.

Defenders of identity group say individuals without group identities are atomistic, not autonomous. To them group identities help individuals have a more secure sense of self and social belonging. Mutual identification is basic to human existence though it is neglected in democratic theory where the language of “interest” and “interest groups”, rather than identity and identity groups, is far more common. Identity groups are an inevitable byproduct of giving individual freedoms of association. This research work has also demonstrated that in democratic politics, identity groups are particularly important because numbers count. Identity groups of minorities that resist negative stereotyping are a valuable tool in the arsenal of democratic politics. Identity groups can impede and undermine as well as aid and express the cause for democratic justice. Thus a democratic perspective should not consider identity groups as good or bad in themselves but rather evaluates them according to what they publicly pursue or express. As long as individuals are free to associate, identity groups of many kinds will exist because people mutually identify in many politically relevant ways as the case in Bui division where our research was conducted.

Government’s decision in 1992 to create sub divisions and autonomous councils in Oku and Noni recognizing their group identity or ethnicity went a long way in resolving this identity crisis that manifested itself in this area in many ways. It can be seen that integrated groups would hardly become homogeneous or exactly the same because no matter what form it takes, different identity groups will always come up with new arguments to manifest inter-group differences hence the concept of Unity in diversity especially in a multicultural and multi-ethnic country like Cameroon.

## **Conclusion**

In conclusion, the study presents the composite nature and the people of Bui through its cultural identity groups, the administrative evolution from the *Nsaw* Native Authority to Bui division and the distinctive identity of Oku. The quest for political representation and administrative autonomy became the focus of the political struggle among the different identity groups that make up this division. This political struggle exposed the identity crisis among the different identity groups in this jurisdiction. Considering the fact that identity

groups occupy an important place in democracy especially in a multicultural and multi-ethnic context, they must be recognised, accepted and protected by ensuring a fair political representation at local and national levels. Also, considering integration to mean the bringing together of different groups of people into an unrestricted and equal society, it becomes understandable that different groups allow for heterogeneity and cannot therefore be homogeneous. This research paper exposed the importance of identity groups in a democracy and colonial and local administration provoked identity crisis and equally resolved it.

## **SOURCES CONSULTED**

### **A. National Archives Buea (NAB)**

, File No cb/1968/1 Economic and Political Reports Bui Division 1967-1972.

File No Ja/b/1960/2, C1.412, Nso' Council 1960: Specification of Composition.

File No Ba/1960/2, Legislature, Report on Cameroon.

File No Ja/1960/15, Minutes of Meeting *Nsaw* Council.

File No Ja/b/1943/1, Native Authority Court Reforms Bamenda South Eastern Federation.

File No Ja/b/1946/13, *Nsaw* Council Other Purpose Committee Minutes.

File No Ja/b/1967/10, Nso' Council Minutes of Caretaker Committee.

File No Ja/b/1968/12, Nso' Area Council Executive Committee Minutes.

File No Ja/b/1968/14, Nso' Council Minutes of Meeting.

File No Ja/b/1962/8, Nso' Council Committee Minutes of Meeting 1962.

File No Ge/b/1971/1, Handing Over Notes Bui Division, 20/2/1971.

### **B. National Archives Yaounde (NAY)**

Decrees: National Archives Yaoundé, Official Gazette of the Federal Republic of Cameroon, 1<sup>st</sup> September 1966.

Decree No 63/DF//250 of July 1963 Creating Nso' Sub Division in Mezam.

Decree No 66/DF/43 of 26/8/ 1966 Creating Nso' Division.

Decree No 66/DF/509 of December 1968 changing *Nsaw* Division to Bui Division.

Decree No 69/DF/579 of December 1969 dividing Bui Division into *Jakiri* and *Kumbo* Sub Divisions .Official Gazette of the Federal Republic of Cameroon, 1<sup>st</sup> September 1966.

### **C. Regional Archives Bamenda (RAB)**

RAB, File N° NW /vb/a/1978/2, “Bui C.N.U Affaires”.

RAB, File N° NW vb/a 1980/2, “Cameroon National Congress”.

RAB, File N° NW/vb/a 1981, “The C.N.U Petitions.

**AMAAZEE Victor Bong, (2001)** *Historiography and Historical Method*, Bamenda, Patron Publishing House.

**AGENTI Nicolas, (1996)** *The Material Culture of Power in Oku*, London, University of Chicago Press.

....., (2007), *The Intestine of the State*, London, University of Chicago Press.

**BRAIN Robert, EYONGETAH Tambi, (1974),** *A History of Cameroon*, London, Nippo, Printing.

**CHILVERE M, KABERRY.P.M, (1968)** *Traditional Bamenda: The Pre-Colonial History and Ethnography of Bamenda Grass-field*, Buea, Government Printers.

**Margenthau H, Kenneth Thompson, (1985)** *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*, Sixth Edition, New York, Alfred.A.Knoff.inc.

**JOACHIM Hans Kolloss, (2000),** *World-View and Society in Oku (Cameroon)*, Berlin, Dietrich Reimer Verlag.

**LEE Ellis, (1994)** *Research Methods in Social Sciences*, Los Angeles U.S.A, WCB Brown and Bench Mark Publishers.

**LANTUM Daniel Noni, (2002),** *The Nso'Went To Mem*, 16-18 December, *Kumbo*, Nso' History Society Publication.

**LANTUM Daniel Noni, (2000),** *Fon Nso' Sehm Ataar 1947-1972, Kumbo*, Nso History Society Publication.

**LANTUM Daniel Noni, (2010),** *Vincent Thomas Lainjo 1910-2010, A Luminary, A Politician, Kumbo*, Nso History Society Publication.

**LANTUM Daniel Noni, (2011),** *Prodencia Heen Chilla 1924-1982, Christain and Politicain, Kumbo*, Nso History Society Publication.

- MZEKA Paul.N, (1980).** *The Core Culture of Nso*, U.S.A, Jerome Rado.Co-Agawam.Ma, 01001.
- MZEKA Paul.N, (1996)** *Four Fons of Nso' 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Century Kinship in the Western Grass-fields of Cameroon*, Bamenda, Spider Publishing Enterprise.
- NGOH Victor Julius, (1987),** *Cameroon 1884-1985 A Hundred Years of History*, Yaounde, Navi-Group Publications.
- NGOH Victor Julius, (1996)** *Histry of Cameroon Since 1800*, Limbe, Pressbook.
- NERIUS Namaso Mbile, (1999)** *Cameroon Political Story: Memories of an Authentic Eye Witness*, Limbe, Pressbook.
- National Assembly of Cameroons' Library,** *Golden Book of the National Assembly*, 1<sup>st</sup> and 2<sup>nd</sup> legislature periods 1973-1978 and 1978-1983, 3<sup>rd</sup> and 4<sup>th</sup> legislature periods 1988-1992, 5<sup>th</sup> legislature 1992-1997.
- VERKIJKA Fanso, (1989)** *Cameroon History for Secondary Schools and Colleges*, Volume 1, From Pre-Historic Times to the 19<sup>th</sup> Century, London, Macmillan.
- WARNER J. P NKWI Paul Nchoji, (1982)** *Elements for a History of the Western Grassfields, Yaounde, SOPECAM.*
- ANEURIN Wangu Kilesen, (2008)** "The Introduction, Growth and Impact of the Catholic Church in the Noni Society 1920-1991, M.A Dissertation in History, University of Yaounde I.
- BAMWAI Aureha Kihla, (2012)** "Influence of Community Spirit in the Process of  
 Development in the Nso' *Fondom* 1800-1994", M.A  
 Dissertation in History,  
 University of Yaounde I.
- CHUNG Stanley Dinsi, (2006)** "Traditional Government and Modern Politics: A Case Study of Oku", DEA Dissertation in Political Science, University of Yaounde II.
- CHUNG Stanley Dinsi, (2010)** "Political Culture in a Multiparty Era: A Case Study in the North West Region of Cameroon", Ph.D Thesis in Political Science, University of Yaounde II.
- FUNWO Elvis (2012),** "Sehm III *Fon* of Nso' 1947-1972", M.A Dissertation in History, University of Yaounde I.
- KEMING David Nchinda, (2006),** "The Creation and Evolution of the Ngele Society in Oku Fondom", M.A Dissertation in History, University of Yaounde I.

**LEMYUY Jude Busha, (2004)** “The Relationship Between Nso’ and Noni from the Pre-Colonial Times to Independence”, M.A Dissertation in History, University of Yaounde I.

**MONTEH Rene Ngek, (2005)** “Oku and Her Neighbours in Conflict”, M.A Dissertation in History, University of Yaounde I.

**NDISHANGON Thaddeus Tata, (1984)** “A Historical Study of Self Reliant Development in Rural Societies: The Case of Oku”, DIPS II Dissertation in History, ENSYaounde.

**NGUM Emmanuel Ebssiy, (1983)** “Social Transformation in Rural Society: The Loss of Power by the Traditional Leadership in Oku”, M.A Dissertation, ASMAC Yaounde.

**NDEY Charles (1991)** “Traditional Authority in Oku from the Earliest Settlement to 1961”, Matrise Dissertation in History, University if Yaounde I.

**NYING Rosaline Ne’eneh, (2004)** “A Historical Study of Plastic Arts in Oku Society 1905-2005, M.A Dissertation in History, University of Yaounde I.

#### **Articles**

**LANTUM Daniel Noni, (1984)** “Traditional Medicine Man of Cameroon, The Case Study of Bui Division”: Traditional Medicine Censues Report Series N 1, Yaounde,

**ZINCHEM Thomas (2000)** “Knowing the People of North West”, Bamenda.

**E.T.Njodeka, (1993)** “Introducing the Noni Tribe”, Noni Student Association Magazine, No I.

- **BANADZELM Joseph Lukong (2002)** “Six Hundred Years of History: History Landmarks of the Nso’ *Fondom*” in, *The Nso Went to Mvem: 16-18 December 1994, Kumbo*, Nso’ History Society Publication.

**BANADZELM Joseph Lukong (2002)** “The History of Origin as Related by Oral Tradition” in, *The Nso Went to Mvem: 16-18 December 1994, Kumbo*, Nso’ History Society Publication.

**WARNER.J.P and NKWI.P.N (1996)** “The History of the Peopling of Western Cameroon and The Genesis of its Landscapes” in Chem-Langlee and FaNso (eds) *Nso and it Neighbours*, Massachusetts U.S.A, Amherst College.

**BONGFEN Chem-Langlee (1996)** “The Transfer of Power and Authority in Nto Nkar” in Chem-Langlee and FaNso (eds) *Nso and its Neighbours*, Massachusetts U.S.A, Amherst College.

**NKWI Paul.N (1996)** “Traditional Diplomacy, Trade and Warfare in the Nineteenth Century Western Grass Fields” in *Nso’ and its Neighbours: Readings in Social History*,(eds) by Chem-Langhee and FaNso, Massachusetts, Amherst College.

**BONFEN, Chem-Langhee (1996)** “Nto Nso and its occupants: Privileged Access and Internal Organisation in the Old and New palaces” in Chem-langhee and FaNso (eds) ,*Nso and her Neighbours: Readings in Social History*, Massachusetts U.S.A Amherst College.

**IAN Fowler, (1996)** “The Oku Iron Industry in its Regional Setting: A Descriptive Account”, in Chem-langhee and FaNso (eds) , *Nso and her Neighbours: Readings in Social History*, Massachusetts U.S.A Amherst College.

**HRH Fon Samuel Ngum III (2000)** “Origin of the Oku People” *Bui News Bulletin*, No 001, August.

Political and Economic Report, Divisional Delegation of Town Planning and Housing Bui, 2013.

MINAT *Kumbo*-Bui “The General Population and Housing Census, November 2005.

*Kumbo* Council Archives, File N kuc 76, Six Year Development Plain and Provincial Draft Committee Meeting, 06/05/1991.

*Elak*-Oku Council Archives, “The Council Development Plain”, May 2012.

Progress Report of the Bui Section Delegation to the Third Ordinary Congress of the Cameroon National Union Bamenda, 21-24 March 1985, Paris, Group Media International, 1985.

Report on the 1988 Legislative Elections in Bui by the Section President and the Section Secretary to the National Chairman of the CPDM, May 1988.

# Les dynamiques au cœur des mécanismes de gouvernance des chefferies bamiléké de l'Ouest-Cameroun : le sceau des influences extérieures (XVI<sup>e</sup> - XXI<sup>e</sup> siècles)

Gérard NGANDJOU KOMOLO

Université de Yaoundé I, FALSH, Cameroun.

## Résumé

Les chefferies bamiléké sont aujourd'hui plusieurs centaines réparties sur un site de 6200 km<sup>2</sup>. Dans un contexte des dynamiques sociales, la gouvernance dans ces monarchies connaît des mutations qui fragilisent leur légitimité. À partir d'une étude des mécanismes de la gouvernance endogènes, cette enquête analyse les facteurs extérieurs qui influencent l'approche locale de la gouvernance. En clair, nous questionnons les mobiles dynamogènes de la gouvernance dans les chefferies bamiléké. Il découle de l'analyse que les chefferies bamiléké sont soumises dès le XVIII<sup>e</sup> siècle à une valse de changements qui hypothèquent leur identité et le vivre-ensemble.

**Mots clés :** Chefferie bamiléké, décentralisation, gouvernance, institution patrimoniale, aliénation.

## Abstract

*Today, there are about a hundred Bamileke chiefdoms which are spread over an area of 6200 km<sup>2</sup>. In a context of significant social dynamics, the system of governance in these monarchies is undergoing changes that undermine their legitimacy. The present survey, based on a study of endogenous governance mechanisms, aims at analysing the factors that affect the local approach to governance. In other words, what are the driving forces behind governance in the Bamileke chiefdoms and what are the strategies capable of curbing the excesses that favour social cohesion and the sustainability of these heritage institutions? The analysis shows that from the 18th century onwards, these chiefdoms have undergone a series of changes that are jeopardising their ontological identity and their spirit of living together.*

**Keywords:** *Bamileke chiefdom, decentralisation, governance, heritage institution, alienation,*

## **Introduction**

Au Cameroun, la chefferie est une entité géopolitique du commandement traditionnel. Pour Jean-Paul Notué, elle désigne à la fois la capitale du village, le hameau du chef appelée "*gouong*" où se réunissent les sociétés coutumières, et l'espace géographique "*No'o*", plus ou moins étendu, ou plus ou moins peuplé, à l'intérieur duquel le chef exerce sa souveraineté sur une multitude de lignages (Notué, 1988 : 115). Cette appréhension, propre à la réalité précoloniale a connu de grandes métamorphoses imprimées par la colonisation et l'Etat post-colonial du Cameroun. L'institution cheffale actuelle qui résulte de ces mutations polymorphes est très affaiblie. Traitant de la question des chefferies bamiléké, les administrateurs français Claude Tardits et Délarozière, et les chercheurs camerounais tels Emmanuel Ghomsi, Eldridge Mahammadou et Jean Louis Dongmo sont restés évasifs et parfois aphones sur l'impact de la colonisation et de l'organisation administrative du Cameroun indépendant sur la chefferie traditionnelle. En clair, quels sont les mobiles qui influencent la gouvernance dans les chefferies bamiléké? Dans une approche diachronique, nous présentons d'abord les influences extérieures dans l'affaiblissement des chefferies bamiléké ; et par la suite l'impact de l'organisation de l'Etat post-colonial du Cameroun sur les institutions politiques traditionnelles bamiléké.

### **1. L'impact des influences extérieures dans l'affaiblissement des chefferies bamiléké**

En tant qu'institutions politiques traditionnelles, les chefferies bamiléké perdent de la consistance à cause des vagues d'émigration et surtout des soubresauts des colonisations allemande et française.

#### **1.1. L'affaiblissement des chefferies bamiléké par l'émigration**

L'émigration qui s'observe sur le plateau bamiléké de l'Ouest Cameroun au XX<sup>e</sup> siècle est une réalité continue qui s'accélère au XVIII<sup>e</sup> siècle avec la traite esclavagiste et qui fut entretenue par les régimes coloniaux et postcoloniaux (Barbier, 1973 :11). De nombreux

chefs bamiléké s'adonnèrent à cet éhonté commerce des esclaves, en faisant de leurs prisonniers et autres esclaves domestiques des articles de commerce. Sans minimiser les bouleversements imprimés dans les chefferies par les Bali-Tchamba au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, l'influence de l'économie de traite développée dans les régions fertiles du Nkam et du Moungo orchestra une émigration du plateau bamiléké et une implantation de micro-chefferies bamiléké, des doublures des chefferies mères dans les zones d'accueil.<sup>203</sup> L'arrivée des Allemands au début du XX<sup>e</sup> siècle impulsa une autre vague d'essoufflement des chefferies bamiléké via le recrutement forcé au profit des travaux publics et de plantation.

Eugène Zintgraff fut le premier allemand à arpenter les hauts plateaux de l'Ouest en 1889. Arrivé en janvier 1889, il se lia d'amitié avec le chef bali Fon Galega qui, par sa diligence lui ouvrit la route de la conquête des royaumes du Grass-Field et du Nord Cameroun. Il fallut pourtant attendre 1897 pour que ces Allemands atteignent le plateau bamiléké à partir de Lebang (Bangwa), et l'occupent effectivement à partir de 1902 (Harter, 1993 : 40). La structuration de l'espace politique sur le plateau bamiléké amène les Allemands à faire des chefferies traditionnelles des services de relais de l'administration allemande à la base. Bien que englué dans le système d'administration directe pratiqué dans l'ensemble du Cameroun méridional, à contrario du système d'administration indirecte appliqué dans le septentrion, l'administration allemande fit l'exception en adoubant les chefs traditionnels bamiléké dans leurs fonctions. Implicitement, cette confiance allouée aux potentats traditionnels était une urgence pour pallier à l'insuffisance du personnel allemand. Les monarques bamiléké comme ceux d'ailleurs reçurent pour la circonstance des uniformes, assortis des pouvoirs de rendre la justice par les coutumes, de collecter les impôts et de recruter des travailleurs pour les plantations et autres chantiers publics. Dans cette tâche, la police coloniale usait de la force coercitive pour discipliner la population. (Ngho, 2002:76).

Le recrutement forcé des travailleurs qui était l'une des missions assignées aux chefs traditionnels, était activé par une récompense de

---

<sup>203</sup> Ce phénomène de transplantation des chefferies bamiléké est une accoutumance qu'on peut observer de nos jours dans l'ensemble des régions du Cameroun où l'on rencontre une colonie de Bamiléké; ce qui traduit leur fort attachement aux valeurs traditionnelles.

deux marks par sujet recruté, à côté d'autres émoluments. Les chefs, jadis protecteurs et paternaliste paraissaient peu à peu aux yeux de leurs populations comme des complices de la colonisation ; ceci d'autant plus que les mauvais traitements réservés à ces derniers et l'insuffisance de la couverture médicale provoquèrent de nombreuses pertes en vies humaines dans les chantiers publics (Ngoh, 2002:85). Progressivement, les chefs assistaient impuissants au saucissonnage de leurs prérogatives ; comme le remarque Jean Suret-Canale : « A partir de 1900-1901, la conquête étant pour l'essentielle achevée, on s'orienta vers la suppression progressive des grands chefs, et le morcellement de leur autorité, jusqu'à ce que soit obtenu le village comme entité administrative. » (Suret-Canale, 1964 :96) Pour le succès de la mission coloniale, tous les chefs locaux qui opposèrent une résistance furent destitués et remplacés par les pro-Allemands et *idem* par la suite pour la colonisation française (Ki-Zerbo, 1978 :450-451).

A la faveur de la Première Guerre mondiale les troupes Franco-anglo-belges évincent l'Allemagne du Cameroun et à la suite du partage du 04 mars 1916, les chefferies bamiléké sont partagées entre les zones britannique et française. Près de 300 000 bamiléké<sup>204</sup>, se retrouvent à la suite du partage dans la zone britannique, alors que l'essentiel des chefferies bamiléké demeurent dans la zone française (Saha, 2005 : 32).

### **1.2. La spoliation de la souveraineté des chefferies bamiléké par la colonisation**

La spoliation de la souveraineté des chefferies bamiléké est une œuvre progressivement entreprise par les Allemands, Français et l'État du Cameroun post-colonial. Arrivé sur le plateau bamiléké en 1889, Zintgraff ouvrit la station de Bali (Balibourg) et affirma très tôt la volonté hégémonique de l'administration allemande de réduire les chefs traditionnels en instance d'exécution. N'eut été l'opposition énergique des chefs du plateau bamiléké, il les aurait réduit sous la coupe du chef bali, qui lui avait cédé en 1891 ses droits d'administration et de

---

<sup>204</sup> Selon Zacharie Saha, il s'agit plus des Banwa dans les chefferies M'mock et Nwehdu département de Lébialém; d'une partie des populations frontalières du département des Bamboutos (Bafut, Bambui, Nkwen), à majorité Ngyemba reconnaissable par leurs traditions d'origine, leur langue, leurs institutions politiques, économiques et socio-culturelles. Il s'agit aussi des chefferies Baligam (Bagam), Babalang, Bafendji, Balikumbat, Bagamgou...

législation ; à l'image du protectorat conclu en 1884 entre les chefs Duala et les Allemands.<sup>205</sup> Cet acte laissait déjà transparaître en filigrane la fragilité de l'autorité traditionnelle bamiléké. Entre 1897 et 1903, les Allemands entreprirent la conquête de l'Ouest-Cameroun tout en procédant à la destitution des chefs frondeurs et à l'installation de leurs protégés au trône. Fabien Kange Ewané à ce propos rappelle qu'il ne s'agit que du principe colonial du "*divide et impera*" inauguré au Cameroun par Alfred Saker qui ne s'empêcha pas de soutenir en 1850 le roi Deido dans son conflit contre le roi Akwa ; et de s'immiscer dans le difficile problème de succession du roi Deido (Kange, 1985 : 29). Dès les premières heures de la présence allemande sur le plateau bamiléké, la machine allemande entreprit son œuvre d'appropriation de l'espace. À Bamendjinda, le chef Tella Nembot est guillotiné en 1903 et remplacé par son frère et protégé des Allemands *Fo Tchio* ; pour avoir résisté à la pénétration allemande (Tanefo, 2012 :156). Dans une lecture prospective et pour s'assurer le loyalisme des chefs de la région, l'Allemagne ouvrit à Bali en 1905 une école pour les fils de chefs traditionnels et formait de futurs chefs comme Elie Bouopda, fils du roi Fotso II de Bandjoun.<sup>206</sup>

A la suite de l'exploration et de la conquête de l'ensemble de la région bamiléké, conquête facilitée par le manque d'osmose et de vision fédéraliste des monarchies bamiléké, les Allemands créèrent des postes administratifs à Bana (1903), Bandjoun (1909) et à Dschang en 1910. La création de la circonscription bamiléké en 1910 avec Dschang comme chef de région, servit de balise aux usurpateurs allemands. Ils en profitèrent pour déstabiliser les chefferies en les regroupant par endroit sous la coupe des chefs supérieurs ou *Überhäuptling*. La création des chefferies supérieures comme Bangangté, Bandjoun, Bana et le rabaissement des entités indépendantes en sous-chefferies dressèrent les chefs bamiléké les uns contre les autres. Cette situation qui renforça l'autorité des colons entama l'autorité de certaines

---

<sup>205</sup> L'hospitalité offerte à Zintgraff par le chef bali lui aurait servi de passerelle pour la définition de sa politique d'hierarchisation des monarchies bamiléké. Il mis ainsi à mal la souveraineté de nombreuses chefferies en élevant les chefferies bali, bandjoun et bien d'autres en chefferies supérieurs coordonnant les activités des dizaines de chefferies secondaires et les activités de recrutement de la main d'œuvre.

<sup>206</sup> Cette initiative de mouler idéologiquement les futurs chefs acquis à la cause occidentale est aussi entreprise par l'administration coloniale française. Via l'arrêté du 23 décembre 1933 du commissaire Bonne Carrère qui crée au Cameroun (Yaoundé, Dschang, Doumé et Garoua) des écoles pour fils de chefs.

chefferies, à l'instar de Bandjoun qui perdit sa suzeraineté sur ses territoires vassaux de Bayangam, Bahouan, Batoufam, Bapa, Bandrefam, Bangang-Fokam (Wamba, 1995 :16). A titre illustratif, les chefs bafang, badoumka et babouaté furent brûlés en 1912 pour insoumission au chef supérieur bana (Ketchoua, s.d. :111). Indignés par les destitutions, l'assujettissement et les mises à mort de leurs rois, de nombreuses populations désertèrent les chefferies pour rechercher la sécurité ailleurs. Le rôle de collecteurs d'impôt, d'agents recenseurs et de recruteurs de travailleurs pour une rétribution à hauteur de 10% des dividendes exacerbèrent le clivage entre les chefs bamiléké d'une part, pour cause d'avantages inégales et d'autre part entre les chefs et leurs populations, les premiers apparaissant aux yeux des seconds comme de connivence avec l'administration coloniale. Les nombreux décès dans les plantations et autres centres de travaux publics justifient assurément la joie qui habita les bamiléké lors de la défaite et de l'éviction allemande en 1916. Le système de chefferies supérieures a joué contre les Allemands dans cette guerre car les sous-chefs mécontents de leur subordination à d'anciens homologues, ont participé à cette guerre aux côtés des alliés contre l'Allemagne. C'est le cas des chefs batoufam, badenkop et bagang-Fokam dépendant de la chefferie bandjoun (Ketchoua, s.d. :111). Ce ralliement à la cause française ne va pour autant pas infléchir la politique d'aliénation des autorités traditionnelles sous l'ère française.

L'arbitraire du partage du Cameroun le 04 mars 1916, par le couple franco-anglais qui a eu raison de l'Allemagne inaugura l'action corrosive des Français sur les chefferies bamiléké. Les monarchies de la bordure Ouest (les chefferies ngyemba, banwa, bagam, etc.) furent divisées entre les zones anglophones et francophones. Le rouleau compresseur de la colonisation alla en s'intensifiant. Dans la matérialisation de la philosophie coloniale du *divide et impera*, l'administration coloniale française, pour des besoins d'efficacité managériale, créa en 1924 les chefferies supérieures tout en encourageant l'insubordination des sous-chefferies à l'endroit des chefferies supérieures (Njiassé, 1984:51). Elle manifesta sa fidélité aux prescriptions du général Lyautey pour qui « ... s'il y'a des mœurs et des coutumes à respecter, il y'a aussi des haines et des rivalités qu'il faut démêler et utiliser à notre profit, en les opposant les unes aux autres, en nous appuyant sur les unes pour mieux vaincre les autres (Ngongo, 1986 :123). » A titre illustratif, à la mort de Fotso II de

Bandjoun en 1925, les colons français s'opposèrent au successeur légitime Bouopda taxé de germanophile suite à son éducation germanophone et le remplacèrent par le francophile prince Kamga II. Ils installèrent par cet acte un désordre éternel dans l'ordre successoral à Bandjoun dont les séquelles sont encore vécues à la fin du XX<sup>e</sup> siècle (Wamba, 1995 :16). Les sous-chefferies Bahouoc, Babitchoua, Babossa, Badiessen et Babou obtinrent le droit en 1925 de s'acquitter directement auprès du chef de subdivision de leurs impôts et redevances, sans plus passer par le Fon de Bangangté. Dans la même année, la chefferie bangwa est divisée en quatre unités administrées par des notables qui perçoivent les impôts au grand dam du chef bangwa. A Dschang, le roi Nwo est déchu du trône et exilé, au profit de son neveu Nono et au grand désarroi de la population. A Baleng, le trente et cinquième chef Péto fut destitué et exilé par le colon pour avoir refusé de se départir de sa coupe à boire ; à Baham, le onzième chef Kamdem III vit sa chefferie incendiée et ses populations mitraillées pour insoumission. Dans le même ordre d'idée le roi Nnelo de Foto était pendu avec trois de ses dignitaires à la faveur des turbulences précédents l'indépendance (Ketchoua, s.d. :113).

Par ailleurs, après le partage du 04 mars 1916 la France institua la notation, la nomination et la destitution des chefs traditionnels par les administrateurs coloniaux. Dans un souci de résoudre la question de l'insuffisance du personnel administratif et d'étouffer toute velléité de soulèvement de la population, l'administration coloniale française intégra les chefs traditionnels à la base de la hiérarchie administrative fortement centralisée, aux ordres des chefs de subdivision, de circonscription, du commissaire de la république et du ministre des colonies. Le gouverneur Carde en 1920, dans un système administratif qui privilégie la collaboration verticale aux échanges latéraux, insistait sur la voix prépondérante des chefs de subdivision sur celle des notables coutumiers sur la désignation des chefs de village.<sup>207</sup> Pour étouffer une

---

<sup>207</sup> Notons que cette prescription est contraire aux recommandations du gouverneur général de l'AOF Jules Brévier, qui paradoxalement conseillait à ses subordonnés de faire un effort tout particulier en vue de choisir comme chef des hommes qui par tradition, étaient désignés pour ces fonctions. La politique coloniale française est ainsi emprunte de contradiction et d'hypocrisie. Par une circulaire du 08 novembre 1941 du côté de l'AEF, le gouverneur général Félix Eboué de la Guyane, après une longue expérience dans l'administration coloniale en Oubangui-Chari (1909-1932) au Soudan Français (1934-1936) et au Tchad (1939-1940) formula une nouvelle politique à Brazzaville en 1944 pour l'abolition du code d'indigénat et d'autres

fronde des chefs, l'administration coloniale française, outre les remises d'impôts octroyés aux chefs, leur accorda via l'arrêté du 25 mai 1923 le droit de porter un uniforme avec épaulettes aux dimensions et couleurs variables selon le grade, et de constituer le conseil des notables représentant l'administration en milieu rural (Ngongo, 1986 :127).<sup>208</sup> Aussi, l'arrêté du 09 Octobre 1925 les constitua en conseil des notables ; ce qui est assujettissant, même si l'arrêté du 11 Août 1930 les élevait au rang d'officier d'Etat-civil (Ngongo, 1986 :127). En marge de ces gratifications, l'arrêté 244 du 24 Février 1933 fixant le statut des chefs indigènes apprêta plusieurs articles allant dans le sens de la caporalisation des chefs, tels que nous synthétise Tanefo Jean-Marie :

- a) Dans son article 1, le texte dit comment est établie la hiérarchie entre un chef supérieur et un chef de village en passant par le chef de groupement ;
- b) Le chef supérieur et le chef de groupement sont nommés sur proposition du chef de circonscription ; tandis que le chef de village était nommé sur proposition du chef de subdivision (article 2) ;
- c) L'article 4 précise que les chefs indigènes sont notés annuellement par le chef de circonscription ;
- d) Dans son article 7 alinéa 1, les chefs supérieurs et de groupement sont destitués par le Commissaire de la République, sur proposition du chef de circonscription, et le village par les chefs de circonscription, avec approbation du chef de subdivision...(Tanefo, 2012 :244).

La tradition est ainsi vite occultée et les notables ne sont plus les seuls dépositaires du pouvoir en milieu traditionnel, car il faudrait désormais lui joindre le primat de la ratification administrative malheureusement guidée par les intentions politiques coloniales. L'arrête du 16 avril 1935 du Haut-Commissaire de la République donne aux chefs de régions le pouvoir de destituer les chefs du village sur proposition du chef de subdivision, tandis que le chef traditionnel, jadis dépositaire de la justice n'est plus selon le décret du 31 juillet 1927 que

---

prérogatives politiques visant à donner aux chefs coutumiers et aux élites modernes un meilleur statut.

<sup>208</sup> C'est grâce à cette subtilité que les chefs bamiléké ont recruté de la main d'œuvre pour les plantations coloniales et des soldats pour le compte de la deuxième guerre mondiale.

président du tribunal de 2<sup>ème</sup> degré, base de l'ossature judiciaire postcoloniale.<sup>209</sup> Toutes ces aliénations portées sur les institutions politiques traditionnelles s'appuyaient sur le régime de l'indigénat, véritable régime d'exception qui, officiellement établi entre 1924 et 1946, conféra aux administrateurs des pouvoirs arbitraires et imprévus par la législation coloniale. Ce régime qui ne distingua guère les particularités locales aux peuples africains va permettre aux administrateurs de se livrer à toute sorte d'exactions que relève Louis Paul Ngongo :

...Ces pénalités prévues par les arrêtés et circulaires, ne sont pas prononcés par les tribunaux, mais par des agents administratifs, gouverneurs ou simples administrateurs. On comprend dès lors pourquoi l'Histoire des institutions du Cameroun pendant cette période se réduit finalement à une histoire des institutions administratives à cause de cette concentration excessive des pouvoirs aux mains des administrateurs ; devant des faits ou manœuvres susceptibles de troubler l'ordre public et non prévu par la loi pénale, le gouverneur est habilité à imposer internement ou pénalités collectives...(Ngongo, 1986 :123).

Profitant du caractère arbitraire de ce pouvoir, les administrateurs coloniaux n'ont pas manqué de subtilités pour s'attaquer aux autorités traditionnelles et réduire le chef traditionnel en un instrument au service de la politique coloniale. Cet assujettissement des autorités traditionnelles traduit un paradoxe dans la mesure où le statut du chef n'a pas substantiellement changé de la période allemande à l'époque française. À côté de la subordination des chefs traditionnels, il faut tout de même reconnaître à la colonisation le mérite d'avoir stabilisé définitivement les frontières des chefferies bamiléké jadis rendues instables suites aux conquêtes. L'accession à l'indépendance ne va pas changer le sort des institutions traditionnelles.

## **2. Le couperet de l'État post-colonial sur la tête des chefs traditionnels**

L'organisation de l'État indépendant du Cameroun n'a pas accordé assez de considération à la chefferie traditionnelle. Cette réalité

---

<sup>209</sup> Notons aussi qu'avec l'avènement du système d'immatriculation des biens immobiliers au Cameroun en 1932 via l'apparition du titre foncier et la mise en place d'un service du cadastre et des affaires foncières, le chef traditionnel perdait tous ses droits sur les terres de sa chefferie.

se traduit dans les actes administratif et juridique, l'implémentation de la décentralisation et l'immersion des chefs dans les partis politiques.

### **2.1. Un arsenal juridique et administratif assujettissant**

Devenue indépendant, la valse des métamorphoses que connaît le Cameroun n'épargne pas les institutions traditionnelles. Un arsenal juridique est progressivement mis en place pour circonscrire le terrain d'action des autorités traditionnelles. Dans un souci d'ériger un État fort, les leaders du jeune État adoptent une législation qui inhibe l'existence du commandement traditionnel pour favoriser une véritable politique d'assimilation. Le décret n°77/245 du 15 juillet 1977 est un peu explicite quand il donne aux autorités administratives le pouvoir de diligenter le choix et de défaire les autorités traditionnelles, dans le continuum de l'arrêté coloniale 244 du 24 Février 1933. Ce décret dans ses articles 15 et 30 (Fopoussi, 1991 :97-99), stipule que « les chefs de 1<sup>er</sup> degré sont désignés par le Premier Ministre, ceux de 2<sup>e</sup> degré par le Ministre de l'Administration Territoriale et ceux de 3<sup>e</sup> degré par le Préfet... La destitution des chefs de 3<sup>e</sup> degré est prononcée par le Ministre de l'Administration Territoriale, celle des chefs de 1<sup>er</sup> et 2<sup>e</sup> degré par le Premier Ministre ». <sup>210</sup> La hiérarchisation des chefferies héritées de l'expérience coloniale est assez mal perçue chez les bamiléké. En effet, l'indépendance des chefferies et sous-chefferies précoloniales leur conférait une certaine égalité juridique indépendamment de la taille et du poids de la population. <sup>211</sup> Par

---

<sup>210</sup> Cette volonté de confiner les structures politiques traditionnelles dans les unités administratives modernes ne saurait épouser la réalité bamiléké car ayant entériné une certaine béate hiérarchisation discriminatoire des chefferies indigènes par les Allemands et les Français, le département, organe de la décentralisation englobe ici plusieurs chefferies de premier degré. C'est le cas du département de la Menoua qui dispose Foto, Foreké, Bafou, Bansa, Baleveng, Balessing comme chefferies de premier degré.

<sup>211</sup> En fait, même si nous convenons avec Delarozière qu'il est utopique de vouloir réaliser une hiérarchisation des chefferies bamiléké, les principes d'indépendance et d'alliance nous permettent de distinguer deux séries. Suivant le principe d'indépendance, légitimé par sa puissance militaire, politique et économique qui assure une certaine stabilité, on peut distinguer les chefferies souveraines des chefferies vassalisées ou sous-chefferies. Suivant le critère d'alliance ou d'affinité de sang soutenue par les liens de sang ou les alliances militaires, politique et économique, on distingue les chefferies-mères (*Lah Dipieu*) bénéficiant de la légitimité historique et des chefferies filles (*Lah-Tieuh*) ou alliées légitimées par le lien de sang ou d'alliance. L'alliance basée sur le pacte de sang, mariage et promesses

ailleurs, ce décret de 1977 travestit la tradition séculaire et légendaire de création et d'existence des chefferies en pays bamiléké en donnant désormais le pouvoir aux préfets de créer les chefferies de troisième degré, au Ministre de l'administration territoriale de créer les chefferies de deuxième degré et au premier Ministre de créer celles de premier degré.<sup>212</sup> Cette inféodation des chefs traditionnels au dernier niveau de l'armature institutionnelle moderne s'accompagne des responsabilités<sup>213</sup> et des mesures coercitives tendant à flageller les chefs réfractaires. Les articles 29 et 30 du décret de 1977 définissent le régime des sanctions en ces termes : « En cas de fautes dans l'exercice de leurs fonctions, en cas d'inefficacité, d'inertie ou d'exaction à l'égard des populations, les chefs traditionnels encourent les sanctions suivantes : rappel à l'ordre, avertissement, blâme simple, blâme avec suspension pendant trois mois, au plus de la totalité des allocations, destitution... (Fopoussi, 1991 :99) ». Cette interférence des autorités administratives dans la désignation comme dans la défection des autorités traditionnelles en milieu bamiléké est contraire au sacro-saint principe qui défend que le chef intronisé soit le fils du disparu né sur la peau de la panthère, c'est-à-dire conçu lors du noviciat du chef au *La'akam*.

L'un des actes les plus récents est l'arrêté du 02 octobre 2002 du Premier Ministre Peter Mafany Musonge destituant un chef baleveng en ces termes : « Monsieur Takilé Jean, est à compter de la date de ce jour destitué de sa qualité de chef de groupement Baleveng,

---

visait à refroidir les ambitions bellicistes d'un chef prédateur. Sur le prisme de chefferies-mères et chefferies-filles, nous notons la chefferie Baleng avec ses chefferies filles Bandjoun, Bakassa et Balengou ; la chefferie Baham avec Bayangam comme fille ; Bangang avec ses filles Balessing, Batcham, Bamougoum ; Foto avec ses filles Fongo-tongo et Foréké.

<sup>212</sup> Cette hiérarchisation n'épouse pas la philosophie traditionnelle qui ne faisait pas de différences entre les chefferies souveraines classées de nos jours en 1<sup>er</sup>, 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> degrés, mais qui distinguait les chefferies indépendantes et les sous-chefferies créées, conquises ou protégées.

<sup>213</sup> Dans sa tunique d'auxiliaire de l'administration définit par le décret du 15 juillet 1977 les chefs de 1<sup>er</sup> et de 2<sup>e</sup> degrés perçoivent une indemnité de responsabilité leur enjoignant de transmettre à la population des directives de la hiérarchie et d'en assurer l'exécution ; de diffuser des mesures sanitaires, de concourir au maintien de l'ordre public et du développement économique, social et culturel de leur unité de commandement ; de collecter les impôts et les taxes de l'Etat dans les conditions fixées par la réglementation... de procéder à un arbitrage ou à une conciliation entre leurs administrés.

arrondissement de Nkong-Ni, département de la Menoua, Province de l'Ouest pour inertie, inefficacité et exaction à l'égard des populations». (Yimga, 2004 :06) Ceci témoigne de la fragilité des institutions traditionnelles face au couperet de l'administration moderne. Avec un peu de recul, de nombreux autres actes administratifs se sont exercés à réduire à néant les symboles du pouvoir traditionnel. L'octroi d'allocations prévues par les articles 22 et 23 du décret du 15 juillet 1977 et calculée sur des principes de loyalisme des autorités traditionnelles<sup>214</sup> est une mesure additive de caporalisations des potentats traditionnels. L'acharnement des autorités coloniales sur les institutions traditionnelles est poursuivi par l'Etat indépendant du Cameroun. Mbonji Edjenguèlè stigmatise cet état de fait en ces termes :

...Sur le plan politique, la collaboration entre l'administration territoriale, les gouverneurs, les préfets, les sous-préfets et les chefs traditionnels, fait des représentants de la tradition des auxiliaires de l'administration. Quel que soit le poids démographique d'une chefferie traditionnelle et le caractère glorieux, prestigieux de son passé, tout sous-préfet est son supérieur hiérarchique. Comme le tribunal coutumier n'est qu'un appendice des institutions judiciaires dites modernes. Comme un contrat de mariage coutumier ne légitime guère une union dont les partenaires se doivent de se présenter devant un officier d'Etat-civil (Mbonji, 2009 :302).

---

<sup>214</sup> Comme appât pour s'assurer le loyalisme des chefs traditionnels, les alinéa 1,2, et 3 de l'article 22 de ce décret stipulent que les chefs de premier degré perçoivent mensuellement une allocation fixe, calculée sur la base de l'importance numérique de leur populations et une indemnité pour charges spéciales fixées par arrêté conjoint du MINAT et du MINFI. L'allocation fixe est soumise à retenue par impôt et ne peut être inférieure au salaire de la première catégorie, premier échelon du secteur public dans la zone où est installée la chefferie. Les alinéas 1 et 2 de l'article 23 stipulent que les chefs traditionnels peuvent prétendre à des remises sur les impôts forfaitaires collectés par leurs soins dans les conditions fixées par le code général des impôts. Ils peuvent aussi prétendre à des primes d'efficacité octroyés par le ministre de l'administration territoriale et sur proposition des autorités administratives en raison de leur dynamisme et de leur efficacité dans les opérations du développement économique de son territoire. Ceci n'est en réalité qu'une mesure pour apaiser la nostalgie des chefs pour les multiples intérêts qu'ils cumulaient à la période précoloniale (ils possédaient de vastes domaines, bénéficiant des droits d'entrée dans les sociétés secrètes, des droits de succession, des droits de marché, d'amendes judiciaires et d'autres droits coutumiers.

Au moment où les traditionnalistes fustigent l'acharnement des autorités modernes sur les valeurs traditionnelles, les apôtres de la modernité justifient le bien-fondé de la disparition des institutions traditionnelles. C'est le cas du sociologue Joseph Mbouï pour qui le pouvoir traditionnel a perdu son aura avec la colonisation qui a réduit les chefs traditionnels aux rangs d'auxiliaires de l'administration pour des besoins de gestion. Pour lui, on peut organiser le Cameroun sans les chefferies en confiant la coordination des terres, de la justice, de la sécurité aux sous-préfets, préfets et gouverneurs. (Mbouï, 2004 :14).

## **2.2. La chefferie traditionnelle fragilisée par la décentralisation**

Les puissances coloniales françaises et allemandes qui ont administré le Cameroun entre 1884 et 1960 ont implémenté une politique de centralisation des pouvoirs et des initiatives à prendre. Au niveau de la base, ces différentes puissances créèrent des unités administratives de relais à savoir : les villages, les groupements, les districts, les subdivisions et les régions ou circonscriptions. Le statut politico-administratif de la région bamiléké a ainsi évolué au gré des arrêtés et décrets. La première division administrative du Cameroun eut lieu en 1885 et comprenait 3 résidences au Nord et 28 circonscriptions au Sud. Dix années plus-tard et certainement pour minimiser les dépenses, le nombre de divisions administratives passa à 19 circonscriptions dont Dschang.<sup>215</sup> A la suite de l'éviction de l'Allemagne en 1916 et du partage du Cameroun par le couple franco-anglais, il eut des modifications. Pendant que le Cameroun britannique est divisé en trois provinces (Le Bornou au Nord, l'Adamaoua au centre et le Cameroun méridional au sud), du côté français, l'arrêté du 14 mars 1916 divisa le territoire en 9 circonscriptions dont la circonscription de Baré-Foumban-Nkongsamba englobant les chefferies bamiléké. En 1920, on dénombra 10 circonscriptions et 17 en 1935, dont la région bamiléké incluse (Mveng, 1985 :151). Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale on y compte 20 régions, 58 subdivisions et 15 postes administratifs. La région bamiléké à elle seule comprend cinq subdivisions dont Dschang, Mbouda, Bafoussam, Bafang et Bangangté (Kamga, 1959 :25-27). Cette réalité précède le décret du 16 avril 1957

---

<sup>215</sup> Hormis Dschang, les autres circonscriptions étaient Rio del rey, Ossindingue, Johan albrechtshöhe, Victoria, Buéa, Douala, Baré, Yabassi, Edéa, Yaoundé, Kribi, Eboloxa, Lomié, Doumé, Bamenda, Banyo, Adamaoua, Garoua et le territoire allemand du lac tchad.

transformant le Cameroun en État sous-tutelle et réorganisant l'administration en regroupant les régions en 6 provinces, Centre-Sud, Nord-Cameroun, Ouest, Est et Littoral. Selon les arrêtés n°19/CAB /PM/ du 07 février 1981 et n°06/45/MINAT/DOT du 19 janvier 1982 déterminant les chefferies de 1<sup>er</sup> et 2<sup>e</sup> degrés, la région de l'Ouest compte 11 chefferies de premier degré dont 10 pour les chefferies bamiléké ; et 114 chefferies de deuxième degré dont 97 du côté bamiléké.<sup>216</sup>

Sous l'angle de la décentralisation, les débats sur la gouvernance locale au Cameroun à la fin du XX<sup>e</sup> siècle font de plus en plus abstraction des chefferies traditionnelles pour se polariser sur les communes. En effet, comme indique la constitution du 18 Janvier 1996, le pouvoir politique s'organise à trois niveaux : au niveau de l'État central, de la région et de la commune. Il faut regretter que le Cameroun n'ait pas intégré la chefferie traditionnelle comme l'instance villageoise de la décentralisation, à l'image de certains pays de l'Afrique de l'Ouest comme le Sénégal. Ceci peut justifier l'incursion progressive des chefs bamiléké dans l'univers des partis politiques dans l'optique de se refaire une image publique. Par ailleurs, le titre 10 de la constitution du 18 janvier 1996 traitant des collectivités territoriales décentralisées stipule à l'article 55 alinéas 1 et 2 que les collectivités territoriales décentralisées de la république sont les régions et les communes et que les autorités ont pour mission de promouvoir le développement économique, sanitaire, éducatif, culturel et sportif de ces collectivités. Dans cette politique de décentralisation par laquelle l'État transfère aux collectivités certaines de ses compétences dans les domaines nécessaires à leur développement économique, social, sanitaire, éducatif, culturel et sportif l'alinéa 2 de l'article 57 stipule que « Les conseillers régionaux dont le mandat est de cinq (5) ans sont : les délégués des départements élus au suffrage universel indirect, les représentants du commandement traditionnel élus par leur pairs ».<sup>217</sup> Il découle de cet article 57 que la décentralisation fragilise l'existence des chefferies traditionnelles, car désormais certains chefs doivent siéger au conseil de région ; laissant très souvent leurs trônes en vacance provisoire. Si la loi fondamentale fonde sa légitimité sur l'héritage culturel, la loi n°2004/017 du 22 juillet 2004 portant orientation de la

---

<sup>216</sup> Archives de des chefferies traditionnelles du MINATD.

<sup>217</sup> Journal Officiel (JO) de la République du Cameroun, Loi n°96 du 18 janvier 1996.

décentralisation au Cameroun ne définit pas clairement le rôle des chefferies traditionnelles dans cette nouvelle machine. (Tanefo, 2012 :164). Une incursion dans le microcosme politique apparaît tout naturellement comme une bouée de sauvetage pour certains chefs coutumiers. Il faut tout de même relever que dans les jeux démocratiques, de nombreux chefs traditionnels sont des postulants au poste de sénateurs et de conseillers régionaux ; ce qui nourrit la compétition politique à la base et les met en désaccords avec une frange de la population.

### **3. L'impact de l'immersion des chefs traditionnels dans le labyrinthe de la surenchère électorale**

Fragilisé par le système politique occidental ou moderne, les légataires de la tradition n'ont pas résisté au lucre que font miroiter les postes électifs. Le faisant, ils sont entrés en compétition avec leurs protégés, décrédibilisant tous les honneurs dus à leur stature de roi.

L'Histoire retient que les chefs traditionnels ont été à l'avant-garde du processus démocratique en Afrique francophone. En effet, pour récompenser les efforts de guerre des Africains, la conférence de Brazzaville édicta un certain nombre de mesures permettant la mise en place dans les territoires du pré-carré français d'une assemblée élective. Les premières élections locales permirent à Kamga II Joseph, chef Bandjoun de 1925 à 1975, d'être élu député de la toute première Assemblée Représentative du Cameroun (ARCAM) en 1946. Dès 1950, Mathias Djoumessi, membre de l'Union des Populations du Cameroun (UPC) et chef supérieur Foréké-Dschang, prit la présidence de cette première formation politique nationale camerounaise dont le pays bamiléké constituait le deuxième bastion après le pays Bassa en Sanaga-Maritime. Mathias Djoumessi était aussi président d'une association tribale affilié à l'UPC et dénommée *Kumze*. Lors des élections du 23 novembre 1956 pour la mise en place de l'Assemblée Législative du Cameroun (ALCAM), il porta le flambeau des Paysans indépendants et obtint 8 députés. La guerre de l'indépendance qui opposa dès 1955 l'administration coloniale française et les partisans indépendantistes de l'UPC, occasionna l'incendie de nombreuses chefferies bamiléké dont Bansoa, Batcham, Bamendjou, Bafou, Baleveng, Balessing, Badenkop, Kékem, Baham et Bangang, à cause

de l'affiliation de certains chefs à l'UPC et du soutien d'autres à l'administration coloniale. (Tanefo, 2012 :161).

À la veille et après les indépendances, appauvris par le système politique en place, de nombreux potentats bamiléké comme *Fo Ngouo III* de Bamendjinda ont intégré l'Union Camerounaise (UC), parti au pouvoir et dès 1966 l'Union Nationale Camerounaise (UNC). Ils l'ont certainement fait dans l'espoir d'échapper aux supplices et incendies des chefferies qui firent plus de 20 000 morts (Tanefo, 2012 :161), et de bénéficier des prébendes liées à leur loyauté. Certains chefs traditionnels bamiléké ont occupé à cet effet d'importantes fonctions politiques. Kamdem Ninyim, chef supérieur Baham présida le Front Populaire pour l'Unité et la Paix (FPUP). Affilié à l'UPC, il est destitué par l'administration en 1956 au profit du francophile Jean Marie Tegua, avant d'être nommé Ministre de la santé au Cameroun en 1961 dans un hypothétique mouvement de restauration des upécistes; tout comme son homologue de Dschang Mathias Djoumessi. (Nzefa, 1994 :62). Le chef Bandjoun Gniè Kamga fut maire de cette localité.<sup>218</sup> Avec le retour au multipartisme en 1990, de nombreux chefs bamiléké à l'image de Ngompe Pélé Elie de Bafoussam militent ouvertement dans les rangs du Rassemblement Démocratique du Peuple Camerounais (RDPC), parti au pouvoir.<sup>219</sup> Ceci fit dire au chef Bamendjou Jean Rameau Sokoudjou que : « Bon nombre a perdu le sens de la tradition. Leurs rôles les échappent, si bien que la plupart oublie qu'ils sont des chefs traditionnels. » (Sokoudjou, 2004 :10.) Mathias Djoumessi était aussi président du Kumze, association tribale affilié à l'UPC.

Ils sont de plus en plus présents sur la scène politique pour exprimer leur position en accord avec des appétits égoïstes, parfois tranchant avec celles de leurs protégés. Le chef est presque désacralisé, car dans les atermoiements politiques, il perd son rôle de rassembleur. Il perd par conséquent la loyauté de sa population au profit de l'audience à lui accorder par le pouvoir central. S'il est légitime que les autorités traditionnelles briguent la fonction de sénateur comme représentants des collectivités territoriales décentralisées, il s'avère

---

<sup>218</sup> Fotso Pierre, 69 ans, Notable bandjoun, Bandjoun, 21 août 2006.

<sup>219</sup> Njitack Ngompe, 50 ans environ, Chef Supérieur Bafoussam, Bafoussam, 07 janvier 2008 ;

Pokam Max II, 50 ans, Chef Supérieur baham, Baham, 11 mars 2008.

inoportune que ces derniers s'engagent dans le militantisme partisan et l'éloignant de ses populations d'un autre bord politique. Ceci est un véritable sociodrame car le chef est par essence le sceau de l'unification de sa monarchie. Le chef Bamendjinda y perçoit un génocide culturel institué par la colonisation (Tanefo, 2012 :161). Dans cette posture, la nomination du chef de l'Etat est moins désastreuse que la surenchère électorale d'un chef traditionnel; ce qui impacte moins sur l'unité de la chefferie qui doit pour autant braver l'épreuve de la mondialisation sans ensevelir les valeurs ancestrales qui ne demandent qu'à être préservées ou reformées.

### **Conclusion**

Cette analyse sur la chefferie pose d'une manière ou d'une autre le problème fondamental des influences qui hypothèquent la gouvernance dans les institutions traditionnelles. Englué dans les affaires politiques et administratives par les autorités coloniale et moderne, le chef en Afrique francophone et singulièrement dans les chefferies bamiléké a perdu substantiellement la face devant elle et devant son peuple. Il ne doit d'ailleurs sa survie que par l'influence ontologique qu'il a sur ses protégés et qui est capitalisée par l'administrateur colonial dans le recrutement des travailleurs pour les chantiers publics et privés, la collecte d'impôts et le recensement. Devenu par le nouveau rapport de force le valet fonctionnaire de la nouvelle administration coloniale, le chef bamiléké perd ses privilèges d'antan au détriment de frêles émoluments que lui pourvoit sa nouvelle hiérarchie. Par ailleurs, cette donne est accentuée par l'élection au rang de chefs traditionnels d'une nouvelle élite occidentalisée pour leur confort matériel ou intellectuel ; et non coutumier. Si Samuel Nana-Sinkam pense que les traditions ancestrales sont des richesses que tout gouvernement ne doit transgresser par des interventions administratives qui détruisent les fondements de la société (Nana-Sinkam, 1999 : 122), la chefferie traditionnelle mérite d'être repensée car, elle a presque perdu son aura dans la nouvelle architecture administrative.

## Bibliographie

### - Archives

Archives Politiques et Administratives (APO), 1AA 542, Décret 77/745 du 15 juillet 1977 portant organisation des chefferies traditionnelles.

### - Ouvrages

BARBIER J.C. (1973), *Le peuplement de la partie méridionale du plateau bamiléké*, Paris.

DELAROZIERE R. (1950.), *Les institutions politiques et sociales des populations dites bamiléké*, Douala, IFAN.

DJACHE NZEFA S. (1994). *Les chefferies bamiléké dans l'enfer du modernisme : Une chefferie de demain*, Vincennes, Editions Nzefa.

FOPOUSSI FOTSO E. (1991), *Faut-il brûler les chefferies traditionnelles?*, Yaoundé, SOPECAM.

HARTER P.L. (1993), *Les rois sculpteurs. Arts et pouvoirs dans le grassland camerounais*, Paris, Editions de la Réunion des musées nationaux.

DONGMO J.L. (1981), *Le dynamisme Bamiléké, La maîtrise de l'espace agraire*, vol.1, Yaoundé, CEPER.

KAMGA J.C.V. (1959), *Le droit coutumier bamiléké au contact des droits européens*, Yaoundé.

KANGE EWANE., (1985), *Semence et moisson coloniales : un regard africain sur l'Histoire de la colonisation*, Yaoundé, Editions CLE.

KETCHOUA T., (s.d.), *Les peuples de l'Ouest-Cameroun en diaspora depuis 3000 ans*, Yaoundé, Imprimerie Nationale.

KI-ZERBO J.( 1978), *Histoire de l'Afrique Noire d'Hier à Demain*, Paris, Hatier.

MBONJI E. (2009), *Santé, maladies et médecine africaine. Plaidoyer pour l'autre tradipratique*, Yaoundé, Presses Universitaires de Yaoundé.

MOHAMMADOU E. (1971), *Traditions d'origine des peuples de Centre et de l'Ouest du Cameroun : Bamiléké, Bamum, Bamenda-Banso, Tikar, Mboum*, Yaoundé, Centre Fédéral Linguistique et Culturel.

MVENG E. (1985), *Histoire du Cameroun*, Yaoundé, CEPER.

- NANA-SINKAM S.C. (1999), *Le Cameroun dans la globalisation, conditions et prémisses pour un développement durable et équitable*, Yaoundé, Edition CLE.
- NGOH V.J. (2002), *History of Cameroon since 1800*, Limbé Cameroon, Presbyterian Printing Press.
- NGONGO L. (1986), *Histoire des institutions et des faits sociaux du Cameroun : 1884-1945, t.1, Paris, Monde en devenir/Berger-Levrault*.
- NJIASSE NJOYA A. et als (1984), *De Njoya à Ndjimoluh : cent ans d'Histoire bamoun, Foumban*, Editions du palais.
- SURET-CANALE J. (1964), *Afrique Noire, l'Ere coloniale, 1900-1945*. Paris, Editions sociales.
- Tanefo J. M. (2012) *La chefferie traditionnelle : Hier, Aujourd'hui et demain*, Yaoundé, UPA/EDICAF.
- TARDITS C. (1960), *Contribution à l'étude des populations bamiléké de l'Ouest-Cameroun*, Paris, Berger-Levrault.
- WAMBA Y. et TUECHE, J.P. (1995), *L'itinéraire d'un roi*, Yaoundé, Presses de l'imprimerie papeterie de Tsinga.

#### **-Articles**

- DZUDIE M.G. (2004), « Foréké-Dschang : deux successeurs pour Djoumessi Mathias », in *Les Cahiers de Mutations* n°021, avril, p.09.
- MBOUI, J. (2004), « On peut organiser le Cameroun sans les chefferies », in *Les Cahiers de Mutation* n°021, avril, p.14.
- SOKOUDJOU J.R. (2004), « 90% des chefs traditionnels à l'Ouest sont illégitimes », in *Les Cahiers de Mutations* n°021, avril, p.10.
- YIMGA M.A. (2004), « Baleveng : deux chefs pour un village », in *Les Cahiers de Mutations* n°021, avril, p.06.

#### **-Mémoires et thèses**

- GHOMSI E. (1972), « Les Bamiléké du Cameroun. Essai d'étude historique des origines à 1920 », Thèse de Doctorat 3<sup>ème</sup> cycle en Histoire, Paris, Sorbonne.
- NOTUE J.P. (1988), «La symbolique des arts bamiléké (Ouest-Cameroun). Approche anthropologique et historique », Thèse de Doctorat d'Etat en Histoire, Paris, Université de Paris I, vol.1&2.
- NGANDJOU KOMOLO G., (2016) « La médecine traditionnelle dans les chefferies bamiléké de l'Ouest-Cameroun du XVI<sup>ème</sup> au XX<sup>ème</sup>

siècle : étude historique. », Thèse de Doctorat Ph.D. en Histoire, Yaoundé, Université de Yaoundé I.

SAHA Z. (2005), « Gestion des conflits et culture de la paix en pays bamiléké dans l'Ouest Cameroun : du XVIII<sup>ème</sup> siècle au début du XX<sup>ème</sup> siècle », Thèse de Doctorat Ph.D. en Histoire, Yaoundé, Université de Yaoundé I.

**-Sources orales**

FOTSO KAKE Jacques, 80 ans environ, Chef supérieur bamougoum, Bamougoum, 04 juillet 2011.

FOTSO Pierre, 69 ans, Notable, Bandjoun, 21 août 2006.

KAMGA NGAJUE René, 65 ans environ, Chef supérieur bafang, Bafang, 15 août 2011.

NJITACK NGOMPE, 50 ans environ, Chef Supérieur Bafoussam, Bafoussam, 07 janvier 2008.

POKAM MAX II, 50 ans, Chef Supérieur baham, Baham, 11 mars 2008.

## Post-éditorial

Consacrant l'Homme comme acteur majeur de la « polis », la perspective aristocienne lui reconnaît une capacité organisationnelle ontologique essentiellement sociale. Cette posture d'« Homo Politicus », les Hommes la déploient et l'appréhendent en fonction des réalités spatio-culturelles consubstantielles aux intérêts des individus et au prorata de leur statut social au sein de la communauté. Les sociétés africaines traditionnelles reflètent cette dimension plurielle traduisant la volonté collective de favoriser l'épanouissement matériel et spirituel d'une communauté indiquée, considérée comme des indicateurs de sa stabilité.

Le présent ouvrage intitulé « Gouvernance et Préservation de la cohésion sociale dans les aires culturelles du Cameroun » dérive du panel thématique éponyme tenu dans le cadre de la première édition de la Semaine Nationale des Sciences Sociales et Humaines du Cameroun. Il convient de rappeler que les communications issues de cette rencontre scientifique, interviennent dans un contexte socio-politique marqué par la résurgence du tribalisme, de la haine avec le repli identitaire comme mamelle nourricière, une menace sans précédent pour l'unité nationale. La particularité du Cameroun par rapport aux autres pays africains repose pourtant sur une cohésion sociale structurée autour de ses composantes ethniques, une mosaïque culturelle complexe servant de caution pour son instabilité politique, un référent symbolique sur la scène internationale. L'exacerbation se justifierait, selon la doxa, par la gouvernance pratiquée par les pouvoirs publics qui l'usite de manière subjective au détriment de la cohésion sociale. Les auteurs classiques, comme Mamoudou Gazibo et Jane Jenson, indiquent que les contestations du modèle de gouvernance actuel résultent de l'échec de la transplantation du modèle occidental de gouvernance hérité de la colonisation. Pour John Liffle en effet, la trame historique précoloniale africaine, témoigne du recours aux mécanismes institutionnels traditionnels dédiés à la redistribution équitable et à la gestion transparente des biens appartenant à la communauté. Pour les institutions financières internationales, la Banque Mondiale en occurrence, la gouvernance dans les pays africains est empreinte de subjectivité au niveau supranational, aux dépens de l'intérêt général, d'où les nombreuses récriminations de la population à l'endroit des dirigeants politiques.

Les différentes communications soumises dans cette publication collective interviennent dans le débat suscité par la problématisation de la gouvernance contemporaine dans un environnement culturel pluriel. Cette étude comporte plusieurs objectifs. Tout d'abord, il est question d'historiciser les paradigmes institutionnels et les pratiques dévolus à la gouvernance dans les aires culturelles locales issues des sociétés africaines précoloniales tout en s'imprégnant des réalités et des défis causés par la société camerounaise contemporaine. Ensuite, il s'agit de faire une analyse des forces et faiblesses de la gouvernance locale et de proposer des solutions opérantes capables d'outiller les pouvoirs publics et la société civile dans le cadre de la promotion de la bonne gouvernance. Enfin, l'objectif ultime est de sensibiliser la société camerounaise sur les dangers engendrés par une mauvaise appropriation des attributs identitaires communs dans un contexte de fragilisation de la cohésion sociale, de l'effritement du sentiment d'appartenance à la nationalité camerounaise.

Les résultats des collectes des données provenant des milieux de la recherche et des universités suggèrent des esquisses de réponses aux objectifs susmentionnés. Le premier axe de réflexion intitulé la « Gouvernance locale et stabilité des institutions socio-traditionnelles » renseigne que, la gouvernance locale « vise à autonomiser les communautés, en termes de compétences (savoirs, savoir-être et savoir-faire), de prise de décisions et même d'échanges avec d'autres communautés (Onana Noah N.). Une telle autonomisation contribue assurément à capaciter les populations locales dans le but d'en faire des acteurs ou instigateurs de leur propre développement (Metsena Djavoua J.). Ki-zerbo (1989) souligne fort à propos qu'un développement est considéré comme endogène lorsqu'il est pensé, élaboré, mis en œuvre, et contrôlé par des forces intérieures ou lorsqu'il se réalise grâce au dynamisme propre du peuple concerné (cité par Yadjji Mana). La place des comités de développement dans ce processus est capitale en ce sens que dans la quasi-totalité des localités où ils existent, « ils jouent davantage un rôle de maintien axiologique des éléments socio-culturels de la structure sociale des ethno-cultures, au-delà des aspects visibles relatifs à la promotion et la recherche du mieux-être des populations au profit desquelles ils sont créés » (Yadjji Mana). Encore appelée gouvernance communautaire, la gouvernance partagée dont il est question ici induit une cohésion sociale qui est, pour de nombreux auteurs, « la résultante du travail de représentation multiculturelle et

multicommunautaire des élites » (cité par Ndock N.). C'est ainsi que la cohésion sociale dans un pays cosmopolite comme le Cameroun est « une réalité qui repose sur la régulation multiculturelle des rapports autochtones/allogènes et sur le quasi consensus observé dans la représentation politique consociative autour des quatre grands ensembles ethno-communautaires comme horizons politiques indépassables » (Ndock N.). L'engagement politique des autorités/institutions traditionnelles est perceptible dans une telle mouvance (Kungso Ndzofoa Eno et Aboubakar Adamou).

La thématique sur la « dynamique socioculturelle et construction de l'identité nationale en contexte multiculturel », s'appuie sur la Vision du Cameroun à l'horizon 2035 qui stipule que : « Le Cameroun : un pays émergent, démocratique et uni dans sa diversité ». Elle s'appuie sur les résultats des études rétrospectives, le recensement des besoins et aspirations des populations et les ambitions des politiques. En particulier, elle systématise les aspirations et visions exprimées par les différents acteurs. Sur le plan culturel, l'implémentation d'une telle vision passe inexorablement aussi par une meilleure cohabitation des cultures, voire une meilleure insertion de l'interculturalité dans les milieux scolaires (Jiotsa et Guewou). « L'échec du multiculturalisme comme outil de construction de l'unité nationale, du fait de son instrumentalisation par les politiques, impose l'approche interculturelle comme voie de recours » (Moungande). Dans cette perspective, l'apport des arts du spectacle et des radios communautaires dans le dialogue des cultures et dans le chantier de la construction de l'unité nationale du Cameroun est tout aussi capitale (Moungande et Tagne). Dans la même veine, il est temps de se départir définitivement des « terminologies stigmatisantes des aires “dites” culturelles, lesquelles constituent un crime perpétuel contre la cohésion sociale (Kampoer Kampoer). Du reste, le sceau des externalités, surtout celles inhérentes au fait colonial, n'aura pas réussi à édulcorer la nature des institutions socio-traditionnelles les plus anciennes (Ndifon et Ngandjou Komolo).

**Albert JIOTSA**, Maître de Recherche  
**Saliou ABBA**, Chargé de Recherche  
CNE/MINRESI-Cameroun

NUMÉRO COORDONNÉ PAR

**ALBERT JIOTSA**

**SALIOU ABBA**

DÉPARTEMENT DES ÉTUDES SUR LES ARTS, RELIGIONS ET CIVILISATIONS

## **Gouvernance et préservation de la cohésion sociale dans les aires culturelles du Cameroun**

### **SOMMAIRE DU NUMERO**

<i>ÉDITORIAL</i> .....	par Mforteh Stephen Ambe
Introduction générale.....	par Albert Jiotso et Saliou Abba
Le développement local : stratégie d'urgence de développement ou arrimage au système de modernisation de l'État au Cameroun ?.....	par Nathan Onana Noah
Comités de développement, développement local et stabilité des institutions socio-culturelles dans le Diamaré.....	par Yadjji Mama
Gouvernance partagée, multiculturalisme et consociation. Institutionnalisation des structures politiques de la cohésion sociale au Cameroun.....	par Nicolas Serge Ndock
Traditional democratic "states" (babungo and ide): lessons for governance, political stability and peace in Cameroon.....	by Godwill Kungso Ndzofoa Eno
Engagement politique des autorités traditionnelles. Enjeux et défis pour la cohésion sociale au Cameroun.....	par Aboubakar Adamou
La gouvernance locale et la pérennisation de la cohésion sociale au Cameroun à l'aune de la mondialisation.....	par Metsena Ndjavoua
L'interculturalité, gage de la cohésion sociale en milieu socio-éducatif : le cas de la Menoua (Ouest-Cameroun).....	par Irène Guewou et Albert Jiotso
L'interaction culturelle et la construction de l'identité camerounaise : l'apport des arts du spectacle vivant.....	par Ibrahim Aliloulay MOUNGANDE
La contribution des radios communautaires dans le processus de construction du vivre-ensemble au Cameroun : L'expérience de la Radio Communautaire de Bafoussam II (RC-BAFII).....	Fokou Nagoloum Céline et Tagne Troie Thiery
Terminologies stigmatisantes des aires "dites" culturelles : crime perpétuel contre la cohésion sociale et le vivre-ensemble ?.....	par Kampoer Kampoer
Identity Crisis in the Bamenda Grassland of Cameroon: Oku in the Nsaw Native Authority and Bui Division 1922-1992.....	By Ndifon Humfrey Nsakemei and Nfi Joseph Lon
Les dynamiques au cœur des mécanismes de gouvernance des chefferies bamiléké de l'Ouest-Cameroun : le sceau des influences extérieures (XVI <sup>e</sup> - XXI <sup>e</sup> siècles).....	par Gérard Ngandjou Komolo
Post-éditorial.....	Par Albert Jiotso et Saliou Abba

