

**7**

**Étude**

**des communautés villageoises**

**et démarches sociologiques**

**J.Y. MARTIN**

S'interroger sur l'utilité du concept de «communauté villageoise» présente des aspects bien académiques, dans la mesure où cette interrogation porte sur un thème qui a été au centre d'un certain nombre de recherches récentes en Afrique tropicale et dont les résultats ont été publiés. En effet, ou bien les auteurs de ces études invoquent la totale inutilité de ce concept, et dans ce cas ils en viennent à remettre complètement en question, et *a posteriori*, leurs travaux, ce qui serait pour le moins insolite ou bien cette interrogation appelle déjà sa réponse et son mode d'exposition : «utile ? oui mais...», le contenu du «oui» et du «mais» ne variant qu'en fonction des exemples choisis. Faut-il alors douter de l'utilité de cette interrogation elle-même ? Pour sortir de cette impasse, nous pensons qu'il faut poser le problème à deux niveaux :

- le premier est celui d'une réflexion sur l'adéquation à l'Afrique tropicale de la démarche sociologique impliquée dans les termes «études des communautés villageoises» et qui est en fait la démarche monographique ;
- le second est celui d'une réflexion sur les concepts les plus pertinents dans l'analyse de sociétés en voie de réagencement sous la contrainte de l'État moderne et de la civilisation technique et industrielle.

## 1 – LA DÉMARCHE MONOGRAPHIQUE

Il est certain que toute société présente une multitude de facettes qui sont autant de côtés par lesquels on peut l'aborder, mais tous ne sont pas également accessibles. Il faut donc procéder par étapes, en allant du plus accessible au moins accessible, le plus accessible étant le mode concret d'occupation de l'espace, autrement dit la forme d'habitat. En Afrique tropicale, où la majorité de la population vit du travail de la terre et où donc l'urbanisation ni l'industrialisation n'ont encore atteint une grande ampleur, les sociétés se présentent le plus souvent sous la forme de «villages», ou «communautés villageoises», ou «communautés rurales». C'est donc par l'étude de ces «communautés villageoises» qu'il faut aborder l'étude de ces sociétés. Pour le sociologue issu d'une culture radicalement différente, l'incorporation à ces communautés de vie quotidienne est une démarche essentielle pour effectuer un nécessaire dépaysement, c'est-à-dire un changement des perspectives culturelles, afin d'essayer au maximum de se démarquer de l'ethnocentrisme. Cependant, il faut que ces communautés soient abordables à l'enquête sur le plan concret c'est-à-dire qu'elles soient d'une taille relativement réduite et que, d'autre part, elles soient en adéquation maximum avec la société globale à laquelle elles ressortissent. Sur le plan pratique le chercheur est en mesure de maîtriser la première condition. Il ne l'est pas pour la seconde quand il s'agit de sociétés qui n'ont auparavant fait l'objet d'aucune étude particulière et il est alors voué à l'enquête monographique (puisqu'il lui faut faire une exploration totale) dans un village pour le choix duquel il n'aura été guidé que par des critères matériels d'accessibilité, tout en espérant qu'il résume le plus complètement possible la société globale.

On peut donc considérer que l'étude monographique de communautés villageoises est la première étape obligatoire de la démarche sociologique en milieu traditionnel africain. La question qui se pose immédiatement après cette proposition est la suivante : la monographie villageoise peut-elle constituer le tout de l'investigation sociologique ? Question corollaire : la nécessité de commencer par l'étude monographique ne biaise-t-elle pas la démarche de manière quasi insurmontable ? En effet, la monographie, dans son fondement d'exploration indispensable, ne pousse-t-elle pas à l'accumulation du détail pour lui-même ?

Cette centration primordiale autorise-t-elle une décentration et une relativisation ultérieure, tout aussi nécessaires ? Faire le pari que le village étudié est l'image la plus fidèle possible de la société globale n'induit-il pas à le considérer comme gagné avant toute vérification ? Le parti pris d'isoler un village pour en analyser la dynamique interne permet-il d'accorder dans une étape suivante une importance suffisante aux relations d'extériorité ?

Notre expérience personnelle de la recherche nous a conduit au Cameroun septentrional, tout d'abord chez les Matakam (1), puis, au fil de notre enquête, chez les Moudang et enfin chez les Foulbé. C'est à partir de l'exemple des Matakam que nous allons essayer de répondre à toutes ces questions, questions qui, d'ailleurs, se résumeraient en une seule : comment dépasser la monographie ?

Pour en discuter, nous allons tenter de situer les différentes manifestations de la vie collective matakam par rapport au cadre villageois. Avant d'entrer dans le vif du sujet, il nous faut faire une présentation de cette ethnie et des formations sociales environnantes.

### *1 - L'ethnie Matakam*

Dans la région située entre la Bénoué et le lac Tchad, les populations peuvent être réparties en deux grands groupes selon un critère qui n'est religieux qu'au premier abord : les islamisés et les Kirdi (païens), ces derniers se subdivisant eux-mêmes en Kirdi de plaine et Kirdi de montagne.

Ce peuplement a des antécédents très lointains, car c'est la naissance et la diffusion de l'Islam qui est au centre de cette histoire. L'Islam est en effet à l'origine de la constitution des grands empires soudanais de la cuvette tchadienne : le Kanem à partir du VIII<sup>e</sup> siècle, le Bornou, le Baghirmi et le Mandara vers le XV<sup>e</sup> siècle. La naissance de ces états a provoqué de grands bouleversements dans cette zone, en particulier de grandes migrations et des fusions de populations. C'est à partir de là que se sont formées la plupart des ethnies du Cameroun septentrional. Par la suite, c'est la formation de l'empire peul qui a déterminé les formes ultimes de leur répartition. La forte implantation Foulbé dans la plaine de Maroua au début du XIX<sup>e</sup> siècle a conditionné le peuplement de toute cette région jusqu'à aujourd'hui. Les ethnies païennes de l'ouest ont resserré leurs positions autour et dans les massifs du Mandara, pendant que celles de l'est se repliaient dans les zones inondables du bassin du Logone et du Mayo-Kebbi. Les Foulbé ont en quelque sorte fait le vide autour d'eux.

Les Matakam, au nombre de 120000 environ (2), sont une de ces ethnies païennes de montagne qui ont refusé leur intégration dans les grands empires. L'histoire de cette zone soudano-sahélienne, faite de bouleversements sociaux et culturels, d'éclatements d'ethnies, de brassages, de fusions, permet de penser qu'il est peu probable que des identités ethniques originelles (et remontant à la période pré-islamique) aient pu se maintenir dans ce milieu ravagé. Cela ne veut pas dire cependant que des hommes venus d'horizons géographiques et culturels divers n'aient pu se regrouper dans des zones plus propices, trouvant à la fois dans ces zones et dans ce regroupement les moyens de se maintenir physiquement et de reformer des ensembles sociaux différenciés. Les traditions d'origine des Matakam peuvent être considérées comme une démonstration de ce processus. Les migrations anciennes de groupes divers se rencontrent et s'établissent dans des sites naturels, le «massif», sont les facteurs constitutifs des communautés villageoises matakam, quant à leur terroir, le caractère hétérogène de leur peuplement et leur organisation sociale segmentaire.

Relativement au problème qui nous occupe - intérêt et limite de la démarche monographique -, les communautés villageoises matakam sont tout à fait exemplaires. En effet, leur organisation est telle qu'elle

---

(1) Cf. J.Y. MARTIN - Les Matakam du Cameroun. Essai sur la dynamique d'une société pré-industrielle. *Mém. ORSTOM*, 41, Paris, 1970, 216 p.

(2) Avec une moyenne de 78 h/km<sup>2</sup>, la plus forte densité du Nord-Cameroun ; certains massifs dépassent 180 h/km<sup>2</sup>.

semble parfaitement justifier cette démarche : chacune a son cadre géographique propre, le « massif » ; chacune a sa micro-histoire particulière et, dans une certaine mesure, on peut dire qu'il n'y a pas une histoire de l'ethnie mais une histoire propre à chaque village ; chacune enfin a son champ démographique. Le village est donc le lieu privilégié de l'enquête car c'est à ce niveau que l'on voit la société à l'œuvre : les structures sociales fondamentales sont projetées dans son espace et le social, le politique, l'économique, le religieux sont villageois. C'est dans le village que coexistent la solidarité communautaire et l'individualisme, la créativité interne et la négation de l'extérieur. C'est dans le village que les changements peuvent être identifiés et que l'on perçoit le milieu les rapports entre l'ethnie et la nation.

## 2 - Le village matakam

Les villages matakam sont situés dans les monts du Mandara, ensemble de plateaux et de massifs granitiques dont l'altitude dépasse fréquemment 1000 m. Les pentes sont abruptes et les massifs bien compartimentés. Différents groupes de parenté se sont rencontrés par hasard dans ces massifs et c'est le découpage orographique qui a déterminé l'existence de communautés villageoises autonomes. En effet, chaque village matakam s'est créé dans un massif bien séparé de ses voisins et il est caractéristique que ce soit le même mot (*dza*) qui désigne à la fois le village et le massif. Les descendants des ancêtres qui se sont rencontrés sur un massif au terme de leurs pérégrinations forment aujourd'hui l'ossature de la société villageoise : des clans de statut différent qui coexistent avec des forgerons et des étrangers (*kéda*). Dans les traditions, l'installation de ces ancêtres commence toujours par la construction d'une habitation et le débroussage d'une parcelle. Un droit immédiat est ainsi établi sur la terre par le groupe qui s'installe le premier. Les groupes suivants voient leur établissement subordonné à l'autorisation du premier colon. C'est une dépendance qui s'instaure, mais aussi par le fait même une alliance et, d'ailleurs, cette dépendance première ne présume pas de l'histoire future. L'établissement de ce droit éminent sur la terre consacre l'existence du village, quel que soit le nombre de ces groupes. Chaque village a ainsi un territoire particulier qui est une division naturelle du sol en même temps qu'un espace avec lequel différents clans ont établi en association un lien privilégié. On peut définir l'appartenance villageoise comme un certain rapport social inscrit dans un rapport à un espace particulier, et ce rapport social est indissociable du rapport à l'espace. Ceci est important chez les Matakam. En effet, les densités sont telles à l'intérieur des limites non extensibles des massifs, qu'ils ont été obligés de fixer le nombre de clans « propriétaires » du sol. Sont « propriétaires », c'est-à-dire disposant d'un droit inaliénable, les individus qui font partie de la descendance des premiers débrousses. Outre les clans indigènes, certains villages matakam sont ainsi peuplés d'un certain nombre d'individus originaires d'autres villages qu'ils ont quittés pour différentes raisons. Ils sont venus s'installer sur une terre qui n'était pas celle de leurs ancêtres et qui était déjà appropriée. Pour s'y établir, ils ont dû demander l'autorisation du chef de village qui est en même temps le maître de la terre. La nécessité de l'autorisation du chef (qui par ailleurs a peu de pouvoir, nous le verrons plus loin) marque le caractère politique et sacré du lien primitif à la terre : c'est, en fait, la caution des ancêtres qui est requise. Ces étrangers ne sont accueillis qu'à titre provisoire et ils pourront être chassés quand la terre fera défaut. L'autonomie et la survie des communautés villageoises sont ainsi préservées.

En plus des clans en nombre variable et du groupe des étrangers, la structure sociale du village matakam comporte enfin des forgerons. Les forgerons ont une situation tout à fait particulière au sein de la société villageoise et le clivage forgeron-non forgeron est un clivage qui passe à travers l'ensemble de la structure sociale. En effet, le groupe social des forgerons possède tous les caractères de la caste : fermeture, endogamie, spécialisation professionnelle et religieuse. Cependant, l'unité sociale fondamentale, le noyau de la société villageoise est la famille restreinte ou *gay*. Elle est composée du père, de sa ou de ses femmes et de leurs enfants non mariés. De même que le mot *dza* désigne à la fois le village et le massif, le mot *gay* désigne en même temps que la famille l'habitation de cette famille, ensemble de cases à toit pointu serrées les unes contre les autres et dont le nombre varie avec celui des commensaux et des animaux domestiques (bœufs et chèvres). Le *gay* dépend de l'autorité du père : *bab-gay*, littéralement père du *gay*, qui commande à son monde et gère ses biens sans en référer à personne.

Un ensemble de statuts différenciés existe en fonction de l'appartenance aux différents groupes de la société villageoise, clans plus ou moins puissants, forgerons, étrangers. Ces statuts sont connus de tout le monde mais ils ne jouent pratiquement aucun rôle dans les relations de la vie quotidienne qui sont profondément égalitaires, du moins entre *bab-gay*, la société matakam étant essentiellement une société de *bab-gay*. Cette place centrale de la famille restreinte dans la structure sociale trouve sa figuration dans l'espace : l'habitat est dispersé.

Au cours des générations, chaque massif s'est progressivement rempli et le territoire matakam est entièrement partagé entre les différentes communautés villageoises. S'il existe quelques rares zones en friche, elles appartiennent toujours à un massif. Chaque village possède ainsi en propre un territoire d'un seul tenant qui est exploité par les membres de la communauté. Les différents cours d'eau se joignent aux accidents du terrain pour délimiter des zones que l'on peut appeler quartiers. Les villageois utilisent ces divisions territoriales comme références spatiales : elles leur permettent de se situer les uns par rapport aux autres en dehors des références sociales (appartenance clanique, etc..) dont on se sert peu dans la vie quotidienne.

Les habitations (*gay*) délaissent les vallées et se concentrent sur les pentes et les sommets, tout en se tenant à distance les unes des autres. Chaque concession comprend le groupe de cases agglomérées de la famille qui l'occupe. Ces cases sont entourées des champs cultivés par cette famille (on pourrait dire que chaque *gay* a son micro-terroir), jusqu'aux limites bien connues des concessions voisines. Chaque quartier est ainsi une juxtaposition de concessions et le village une juxtaposition de quartiers, jusqu'aux villages voisins constitués sur le même mode et dont la juxtaposition constitue l'espace ethnique. Il n'y a pas de centre apparent de la vie sociale et il faut plutôt parler d'une multitude de centres dispersés correspondant à chaque unité d'habitation. Dans cette mesure la société serait à l'image du paysage, ce qui est proche de la réalité. En effet, on peut dire que l'organisation de l'espace chez les Matakam donne une image relativement fidèle de l'organisation sociale ; deux unités sociales ont une existence spatiale propre, le *gay* et le village, l'unité minimum et l'unité maximum, les deux pôles de la structure sociale.

Nous voyons donc que les communautés villageoises matakam sont des entités bien constituées sur les plans social et spatial. Mais peut-on dire que ces communautés représentent le tout de la société matakam ? Autrement dit, les différentes manifestations de la vie collective peuvent-elles être situées à l'intérieur du cadre villageois ?

### *3 - Le cadre villageois et les différentes manifestations de la vie collective*

#### **a - L'organisation de la subsistance**

Dans le milieu naturel à caractère ingrat et à surface limitée où ils ont cherché refuge, les Matakam ont dû se livrer à une exploitation intensive des ressources pour survivre. Ils ont élaboré une « économie d'assiégés », assiégés de l'extérieur, ils ont été contraints de trouver à l'intérieur la totalité de leurs moyens de subsistance. La conjonction du milieu naturel et des réalités sociales et historiques a donné une agriculture d'auto-subsistance domestique à cadre villageois.

Pris dans son ensemble, le système de production matakam combine, outre l'agriculture, la cueillette, la pêche, la chasse, l'élevage et l'artisanat, mais dans des proportions tout à fait inégales, l'agriculture étant en effet l'activité essentielle, et le tout de la société s'organise autour des activités agraires. En théorie, et le plus souvent en pratique, l'unité de production est le *gay*. Les différents *bab-gay* sont autant de chefs d'entreprises familiales où le travail de tous les membres s'effectue sous leur autorité. Les formes de coopérations, là où elles existent, sont plus du ressort de la solidarité de voisinage ou lignagère que de l'institution économique. Enfin, s'il existe une spécialisation professionnelle au niveau des forgerons, le travail du fer et de l'argile n'empêche pas ces derniers d'être des agriculteurs comme tous les *bab-gay*.

Cependant, les activités de tous les *gay* d'un village sont inscrites dans un calendrier agricole dont le rythme collectif, non seulement trouve sa détermination dans la succession des saisons, mais encore

repose sur l'autorité du chef de village. Ce dernier, en tant que maître de la terre et médiateur privilégié dans la relation aux ancêtres, est responsable de la bonne marche des cultures et c'est lui qui donne à tous les habitants du village le signal de la plantation et de la récolte du mil au moment jugé par lui le plus favorable après consultation du devin.

Outre le rythme des travaux, la structure foncière est également à détermination villageoise. Nous avons vu que chaque communauté possède un terroir particulier qui est inclus dans les limites du village-massif. A l'intérieur de chacun de ces terroirs, la propriété du sol est individuelle et héréditaire mais sa détermination est collective. On ne peut être «propriétaire» (*bab-ouyak*) que si l'on appartient à la communauté villageoise fondée par les ancêtres. Si des transferts sont opérés, ils ne le sont qu'entre membres de la communauté : les étrangers (*kéda*) ne sont accueillis qu'à titre provisoire. La communauté des ancêtres du village forme un tout comme le groupe des vivants et comme le terroir qu'ils exploitent. L'accès à la terre n'est possible que par la médiation du groupe mais le rapport du groupe à la terre passe par les individus. Ce n'est pas tout à fait de la propriété collective, ce n'est pas encore de la propriété privée.

L'étude de la circulation des produits et de leur consommation nous montre que là aussi le *Gay* est au point central de l'articulation. On peut dire à la limite qu'il produit ce qu'il consomme et qu'il consomme ce qu'il produit. Cependant, les Matakam ne vivent pas actuellement en auto-subsistance, surtout depuis l'introduction des cultures industrielles et des marchés et on ne peut dire qu'ils l'aient jamais fait. En effet, même pendant les périodes les plus troublées, des échanges ont existé avec le Bornou et les Foulbé, les Matakam fournissant des esclaves et du fer en échange de sel et de cotonnades. Pourtant, les Matakam ont toujours eu la possibilité de vivre en autarcie, donc de se passer de biens importés. Les échanges ont constamment dépassé le cadre villageois, autrefois du fait de la rareté de certains biens, aujourd'hui du fait de la progression de l'économie moderne, mais les circuits les plus importants restent intra-villageois, y compris les circuits dotaux.

En temps normal, le *Gay* vit sur sa récolte annuelle de mil et de produits annexes. Une partie de ce mil est utilisée pour la fabrication de la bière et cette bière a des destinations multiples, correspondant à toutes les manifestations de la vie sociale et religieuse : naissance, mariage, enterrement, fêtes villageoises, sacrifices aux ancêtres, réunions amicales. L'élevage du *gay* est pratiqué essentiellement pour des destinations rituelles, dotales et funéraires. Si l'on peut dire que le mil est destiné à la subsistance, les produits de l'élevage sont destinés à l'entretien et à la reproduction de la structure sociale. Les caprins et les ovins sont des animaux privilégiés pour la dot et les sacrifices réunissant un lignage ou un clan. Les poulets servent surtout aux sacrifices particuliers du *gay*. Les bovins sont destinés aux sacrifices de la grande fête bi ou trisannuelle : le *Maray*. Les poulets et les caprins entretiennent les morts et les rapports sociaux de ceux qui sont liés par ces morts. Ils permettent aussi de reproduire la structure sociale de base, le *gay*, en fournissant l'essentiel des composants de la compensation matrimoniale. Enfin, à chaque *Maray*, les bœufs servent à reproduire rituellement et symboliquement la structure sociale villageoise : à l'initiative du chef, tous les membres d'un village sont associés dans une série de prestations réciproques qui manifeste toutes les instances de la société villageoise.

## **b – Communauté villageoise et alliances matrimoniales**

Nous avons vu qu'au niveau économique, hormis quelques échanges de biens rares, l'organisation qui entrait en jeu était essentiellement familiale dans un cadre villageois. Dans le système de production matakam il y a toujours un surplus et c'est la destination de ce surplus qui met l'accent sur le caractère fondamental des structures que nous venons d'évoquer sur la vitalité de l'instance villageoise.

Les choses se présentent de manière un peu différente en ce qui concerne les alliances matrimoniales, bien que le principe de base soit l'échange privilégié de femmes entre les clans d'un même village. Le mariage matakam met en jeu toute l'organisation sociale. Il lie la production - par l'intermédiaire des dots et de l'héritage - à la reproduction biologique et sociale. Il est la constitution d'une unité indépendante

de production et de reproduction, un *gay*. Cependant liés de façon indissociable aux rapports de production intra-claniques, les rapports matrimoniaux sont également liés aux rapports politiques interclaniques et intervillageois.

La règle la plus importante du mariage étant l'exogamie clanique, un homme ne pourra trouver de femme que dans un autre clan que le sien. Le mariage met ainsi des clans en relation d'échange. La structure des villages étant polyclanique, la totalité des échanges de femmes peut se faire théoriquement à l'intérieur de la communauté si les clans sont de dimension équivalente. Il n'en va généralement pas ainsi. En fonction de l'alliance originelle des clans débrousseurs, on doit en priorité échanger les femmes à l'intérieur du village, mais certains clans sont contraints par leur taille démographique d'aller également chercher leurs femmes à l'extérieur. Les réseaux intra-villageois se complètent par des réseaux extra-villageois qui peuvent être très étendus. Les dots circulent parallèlement à tous les circuits de biens, les plus larges sont les circuits des biens matrimoniaux. De l'économique, on débouche dans le politique : en suivant le cheminement des alliances matrimoniales on voit dans quelle mesure les règles et les limites de ces alliances déterminent les limites des communautés politiques.

Prenons l'exemple du village de Magoumaz. Ce dernier comprend trois clans de taille différente, deux de petite taille, Madam'bron et Wola, et un de très grande taille, Chiler. Ces trois clans recherchent le maximum d'alliances à l'intérieur du village, et la seule façon de le faire consiste pour les clans Wola et Madam'bron à donner toutes leurs femmes au clan Chiler qui, en retour, subvient à leurs besoins. Les trois clans de Magoumaz échangent donc leurs femmes en priorité, mais cela ne suffit pas pour trouver des femmes à tous les Chiler et ceux-ci vont les chercher dans les villages voisins.

On peut dire que la plupart des villages matakam se sont constitués sur une structure multiclanique pour rendre possible la reproduction naturelle et sociale dans le cadre indépendant du village-massif. Tous les villages matakam en effet se sont formés de manière autonome, en communautés politiques particulières. Les inégalités dans la taille des clans contraignent à ouvrir le champ des alliances matrimoniales à l'extérieur. Les villages les plus proches sont alors les premiers concernés. Le cadre de la communauté politique peut alors s'élargir et la chefferie de Moskota, cas unique en pays matakam, s'est construite de cette manière : les villages qui en font partie pratiquent autant d'alliances matrimoniales dans toute la tribu Moskota que dans leur cadre villageois particulier. Une telle communauté politique supra-villageoise ne s'est établie qu'à Moskota, et, dans tous les autres villages, on privilégie les alliances intra-villageoises.

### c – Communauté villageoise et communauté politique

Il n'y a jamais eu chez les Matakam de gouvernement global au niveau de l'ethnie ni état centralisé. L'organisation politique est homologue de l'organisation de la société globale et n'en est pas dissociable. Or, les relations de parenté chez les Matakam n'assument pas la totalité des relations impliquées par la société globale. Ce n'est pas le groupe de descendance qui fixe la citoyenneté politique mais le groupe de résidence, c'est-à-dire la communauté locale.

Le système politique matakam repose sur deux structures : la structure de parenté et la structure villageoise. Si la tendance est à l'égalité au niveau des individus, des stratifications opèrent néanmoins entre les groupes de parenté et déterminant des chances inégales d'accès au pouvoir. La structure villageoise régit le fonctionnement politique dans la plupart des cas. En dehors de la tribu de Moskota, il n'y a pas de chefferies s'étendant à plusieurs villages, et l'autorité de chaque chef de village s'arrête aux limites du sien.

Les liens impliqués par la territorialité sont les liens politiques primordiaux par delà la parenté et les relations matrimoniales. C'est la communauté de résidence qui fait la communauté politique. L'orographie compartimentée a largement conditionné la division politique en villages-massifs : les organisations villageoises se sont modelées sur ce découpage et la permanence du relief entretient cette organisation politico-territoriale.

A l'intérieur de chacun des villages, le véritable jeu politique se déroule entre les clans ordinaires et le clan des chefs - surtout à l'intérieur de ce dernier - et le chef du clan des chefs (*bi-gwalibay*) a le

pouvoir sur toute la communauté politique. Des clans, en nombre variable, qui composent chaque village, seul l'un d'eux, le clan des chefs, dispose du monopole de la chefferie. C'est dans l'histoire de chaque village que l'on peut retrouver la source de cette inégalité. La chefferie revient généralement au clan descendant de l'ancêtre qui, le premier, a débroussé l'emplacement actuel du village et l'a ainsi fondé. Les autres groupes de parenté descendent des ancêtres qui ont été accueillis par le fondateur et dépendent donc de lui. C'est le rapport aux ancêtres qui détermine ici le pouvoir. Ce privilège de l'antériorité peut être aboli au profit d'un autre clan qui aura eu une plus forte progression démographique ou qui aura eu plus de capacités à accroître son potentiel humain, même en manipulant les généalogies.

Avant la colonisation, les fonctions premières du chef de village étaient doubles : il était à la fois chef politique et chef religieux ou, si l'on préfère, chef du village et prêtre de la terre, fonctions qui correspondent à ses différents titres. En tant que chef politique, son pouvoir était seulement d'arbitrage, avec mission de faire régner l'ordre et la bonne entente entre tous les villageois. Il réglait tous les conflits entre les différents clans et ceux qui éclataient entre les lignages de son propre clan. Il n'avait aucune sanction à sa disposition et ne pouvait jouer que les conciliateurs. Si un lignage n'acceptait pas son arbitrage, il se plaçait de ce fait hors de la coutume villageoise et les autres lignages le bannissaient. On peut dire que le chef était la personnification de l'entité villageoise : en tant que chef de guerre vis-à-vis des autres villages et des étrangers ; en tant que conciliateur d'une part et ordonnateur des cultures d'autre part vis-à-vis des villageois.

Cependant, le système politique imposé à la colonisation puis à l'indépendance a profondément bouleversé le contexte traditionnel. Tout d'abord, par la création des chefferies de canton, on est passé d'une organisation politique locale à une organisation régionale et donc supra-villageoise. Coiffés de chefs de canton, les chefs de village ont également été coupés de leurs bases par la nomination de chefs de quartiers qui n'ont de comptes à rendre qu'au chef-lieu de canton. Toutefois, l'action administrative, par ses implications politiques, ne peut à elle seule briser les communautés villageoises qui reposent aussi sur la trame des liens agraires et religieux.

#### **d – Communauté villageoise et communauté religieuse**

La vie religieuse des Matakam est faite pour l'essentiel des formes multiples du culte des ancêtres, depuis les cultes familiaux jusqu'aux cérémonies qui entraînent la participation de toute la communauté villageoise. On sacrifie aux ancêtres pour se concilier leurs bonnes grâces afin qu'ils intercèdent pour la famille, le lignage, le clan, le village, auprès de Dieu (*Jigilé*). Les femmes doivent être fécondes, la terre fertile, la santé et l'abondance doivent régner dans le village. Ce culte des ancêtres a des implications agraires, politiques et sociologiques. C'est par lui que se révèlent et s'entretiennent les solidarités. La soumission à l'ordre du sacré entraîne la soumission à l'ordre social qui en est inséparable et renforce la conscience et la cohésion sociale, conscience et cohésion qui sont avant tout villageoises.

Il existe une symétrie absolue entre l'ordre des vivants et l'ordre des ancêtres. Le cheminement d'un homme après sa mort détermine l'organisation sociale de sa descendance. Au fur et à mesure que les générations se succèdent après son décès, un homme sera d'abord un ancêtre du seul groupe familial (en tant que père, grand-père, etc..) et d'une fraction de lignage, s'il était un premier né. A partir de cinq générations d'écart, il fera partie des ancêtres communs à tout le lignage. Ensuite, si des segmentations se produisent, il sera rangé dans le groupe des ancêtres du clan. Par l'intermédiaire de poteries anthropomorphes qui représentent ces différents ancêtres, des cultes leur sont rendus par les différents groupes de vivants qui leur correspondent. Chaque chef de famille est ainsi le prêtre de ses cultes familiaux. Au-delà, nous avons l'aîné de chaque fraction, puis l'aîné de chaque lignage, qui président le culte aux ancêtres homologues. Il n'y a pas de cérémonies organisées isolément pour les ancêtres de chacun des clans. Ces ancêtres sont fondus en un seul groupe des ancêtres de la communauté villageoise et c'est le chef de village qui est l'ordonnateur des sacrifices à leur intention, et tous les membres des différents clans y sont associés.

Il faut noter l'équivalence du politique et du religieux à tous les niveaux, la similitude existant entre les tenants traditionnels de l'autorité politique et ceux qui ont des fonctions religieuses, pour arriver



au sommet où nous avons le chef de village qui assure l'unité des clans et qui est en même temps le grand-prêtre des cultes villageois. La communauté politique équivaut à la communauté religieuse.

On peut dire que ce qui fait l'unité de base des communautés villageoises matakam est le lien qui existe entre les ancêtres, la terre qu'ils ont débroussée et leurs descendants qui la cultivent. C'est ce lien à la terre et aux ancêtres qui assure le maintien et la cohésion de la société des vivants, c'est-à-dire de la communauté villageoise, face à l'extérieur.

#### *4 - Intérêt et limites de la référence au cadre villageois*

En essayant de situer les différentes manifestations de la vie collective matakam à l'intérieur du cadre villageois, nous avons pu voir à quel point les communautés villageoises matakam constituent un niveau privilégié d'approche de ces sociétés.

C'est en effet au niveau villageois que s'expriment et s'articulent le plus complètement les trois instances fondamentales de la société globale : l'instance économique que nous avons pu définir comme une agriculture d'auto-subsistance domestique à cadre villageois, l'instance juridico-politique qui se manifeste sous la forme d'alliances de groupes de parenté d'origine différente constituant des communautés politiques à référence villageoise, l'instance idéologique puisque c'est dans le culte des ancêtres villageois que la société prend conscience d'elle-même dans son unité, son ordre et sa forme.

C'est également au niveau villageois que la société matakam trouve l'expression privilégiée de son rapport à l'espace ; chaque village correspond à une division naturelle du terrain, le massif, qui détermine les limites d'une communauté locale et de son terroir. Cette identité entre communauté locale, communauté politique et communauté religieuse fait également que c'est au niveau villageois que la société globale entretient l'essentiel de ses rapports avec le temps et l'histoire. Son histoire a commencé le jour où des groupes de provenances diverses se sont rencontrés sur un même massif pour constituer une nouvelle formation sociale, fournissant ainsi le modèle d'un agencement de type nouveau. Les histoires particulières des différentes fractions se sont alors prolongées en une histoire commune faite de contacts quotidiens, de pressions, d'alliances, d'équilibres sans cesse défaits et reconstruits, de combats fréquents avec les villages voisins, toutes choses qui cimentent une communauté villageoise.

C'est enfin au niveau villageois que l'on peut appréhender de la manière la plus pertinente l'incidence des relations extérieures, mais c'est relativement à ce problème que la seule référence au cadre villageois trouve aussi la limite la plus importante. En effet, l'étude du contexte pré-colonial nous a montré que l'ethnie matakam est née des contrecoups de l'histoire des grands empires du bassin du Tchad. Les sociétés périphériques de ces empires ont subi les répercussions d'événements au sujet desquels elles n'ont pas eu l'initiative et qu'elles ont encore moins contrôlés. En effet, elles n'ont plus été en mesure de répéter leurs propres agencements sociaux et culturels, ayant même dû - pour une partie d'entre elles du moins - chercher refuge dans des zones d'isolement géographique sous la pression des peuples conquérants. C'est en constituant de nouvelles configurations sociales qu'elles ont partiellement récupéré l'initiative (ainsi la société matakam s'est édifiée de cette manière) puisque ce repli dans les montagnes et cette reconstruction sociale prenait valeur de défi. Cependant, il n'a jamais dépendu des Matakam que cette pression extérieure se maintienne ou pas, et c'est justement le maintien de cette pression extérieure (bien qu'elle ait changé de nature, en passant des empires à l'État moderne) qui fait que les Matakam sont toujours enfermés dans leurs rochers. On peut toutefois considérer qu'à l'intérieur du cadre socio-géographique qu'ils s'étaient choisi ils avaient la maîtrise de leur destin, destin lié à un projet défensif global de l'ethnie. Dans la dynamique des relations extérieures pré-coloniales, où régnaient des rapports de force à distance, on pouvait donc envisager que le village Matakam - dont la structure était quasiment coextensive à celle de la société globale - fût à lui-même son propre lieu socio-géométrique - si l'on peut ainsi s'exprimer - autour duquel tout gravitait.

Avec la colonisation, et surtout depuis l'indépendance, l'État moderne est venu relayer les grands empires face aux Matakam et ces derniers ont reperdu - définitivement - l'initiative. Le rapport de force à distance s'est mué en un contact permanent. Nous avons vu comment la chefferie de village a été dénaturée par la création des chefs de canton et des chefs de quartier - pouvoir laïc - et comment donc les anciennes communautés politiques ont disparu au profit d'une inclusion dans la structure étatique moderne. Cette intrusion de l'État dans les communautés villageoises ne se fait pas seulement sentir au niveau de l'organisation politico-administrative, mais aussi dans les secteurs économique et éducatif, en fonction des impératifs de la construction d'une nation moderne.

Il faut donc sortir du cadre villageois pour rendre compte de la totalité des relations extérieures de ces communautés et, c'est en s'efforçant d'évaluer le poids respectif de la dynamique interne et de la dynamique externe, que l'on peut et que l'on doit dépasser la monographie.

## 2 – SOCIÉTÉS TRADITIONNELLES, ÉTAT MODERNE ET SOCIOLOGIE ACTUELLE

Dans la première partie de cet exposé, nous avons tenté de passer en revue, à partir de l'exemple des Matakam, les problèmes posés par la démarche monographique, problèmes liés à la nécessité d'étudier les communautés villageoises pour aborder le milieu traditionnel africain.

Il nous est apparu que le problème principal se situait au delà de la monographie. En effet, du fait de l'apparition de l'État moderne, la sociologie des sociétés africaines est conviée à un changement d'échelle. Les nouveaux États africains se sont donnés unanimement l'ambitieux projet de la construction d'une société globale au niveau de la nation, à l'intérieur de frontières héritées des découpages coloniaux. Ces frontières englobent un certain nombre de sociétés qui sont incitées à de profonds réajustements pour s'intégrer à une nation et pour absorber les éléments de la civilisation technique et industrielle à laquelle aspirent tous ces États. Les centres d'impulsion dominants de la vie sociale se sont ainsi déplacés au détriment de l'autonomie des communautés traditionnelles.

A notre sens, il est assez peu important d'essayer à tout prix de combler les trous de la mosaïque des monographies ethniques, mais il est très important de trouver un biais permettant d'accéder au cœur des sociétés africaines pour déboucher ensuite sur une relation générale de leur «être dans le monde». Autrement dit, l'étude des communautés villageoises se révèle d'une nécessité instrumentale. Il importe en effet de s'incorporer aux sociétés que l'on prend pour objet d'étude, sans préjugés, sans postulat, sans *a priori*, pour identifier le projet global de ces formations sociales, l'orientation de leur mouvement historique, la nature et le sens de leur dynamique interne. Cependant cette pénétration ne peut demeurer sans problématique ; elle ne peut suffire à elle-même sans l'appoint d'un corps d'hypothèses qui permette, outre de rendre compte des faits recueillis, de situer cette dynamique interne dans une dynamique globale qui est au nœud du rapport ethnies-nation.

Par delà l'étude en profondeur des communautés villageoises, sans laquelle le sociologue passerait à côté de réalités fondamentales et n'aborderait que des phénomènes de surface - et donc peu significatifs -, la réflexion doit se porter sur les concepts les plus pertinents dans l'analyse de ces sociétés en voie de réajustement. C'est sur ce point que nous voudrions formuler ici quelques remarques.

Il n'est pas rare de lire que les formations sociales traditionnelles africaines ont subi un degré plus ou moins élevé d'érosion en fonction de la durée et de l'intensité du contact qu'elles ont eu avec l'Occident et que leur intégration dans un État moderne serait plus ou moins facilitée selon ce degré d'érosion. Il faut avancer tout de suite que le problème ne se situe pas au seul niveau du rapport tradition-modernité qui est à notre avis trop simplificateur et par là-même fausse l'analyse. On assimile trop facilement en effet tradition à répétition du passé, fixation archaïque et modernité à occidentalisation, changement, etc., en

utilisant cette dichotomie pour classer les sociétés les unes par rapport aux autres alors qu'elle existe à l'intérieur de toute société, avec des accentuations différentes. C'est pour cela que raisonner en termes de destruction, déculturation (ou acculturation) conduit à biaiser la réalité et à donner un sens univoque à des changements à caractère autrement complexe. Un certain nombre de cas tirés du contexte camerounais nous démontrent que ce ne sont pas les sociétés les plus déstructurées qui s'adaptent le mieux à la situation moderne, au contraire.

Ainsi, les Bamiléké manifestent une aptitude remarquable à maîtriser un des secteurs les plus représentatifs de l'influence occidentale et qui est l'économie marchande. Pourtant on ne peut dire que les Bamiléké aient subi un contact ni long ni intense avec l'Europe. Vivant dans les plateaux de l'ouest, à distance de la côte, jusqu'à l'arrivée des Allemands ils n'avaient été en relation avec les commerçants européens que d'une manière indirecte, par l'intermédiaire des sociétés «courtières» du littoral. L'étonnant dynamisme économique (et démographique) dont ils font preuve à l'heure actuelle trouve en fait son explication en référence à des stratégies très anciennes et, pourrait-on dire, traditionnelles. J.C. BARBIER en a amorcé l'analyse et il met en évidence la vitalité contemporaine de formes pré-coloniales de sociabilité et la permanence frappante du «projet» de l'individu bamiléké.

Sur un autre plan, celui des faits politiques, les Foulbé du Cameroun septentrional ont également manifesté leur capacité à saisir les opportunités qu'offrait la vie politique moderne. Pourtant leur contact avec la civilisation européenne a été encore plus bref et plus superficiel que chez les Bamiléké. Ce n'est qu'au début du XXe siècle que la rencontre s'est effectuée, quand ils ont été vaincus militairement par les Allemands. De plus, s'il n'a jamais été question de christianisation étant donné l'attachement profond des Foulbé à l'Islam, on ne peut parler à leur propos de scolarisation que depuis la seconde guerre mondiale. En dépit de cet état de fait qui, d'un certain point de vue, aurait pu constituer un handicap à leur adaptation à la conjoncture découlant du processus de décolonisation, les Foulbé détiennent la totalité du pouvoir administratif dans la région nord, dominent le Parti Unique National et ont réussi à porter l'un des leurs à la tête de l'État. Cette réussite n'est pas due au seul hasard et l'explication peut en être trouvée, comme pour les Bamiléké, dans l'adaptation fine au monde moderne de stratégies séculaires. L'histoire des Foulbé est à cet égard très révélatrice. Aux moments clés de leur histoire, ils ont toujours su s'adapter - en intégrant sélectivement des éléments socio-culturels extérieurs - pour durer. On peut distinguer deux grandes étapes dans leur évolution : tout d'abord le passage du nomadisme à la sédentarisation et ensuite le passage de l'État traditionnel à l'État moderne. D'un nomadisme originel très contraignant où la nécessité de la recherche continue de nouveaux pâturages obligeait à affronter sans cesse des environnements souvent hostiles et dangereux, les Foulbé sont passés (hormis quelques fractions) à un mode de vie sédentaire. Afin de pouvoir contrôler en permanence un espace enfin stable et de garantir la sécurité des biens et des personnes les Foulbé ont constitué de fortes chefferies où peu de place était laissée à l'initiative individuelle, en s'inspirant des modèles Hausa et Kanuri, mais aussi en adoptant le cadre idéologique de l'Islam : le chef est celui qui guide les troupeaux et les croyants. De pasteurs itinérants, les Foulbé se sont ainsi mués en guerriers conquérants dans le cadre de chefferies autonomes. Au début du XIXe siècle, à l'appel d'Usman Dan Fodio, ces chefferies se sont fédérées. Cela a donné la province de l'Adamawa pour la partie orientale de la fédération, sous la bannière de l'émir Adama. Pendant tout le XIXe siècle, les émirs qui lui ont succédé se sont efforcés d'étendre leur hégémonie au détriment des sociétés animistes vivant à l'intérieur ou sur les marges de la province, sans jamais réussir à être totalement vainqueurs. Vers la fin du XIXe siècle, plusieurs chefferies de la fédération ont manifesté des tendances centrifuges, ce qui a eu pour conséquence d'affaiblir sérieusement la puissance peule face aux sociétés segmentaires, au point de la menacer d'une totale désagrégation. De plus, les Foulbé furent vaincus par les Allemands quand ces derniers entreprirent de conquérir le nord du Cameroun. De cet événement qui aurait pu leur être fatal, les Foulbé allaient au contraire, faire l'instrument de leur rétablissement. En utilisant avec un art consommé la tutelle des Allemands, puis des Français, les Foulbé allaient réussir au XXe siècle, et pacifiquement, ce qu'ils n'avaient pu faire militairement au siècle précédent, établir leur domination politique à toute la région nord. L'avènement de l'État moderne a consacré leur apogée et, cependant pour les Foulbé des villages, le Président est le chef des croyants.

Nous avons utilisé ces deux exemples parce qu'ils nous semblent pleins d'enseignement. En effet, on peut dire dans une certaine mesure que si les Foulbé et les Bamiléké connaissent la réussite qui est actuellement la leur dans la vie politique et économique moderne, c'est parce qu'ils sont restés fidèles à eux-mêmes, tout en sachant intégrer harmonieusement et «stratégiquement» les apports extérieurs.

Tout cela nous conduit à porter notre réflexion à un niveau plus général. Dans son ouvrage «*Sens et puissance*», G. BALANDIER écrit : «.. la prédominance des relations externes - et l'incidence des effets de domination, d'importation et de «démonstration» - montrent jusqu'à quel point le rapport d'extériorité peut affecter la dynamique globale des sociétés.» (p. 7). Effectivement, il apparaît bien que la dynamique globale des sociétés Foulbé et Bamiléké a été affectée par le rapport d'extériorité, et que c'est par les effets de «domination, d'importation et de démonstration» que les uns ont si bien assimilé l'organisation politique moderne et les autres l'économie marchande. Cependant, il est remarquable que ce rapport d'extériorité n'exerce pas ses effets sur un terrain vierge, d'une part, et que d'autre part ces effets ont une incidence spécifique. Autrement dit, l'expansion de la civilisation technique et industrielle contraindra - c'est une évidence - toutes les sociétés africaines à des réagencements, mais il faut tenir compte de la part d'initiative et des possibilités de choix qu'elles peuvent y mettre. L'analyse du cas des Foulbé et des Bamiléké nous montre que cette initiative et ces choix dépendent du degré de compatibilité des structures dont ces sociétés disposent et des stratégies qu'elles nourrissent, avec ce que l'État moderne impose de contraintes. Il semble que ce qui se passe chez les Foulbé et les Bamiléké ne soit rien d'autre qu'une réactivation des principes qui ont présidé à l'édification de leur société. Ces principes sont relatifs à ce qui donne du sens à leur existence sociale, à leur «être dans le monde» en tant que société, à leur projet global dans l'histoire. Et tous les changements sociaux, toutes les adaptations aux contraintes extérieures sont subordonnées à la permanence de ce sens.

Une sociologie actuelle des sociétés africaines aurait ainsi pour tâche première une explicitation des rapports entre ce que l'on pourrait appeler le «social» et le «culturel». Ne peut-on dire en effet que savent affronter l'histoire avec le plus de bonheur les sociétés pour lesquelles le social est contingent et le culturel nécessaire ?