

Chapitre 5

L'éveil politique des Mbororo et la marginalisation persistante des Pouakam

Dans les deux premières études de cas, nous avons observé que dans la perspective de l'intégration politique et nationale, les Mbo de Santchou et les Tikar de Magba bénéficiaient d'une position confortable dans l'allocation des postes politiques de leurs localités respectives. La trajectoire sociopolitique des Mbororo et des Pouakam que nous étudions à présent est plutôt singulière, s'inscrivant à contre-courant de cette maturation politique. Nous avons affaire à des groupes très minoritaires au plan démographique, mais aussi fortement marginalisés, même si les Pouakam ne constituent pas un groupe marginal (peuple autochtone), à l'instar des Mbororo. Sans la libéralisation politique des années 1990 qui leur a ouvert désormais quelques fenêtres de possibilités dans l'exercice des droits politiques, en favorisant l'investiture de quelques-uns de leurs membres dans les compétitions électorales, leur citoyenneté resterait toujours problématique aujourd'hui. Encore, leur niveau de participation politique le plus élevé reste communal. L'investiture à une élection n'étant par ailleurs pas synonyme de succès électoral, jusqu'aujourd'hui les Pouakam courent toujours derrière un introuvable mandat de conseiller municipal tandis que les Mbororo, de leur côté, sucent déjà depuis 1996 ces prémices de la démocratisation à l'Ouest. Nonobstant cet élargissement des conseils municipaux de l'Ouest aux Mbororo, ceux-ci n'ont pas encore réussi à transformer cette mutation en véritable victoire politique. Dès lors, ils restent confinés dans lesdits organes législatifs et ne rivalisent nullement pour les questions de partage des postes au sein des exécutifs communaux. Nous sommes encore très loin d'âpres luttes qui opposent Mbo et Bamiléké à Santchou et, dans une certaine mesure, Tikar, Bamoun et allogènes Anglophones et Nordistes à Magba. Ce sont ces deux évolutions en pas de Sisyphe, voire en sens contraires observables, chez les Pouakam et les Mbororo qui induisent une double articulation dans ce chapitre.

L'éveil politique du « peuple autochtone » mbororo

Sous le parti unique (1966-1990/91), les Mbororo avaient toujours entretenu une distance vis-à-vis de l'Etat camerounais : leur contact avec l'administration s'était toujours réduit au paiement de la taxe sur le bétail. A part ce geste fiscal, l'Etat camerounais n'avait pas besoin des Mbororo. A leur tour, ces derniers n'avaient pas non plus besoin de l'Etat (Davis 1995:220). Mais depuis le retour au multipartisme en 1990, l'alibi de la compétition électorale et la quête des suffrages électoraux ont mis ceux-ci au devant de la scène politique, contrairement à la période du parti unique où difficilement ils prenaient même part au vote. Dans un contexte de mutations avec entre autres, les effets d'un nouveau cadre juridico-institutionnel (la Constitution de 1996), les conséquences de la compétition entre partis politiques depuis 1990 (même dans un système qui est loin d'être une démocratie) et la mobilisation en dehors des partis politiques dans une association de promotion des intérêts ethniques depuis 1992 (le MBOSCUDA), il s'est produit un certain « éveil » politique des Mbororo. Quelle est l'intensité de cette participation politique ? Quels en sont les critères déterminants ? Un détour historique s'impose pour mieux cerner la situation particulièrement précaire des Mbororo dans le système politique et social du Cameroun post-colonial.

La société mbororo : une société de brousse, un monde de boeufs

Les Mbororo sont des Peul connus pour leur attachement à l'activité pastorale (voir Burnham 1996:chap. 5). Ils constituent cette fraction peule ayant des spécificités anthropométriques, vestimentaires, linguistiques, économiques, religieuses et de civilisation. Le mot « Mbororo » est donc un nom générique ou encore comme l'écrit René Dognin (Dognin in Tardits 1981:139-158), une « épithète culturelle » recouvrant des « réalités sociologiques » et des modes de vie variés. Cette « épithète » est collée à ces Foulbé jadis considérés comme essentiellement nomades, soit à cause de leur mobilité spatiale, soit à cause de leur « amour de la brousse et des vaches » (Issa et Labatut 1974:18-19). L'examen de certains documents ne nous permet pas d'établir avec certitude l'origine de ceux que, Engelbert Mveng (1973:201) a appelé « frères de race » les Foulbé. Il existe plusieurs versions relatives à la chronologie de leurs origines. Pour Cheikh Anta Diop (1963:210-212), les Mbororo seraient partis de la région de la vallée du Nil en Egypte avant d'émigrer vers le Sahel. Plus proche de nous, Aaron Su Neba (1987:57 ; voir Abouamé 1991:6-7) relève qu'ils seraient originaires de la région sénégal-mauritanienne alors que Robert Cornevin (1960) remonte leur origine à la zone comprise entre la Nubie (contrée d'Afrique correspondant à la partie septentrionale de l'actuel Soudan) et l'Ethiopie. Au risque de plonger dans cette ambiguïté, force nous est de constater avec

Engelbert Nveng (1976:121) que « l'origine des Foulbé (ou Peuls) est comme l'origine des autres races africaines assez obscure... le peuple foulbé est un authentique peuple africain, rien de plus » (Bruijn and van Dijk in Bruijn and van Dijk 1997:14). Selon la légende largement entretenue cette fois-ci, les Mbororo seraient nés d'une liaison intime entre une femme et un génie habitant dans l'eau (voir Moses in Offoha and Sadiku 1996:26).

Les Mbororo représentent entre 10 et 13 pour cent de la population camerounaise. On les retrouve sur l'ensemble du territoire national et principalement dans les régions du Nord-Ouest, de l'Ouest, du Nord, de l'Adamaoua et de l'Est où ils vivent en plus grand nombre.¹ C'est à partir de la fin du XVIIIe siècle qu'ils commencent à arriver au Cameroun « par petits groupes » (Nveng 1976:121-122) en provenance du plateau Joss et de ses environs au Nigeria. C'est dans le nord du Cameroun et plus particulièrement autour de Garoua que les premières vagues s'installèrent. Entre la fin du XIXe et le début du XXe siècles, leur arrivée sera plus accentuée, à la suite de l'invasion du plateau Joss par les épidémies de péripneumonie (dévastatrices du bétail) et, plus tard, à la suite de la guerre du Biafra. Ayant acquis la propension à beaucoup migrer, le nord Cameroun ne sera pas pour les Mbororo un asile définitif. Ils émigreront alors petit à petit vers l'Adamaoua vers 1840-1850. Au cours de la première moitié du XXe siècle, une autre vague arriva et s'installa sur les hauts plateaux de l'Ouest. Les populations locales, les rapports administratifs et même des études spécialisées continuent à désigner les Mbororo comme des nomades, alors que la plupart d'entre eux ne le sont plus. Sont-ils pour autant parfaitement sédentarisés ? Qu'est-ce qui rapproche, mais aussi éloigne fondamentalement le Mbororo du Bamoun ou du Bamiléké à l'Ouest ?

L'un des traits caractéristiques qui fait la spécificité de la société Mbororo, c'est la place qu'elle s'est conférée au cours de l'histoire et occupe jusqu'à ce jour malgré les effets de la modernisation. Le cadre privilégié des Mbororo est, écrivent Amadou Issa et Robert Labatut (1974:26), « la vaste brousse et un campement toujours installé dans un site agréable aux flancs d'une colline rocheuse, au pied d'une falaise bleutée dans une plaine découverte d'où la vue s'étend jusqu'à de lointaines montagnes, près d'un ruisseau ». Ils ont « l'amour de la brousse et des vaches ». Comme ils le disent eux-mêmes, « ... parcourir la brousse à la recherche des pâturages toujours meilleurs, c'est notre vie à nous, Mbororo » (Bocquene 1986:101-102). « Nous sommes des Mbororo, c'est-à-dire des broussards ». « Nous ne nous plaignons pas. Nous acceptons cette condition et nous l'aimons », « ... pour un Mbororo, encore la vache est un moyen de vivre, la vache est sa vie », écrit H. Bocquene (1986:102-118).

Hallasy Sidibe, Mamadou Diallo et Coumbel Barry, dans de leurs études sur les « Foulbé Wodeebe ou Peuls rouges » (des Mbororo du Mali), nous offrent des données intéressantes transposables dans notre analyse sur les Mbororo du Cameroun. Pour ces auteurs, l'élevage transhumant est la principale activité des

Mbororo. Il s'agit d'un élevage extensif, pratiqué selon les principes du nomadisme, de la transhumance et de la sédentarité. Le mobile principal de ces différents modes d'élevage est de garantir aux éleveurs une meilleure flexibilité dans l'exploitation des ressources hydrauliques et fourragères sujettes à une très forte variabilité. Il s'agit donc, en général, de populations sans village fixe, en perpétuel déplacement, en fonction des saisons et des besoins des troupeaux. Il consiste en de grands déplacements de tout le troupeau, en compagnie de la famille sur des vastes étendues à des dates et dans des directions souvent imprévisibles. La finalité de cet élevage réside dans son rôle économique doublé de considérations sociales et idéologiques : le bétail représente un signe extérieur de richesse et entraîne considération et respect. C'est aussi un moyen d'investissement certain, car, en cas de difficultés, on vendra une bête, sans compter les produits laitiers, la laine et les peaux. Cependant, la motivation principale demeure la possession de nombreux troupeaux. L'une des faiblesses majeures de ce système d'élevage est son caractère sentimental, qui consiste surtout à posséder un très grand nombre d'animaux, plutôt que de produire de façon optimale. C'est, dit-on, à l'importance du troupeau que l'homme et son importance sociale sont évalués (Sidibe, Diallo et Barry in Bruijn et van Dijk 1997:223-241).

Nomades, les Mbororo ne connaissent pas le travail de la terre et n'avaient que « mépris pour les manieurs de la houe » (Issa et Labatut 1974:26). Aussi J. Boulet (1984:105) a-t-il pu écrire que ces Foulbés sont « sans tradition agricole solide ». Mais avec leur fixation, le bétail et l'élevage ne pouvaient pas à eux tout seuls compenser le manque à gagner vivrier et pouvoir permettre la satisfaction de tous les besoins. L'agriculture s'est imposée aux populations pour des raisons de subsistance et d'autoconsommation. Cette agriculture, pratiquée sur des petites superficies autour des « sare » ou concessions, se réduit aux cultures vivrières (plantain, maïs, haricot, patate, macabo, arachides...), à quelques arbres fruitiers (manguiers, avocats, pruniers) et, par endroit, à la caféiculture. Cette agriculture est généralement une contribution féminine à l'économie sociale et familiale.

Le code culturel des Mbororo et des Foulbé en général réside dans le *pulaaku*, entendu comme trait de l'identité, de l'essence de la civilisation peule dans sa pluralité. Il s'agit d'un ensemble des normes que la société peule préconise pour le comportement social des Peuls et qui représente une partie importante de leur identité en tant que groupe distinct des autres. Ces normes déterminent également leur comportement politique. Selon ces normes, un vrai *Pullo* ne doit pas manifester ses besoins physiques et matériels, ni montrer ses émotions et sentiments. Les éléments constitutifs des normes du *pulaaku* peuvent être résumés en trois modes de comportements : la politesse (*needi*), la sobriété (*karyantaaku*), la honte (*yaagaade*). Il ne s'agit pas seulement d'avoir honte, de taire des actes répréhensibles, de tenir des propos discourtois, mais également de respecter certaines normes. Le Peul doit être discret, il doit cacher ses émotions, sa joie et ses peines (Davis 1995:218-219; Burnham 1996). Les autres

groupes ethniques ne comprennent souvent pas cette attitude et accusent les Peuls de duplicité. Le Peul sait maîtriser sa parole, il fera preuve de *pulaaku* en n'intervenant que si on le lui demande. Il peut aimer quelque chose et ne pas l'extérioriser. Envers les étrangers, les Mbororo sont très sobres : c'est le *yaagaade* (honte) et le *rentaare* (retenue) qui les empêchent de s'ouvrir, de peur de dire les choses condamnables par le groupe, ou de dire des choses ridicules. Le *needi* est une donnée fondamentale du code de comportement en milieu rural peul. Comme dans beaucoup de sociétés, la politesse, le respect envers les aînés et les parents sont de rigueur, etc. De plus, la société mbororo n'a pas connu au cours de l'histoire une organisation sociale et politique assez solide par rapport à d'autres groupes sociaux peuls sédentaires, parce que trop dynamique et en perpétuelle mutation. Cette situation les amenait généralement à bâtir leur société sur la base de petites unités claniques dirigées par des *ardo* (chefs), c'est-à-dire des conducteurs d'hommes. Ceci dit, au Cameroun, les rapports entre les administrations modernes et les éleveurs nomades s'inscrivent presque toujours dans le cadre d'une politique de sédentarisation. Or la plupart des sédentarisationes voulues ont échoué dans le passé. Parmi les exceptions figure le cas des Mbororo installés à l'Ouest du Cameroun.

Les Mbororo de l'Ouest : une population dominée et marginalisée

Très souvent en Afrique noire, les paysans s'adonnent exclusivement, suivant les ethnies, soit à l'agriculture, avec, éventuellement, l'élevage du petit bétail, soit à l'élevage du bovin, ce qui se traduit dans le paysage, lorsque deux ethnies de traditions économiques différentes se partagent la même région, par la juxtaposition de deux types différents d'aménagements de l'espace. La région que nous étudions se trouve dans cette situation. Arrivés les premiers, les Bamiléké et les Bamoun, mais aussi les Tikar, Banen, Diboum, Bakoua, et les Mbo, etc., essentiellement agriculteurs et ne connaissant que le petit bétail, ont pris possession de tout l'Ouest et y ont réalisé l'aménagement agricole, laissant le reste pour leur expansion ultérieure. Au début du XXe siècle, les Mbororo se sont emparés de ce reste pour élever des bœufs. L'un des problèmes rencontrés par ce type d'élevage est celui de la concurrence pour la terre avec les agriculteurs qui mettent progressivement en culture les sommets des versants autrefois réservés à l'élevage.

Les Mbororo de l'Ouest du Cameroun se répartissent en « pseudo-lignages », *lenyol*, dont la formation remonte au XIXe siècle, au nord du Nigeria. La cohésion des membres de chaque *lenyol* est très inégale. Ici, la division est simple ; on est soit Akou, soit Djafoun, selon qu'on a du bétail blanc et qu'on est relativement nomade ou qu'on élève du bétail brun et qu'on est sédentaire.² Entre Djafoun et Akou, quelques tiraillements séculaires persistent. Les Djafoun trouvent que les Akou sont radins, sales, difficiles de caractère, bref, manquent de

« *pulaakou* ». Ils disent même que le bétail akou est porteur de beaucoup de maladies, etc. Cette conception un peu trop subjective des choses rend parfois très difficiles les mariages entre les deux fractions (Abouamé 1991:24). Les Djafoun hivernent un peu au Bamoun, mais surtout au Bamenda, presque toujours au-dessus de 1 500 mètres. Les Akou coexistent avec les premiers en pays bamoun, mais occupent surtout le nord du Bamenda, stationnant vers 1000 mètres et même moins. Les deux groupes ne s'interpénètrent pas au Bamenda. La cohésion de chacun est momentanée et superficielle. Un essai ancien d'unification politique des Mbororo a rapidement échoué. Leur individualisme familial affaiblit les éleveurs face aux revendications des natifs agriculteurs.

Les Djafoun furent les premiers à conduire leurs troupeaux à l'Ouest du Cameroun. Ils séjournèrent quelques années au Bamoun puis s'installèrent au Bamenda en 1917. A partir de ces années, les arrivées se succédèrent, en provenance de l'Adamaoua et du Mambila. Elles se tarirent au cours des années cinquante. Les Djafoun furent alors relayés par les Akou dont les premiers contingents importants entrent en 1956. Depuis lors, le courant migratoire est continu. Il s'est gonflé lors des années qui ont suivi la grande sécheresse au Sahel. Il serait encore plus important si l'administration, notamment le service des douanes, ne s'opposait pas à de nombreuses entrées. Les Akou arrivent directement du nord du Nigeria (Bauchi, Jos) ou après un séjour dans le bassin nigérian de la Bénoué. A leur entrée au Bamenda, les premiers Mbororo étaient encore des nomades, *eggo-eggoobe* : ceux qui vont et viennent, ou *nunchoobe* : ceux qui se promènent. Leur séjour au Bamenda ne se traduisit pas aussitôt par une fixation. Seul le premier chef (*ardo*) s'installa à demeure en 1920 et resta au même endroit jusqu'à son décès en 1960. Les autres nomadisaient, changeant de site d'hivernage presque chaque année et se déplaçant en saison sèche. Les va-et-vient entre Adamaoua-Mambila et Bamenda étaient incessants. L'invasion de la région par les criquets en 1931 provoqua des déplacements massifs vers le Bamoun et des retours vers l'Adamaoua. L'instabilité des Djafoun ne se réduisit qu'à partir des années quarante, soit deux décennies après leur arrivée dans des pâturages pourtant exceptionnels (Boutrais 1984:231).

Région de hauts plateaux humides à la végétation dominée par les prairies, l'Ouest est très favorable à l'activité pastorale, mais les cultivateurs y détiennent une suprématie incontestable, suprématie numérique et politique. Les éleveurs ne représentent qu'une minorité de la population. Leurs centaines de milliers de bovins font pourtant de cette région la troisième du Cameroun pour l'élevage bovin. L'abandon du nomadisme ici se produit par ancrage de la population à son site d'hivernage et par l'adoption d'un élevage transhumant, l'éleveur déléguant de plus en plus son troupeau à des tiers. Comment en est-on arrivé à cette stabilisation? Parmi les caractéristiques géographiques qui la rendent possible, l'altitude semble jouer le rôle le plus important, la fixation au site d'hivernage ayant lieu fréquemment au-dessus de 1500 mètres, seuil altitudinal qui

modifie les conditions d'élevage. La sédentarisation fut aussi le résultat d'une politique résolue de l'administration liée à une amélioration des pâturages (Boutrais 1984:225).

Une autochtonie problématique : des « étrangers » en défaut de territorialité

Malgré leur reconnaissance officielle comme « peuple autochtone » au Cameroun, une question qu'on peut formuler de manière simple s'ouvre à l'esprit à ce niveau : les Mbororo sont-ils considérés à l'Ouest par les agriculteurs bamiléké, bamoun, mbo, tikar, etc., comme des autochtones ? Y jouissent-ils de la plénitude de la citoyenneté ? Si les données naturelles de la région de l'Ouest s'avèrent très propices à l'élevage, ce n'est pas le cas du contexte humain. Il est en effet marqué par une suprématie incontestable des cultivateurs sur les éleveurs : suprématie d'abord numérique mais aussi politique au sens large du terme. Une grande partie des plateaux de l'Ouest, le bamiléké, est pratiquement interdite aux éleveurs par des densités rurales de 200 à 300 habitants au km² et davantage. Résultat, les pâturages à bovins ne couvrent que moins de 10 pour cent de la superficie du pays bamiléké, conséquemment à la saturation foncière et l'accroissement des surfaces cultivées qui y ont pratiquement empêché l'extension de l'élevage. Il ne subsiste plus guère de troupeaux que sur le massif de Bana, les Monts Bamboutos et la région de Galim ; encore, les pâturages des Monts Bamboutos étant les plus vastes et les plus riches du pays bamiléké, les autorités coloniales en ont réservé l'utilisation exclusive aux éleveurs européens (Champaud 1983:321 ; Dongmo 1971:170-172 ; Fark-Grüninger 1995:111). Pour le reste, les densités démographiques du pays bamoun s'abaissent de 40 à 20 habitants au km², même si celles-ci reflètent un taux d'occupation de l'espace qui ne convient guère à l'élevage extensif. Mais comme les cultures ne sont pas également réparties, des vides restent disponibles pour les éleveurs. C'est en raison de ces atouts que c'est principalement dans ce terroir du Bamoun que se trouvent établies de nombreuses colonies mbororo de l'Ouest. Mais, outre qu'ils sont arrivés à l'Ouest et plus largement dans tout le sud Cameroun après la colonisation, il faut dire en effet, que l'opposition entre les Mbororo et les agriculteurs « autochtones » est pratiquement totale: elle est d'ordre vestimentaire, linguistique, économique et de civilisation. Les agriculteurs participent à la culture « bantoue », entendue au sens large, tandis que les Mbororo se rattachent au monde peul dispersé à travers l'Afrique occidentale sèche. Les difficultés des Mbororo ne tiennent donc pas seulement à leur situation minoritaire, mais aussi à une installation récente, entraînant une réaction de rejet de la part des agriculteurs autochtones. Ils sont perçus comme des étrangers et des migrants par les groupes locaux des *Grassfields* qui se considèrent comme leurs hôtes et propriétaires fonciers. Les Mbororo entretiennent depuis longtemps des relations hôtes-invités et patrons-clients avec leurs voisins agriculteurs (Pelican 2008:540-560).

Comme l'a déclaré à l'auteur une autorité administrative du pays bamoun, les minorités mbororo ont un problème géographique, physique et culturel. En tant que minoritaires, ils sont obligés de vivre avec des gens qui les étouffent. Ils demeurent complexés et ce complexe se caractérise par leur obsession sécuritaire. Les autres (les agriculteurs) ne les intègrent pas totalement et pour éviter les éternels clivages et conflits, ils préfèrent se réfugier loin de ces « autochtones ». Au plan physique, les bœufs n'ont pas suffisamment d'espaces de pâturage. Le haut de montagne leur offre un cadre idéal pour paître. Sur le plan culturel, le Mbororo a sa culture propre ; ils vivent renfermés. « Ce sont donc deux entités culturelles imperméables et même antagonistes. Il est curieux qu'après près d'un siècle de cohabitation il n'existe pas de mariages mixtes entre Bamoun et Mbororo, bien que les deux communautés appartiennent à la Umma et fréquentent les mêmes mosquées; *a fortiori* entre Mbororo et Bamiléké. Les Bamoun trouvent les Mbororo sales et puants, nous a déclaré une informatrice mbororo ; « qu'ils ne sont pas de purs êtres humains, mais des génies de l'eau » ; « aussi, pour avoir une union avec une femme mbororo, faudrait-il que celle-ci se lave en public dans un marché ; *idem* entre un Mbororo et une femme bamoun ». Ces clichés culturels se sont cristallisés même si ce tabou commence à être brisé, conséquemment à la sédentarisation et à la scolarisation de certains Mbororo, et matérialisés par quelques cas officieux d'« enfants métissés nés des liaisons officieuses et discrètes ». Cette remarque conclusive de Charles Frantz (1993:33-34) sur les Mbororo sonne comme un tocsin :

Malgré leurs relations économiques symbiotiques fréquentes, les pasteurs nomades sont généralement détestés par les Foulbé mi ou entièrement sédentarisés, mais aussi par les groupes ethniques agriculteurs et les populations urbaines. Les Mbororo sont souvent stéréotypés d'être bruyants, voleurs, sales, sans foi, ignorants, illettrés, instables, inefficaces, superstitieux et destructeurs de ressources naturelles.

«Au vu des changements démographiques et économiques en cours Afrique, il semble qu'il y aura peu de Mbororo dans les décennies à venir. Nous avons souligné les effets de la pauvreté, de la sécheresse, du bétail et des maladies humaines, de la sédentarisation, de l'urbanisation et de l'Islamisation sur la survie du mode de vie pastoral. Ce changement n'est généralement pas compensé par les Foulbé (en particulier, les plus riches et vivants en ville) pour investir plus dans le bétail, puisque rarement, ils assument le style de vie « répugnant » des Mbororo.

« Les Mbororo semblent en train devenir « ennuyeux » parce que relativement négligés par les agences « de développement » nationales et internationales, y compris la Banque mondiale. Des douzaines de programmes conçus pour améliorer la production de bétail ont été mises en œuvre en Afrique, mais rarement, ceux-ci ont apporté de réponses ou des améliorations conséquentes aux Mbororo. Au contraire, les programmes d'intensification de la production de viande par d'autres moyens (comme par exemple l'engraissement intensif), ainsi que celle de la production agricole et industrielle, contribuent à rendre le mode de vie Mbororo plus 'répugnant' ».³

La divergence d'intérêts économiques entre les deux populations déclenche ou cristallise des conflits toujours latents. Des extensions de cultures aux dépens des pâturages ou des dégâts provoqués par les troupeaux en fournissent les motifs les plus fréquents. Les administrateurs sont confrontés en permanence à des conflits qui atteignent une violence rarement égalée autre part dans le pays. Le Cameroun anglophone avait élaboré une législation (*Farmer-Grazier Law* de 1962) pour tenter de résoudre ce problème une fois pour toutes. Du côté francophone, il n'existait pas d'équivalent juridique, mais les oppositions étaient comparables,⁴ réglées au coup par coup par les gendarmes ou le sous-préfet (Boutrais 1984:230-231 ; Hurault 1989:32-35). Il a fallu attendre 1983 pour voir mettre sur pied un arrêté gubernatorial délimitant les zones de culture et de pâturage dans l'ensemble du département du Noun. Cette délimitation ne résout pourtant pas le problème ; par exemple, dans l'arrondissement de Magba, l'on ne compte aujourd'hui qu'environ 3350 têtes de bovins. Or ce terroir avait en l'an 2000 plus de 10 000 têtes de bétail, mais suite aux conflits entre éleveurs et agriculteurs, certains éleveurs, mbororo en majorité, sont partis par peur des autochtones (commune de Magba et GTZ, 2007:14). Convoquons une fois de plus Charles Frantz (1993:20) :

Depuis le XIXe siècle, le garanti accès aux ressources naturelles échappe de plus en plus aux Foulbé nomades. Bien que la démarcation des zones de pâturages ait eu lieu dans plusieurs pays, celle-ci n'a eu qu'un faible impact sur l'utilisation desdits pâturages. Des enquêtes cadastrales, des cartes détaillées, des actes et des titres ont été établis jusqu'à présent dans les pays africains, mais la propriété et la régulation de l'utilisation foncière tardent à se développer. Aujourd'hui, les gouvernements africains ont de plus en plus un titre de propriété sur la majeure partie du territoire de leurs pays. Ils ont souvent relativement fait interférer les droits de pâturages 'coutumiers' dans de nombreux terroirs, bien que dans quelques autres zones, des 'certificats d'occupation' ou la propriété foncière libre soient progressivement accordées. Mais ces mesures bénéficient surtout aux citoyens, fonctionnaires et riches planteurs et propriétaires de bétail. Chaque fois que cela est possible, la tendance générale dans les pays où vivent les Foulbé, est de convertir les pâturages en petites fermes, en plantations, en ranchs de bétail, en parcs d'attraction et des réserves, ou les utiliser pour l'expansion urbaine, industrielle et d'autoroute.⁵

Au vrai, le Mbororo ne s'était jamais préoccupé de l'accès à la terre, mais plutôt des herbes et de l'eau, tant que le bétail se portait bien ; son patrimoine était moins foncier que pastoral. Mais aujourd'hui, avec l'explosion démographique et la saturation foncière, il s'est trouvé obligé de se sédentariser. Cette saturation foncière et l'appauvrissement des pâturages font que les gens débordent les limites des zones agricoles pour investir les zones de pâturage et vice-versa. A partir d'une telle situation, les rapports entre cultivateurs et éleveurs ne peuvent être que conflictuels. Or, lorsqu'on s'en tient à l'esprit des textes de délimitation

des zones, ce sont les Mbororo qui ont généralement raison dans de nombreux cas de litiges ; pourtant ils ont souvent été condamnés. En plus, à en croire certains agriculteurs, les conflits agro-pastoraux seraient la conséquence des dysfonctionnements de l'administration camerounaise du fait que la commission de litiges ne joue pas toujours franc jeu à cause de leur contrôle par les autorités administratives qui tirent de rentes de situation. « Les Mbororo ont une forte capacité et propension de corrompre les autorités qui, ajoutée à leurs larges surfaces financières, les rend très arrogants et les met même au-dessus de nos lois », déclare un agriculteur.⁶ La suprématie politique des cultivateurs est peut-être plus grave pour les éleveurs que leur situation minoritaire.

Des rapports de suzeraineté et de patronage entre Mbororo et chefs « autochtones »

Contrairement au nord du Cameroun (Burnham 1996:100 et sv.; Hurault 1989:32-35), les éleveurs de l'Ouest n'ont jamais imposé leur domination aux autres populations. Ils n'ont pas conquis la région, mais s'y sont infiltrés à la faveur de la paix coloniale. Les agriculteurs « autochtones » considèrent que les pâturages continuent à leur appartenir. Les chefs imposent leurs décisions aux éleveurs que la population locale persiste à qualifier d'« étrangers ». Une évocation de cette histoire mouvementée entre la royauté bamoun et les Mbororo du Noun rend largement compte de ces rapports dissymétriques.

En effet, sur le plan de la structuration du pouvoir, la société mbororo a connu deux modèles d'organisation qui se sont succédé en pays bamoun où sont concentrés essentiellement les Mbororo de l'Ouest. Le premier modèle (1915-1962), qui est de loin le mieux structuré mais aussi le plus puissant, a été créé par le sultan Njoya, quand ce dernier faisait de Yerima Bouba le *lamido* (chef à l'autorité fortement centralisée chez les Peuls) de tous les Mbororo du Noun, avec résidence à Didango, village toujours considéré aujourd'hui comme la capitale des Mbororo du Noun. Il avait, dans une certaine mesure, les caractéristiques des *lamidats* peul du nord Cameroun. Le *lamido* Bouba n'avait comme autorités supérieures que le sultan Njoya et le représentant de l'administration camerounaise pour l'Ouest, basé à Dschang. Il entretenait d'ailleurs avec ces derniers des rapports exemplaires. *Lamido* Moussa, qui devait lui succéder plus tard en 1936, en avait fort bien et pour longtemps encore préservé la qualité. Le deuxième modèle est celui qu'on connaît actuellement. Il est la conséquence de l'éclatement du premier par l'administration qui ne voulait pas d'une autre structure à l'échelon départemental, parallèle au sultanat bamoun. Aujourd'hui, soutient Abouamé Salé, « on peut légitimement en vouloir à *lamido* Moussa de n'avoir pas su réadapter les structures de son *lamidat* aux nouvelles réalités politico-administratives » (Salé 1991:20). Aussi l'histoire de cet éclatement vaut-elle la peine d'être dite.

Selon toujours Abouamé Salé, tout part de la création de plusieurs arrondissements au sein de ce qui était alors appelé département bamoun ; dès lors, il devenait inconcevable qu'un Mbororo de Malentouen ou de Magba continuât à payer son impôt chez le *lamido* Moussa installé dans le district de Koutaba. De plus, cette structure traditionnelle mbororo, qui avait un caractère départemental, ne permettait pas une quelconque mainmise ni des chefs traditionnels bamoun, ni des pouvoirs publics locaux sur la gestion de la chose mbororo. C'est pour ces multiples raisons que MM. Emmanuel Mombet et Nji Pafoyouom Njoya Chouaibou, des Bamoun, alors respectivement sous-préfets de Fouban et Foubot, décident d'éclater le pouvoir du *lamido* Moussa pour le partager aux responsables des groupements mbororo, jusqu'ici sous l'autorité unique de leur *lamido*. En plus, au sein même de la communauté mbororo, le propre pouvoir de *lamido* Moussa ne faisait plus l'unanimité et des contestataires exigeaient ce que les pouvoirs publics voulaient déjà, à savoir sa déchéance. Ce dernier tenta de s'opposer en vain et sera arrêté quelques mois plus tard (1961), sur la base d'un mandat de dépôt émis par le Bamoun Arouna Njoya, alors ministre de l'Intérieur, à l'instigation de Nji Pafoyouom Njoya et dans l'indifférence surprenante de son fidèle allié, le sultan Seidou Njimoluh.

Gardé en détention administrative à la prison de Fouban pendant 408 jours pour escroquerie et abus de pouvoir sur les populations mbororo, *lamido* Moussa fut condamné par le tribunal de première instance de Dschang à 140 000 F, à la faveur des interventions conjuguées de son avocat, Maître Cachier, de Jean Fochivé (Bamoun et patron des services secrets et des renseignements au Cameroun) et peut-être du président Ahmadou Ahidjo, qui était de l'ethnie peul. Mais 13 mois, c'était largement suffisant pour démontrer aux populations mbororo qu'il y avait plus fort que *lamido* Moussa. A la fin 1962, son pouvoir ou plutôt le pouvoir des Mbororo, leur puissance fut anéantie et le peu qu'il en reste est réparti aux chefs de petits groupements appelés communément *ardo*. Nous en avons parlé plus haut. C'est peut-être le lieu de souligner que si on peut trouver un statut particulier à ces *ardo*, il faut avouer qu'il est très particulier, car ces derniers n'apparaissent nulle part dans les organigrammes des administrations modernes et traditionnelles. Autrement dit, ils ne sont ni notables des chefs de groupement, encore moins des chefs de troisième degré, à l'image des chefs de village. Mieux, un *ardo*, aussi grand soit-il, demeure toujours sous l'autorité du chef du village bamoun dont il dépend territorialement. Néanmoins, les Mbororo s'accommodent bien de la nature des relations qu'ils entretiennent avec les hautes instances traditionnelles bamoun et dont tout le monde tire mutuellement profit. D'un côté, le Mbororo parce qu'à son arrivée dans le département, il est accueilli et installé par un *ardo* avec la bénédiction du chef traditionnel de la place. C'est encore ce dernier qui, dans la limite de ses prérogatives, règle la plupart des conflits qui l'opposent à ses autres administrés. De l'autre, le chef traditionnel parce qu'il fait l'objet de la part de son hôte de

quelque traitement de faveur à ces occasions-là et à bien d'autres encore qu'il n'est pas utile de rappeler (Salé 1991:20-24). Il faut d'ailleurs rappeler qu'à leur arrivée en pays bamoun, les Mbororo n'avaient pas d'armature institutionnelle aussi structurée. Ce n'est qu'avec ce que Jean Boutrais (1984:225) a appelé « l'abandon du nomadisme... se (produisant) par ancrage de la population à son site d'hivernage et par l'adoption d'un élevage transhumant » que les Mbororo ont constitué dans le Noun des groupes sociaux beaucoup plus homogènes et solidaires. Les 43 groupements Djafoun et Akou du royaume bamoun ont ainsi une armature politique beaucoup plus solide qu'avant. Aujourd'hui, ils ne constituent plus des sociétés acéphales. A la tête de chaque groupement se trouve un *ardo*, nommé soit par l'autorité administrative ou le sultan des Bamoun, soit désigné par un conseil des anciens ou de famille. En règle générale, les fils (et surtout l'aîné) sont privilégiés dans la succession dans cette société où les dispositions testamentaires n'existent presque pas.

Un relatif accès aux infrastructures socio-éducatives

L'étendue de l'aire ethnico-culturelle mbororo permet directement de constater une carence en infra-structures sociales, surtout sanitaires et éducatives. Certes, l'enseignement coranique y est très répandu ; 100 pour cent des enfants (filles et garçons confondus) y sont soumis et les résultats obtenus sont surprenants puisque presque tous acquièrent une bonne maîtrise du livre saint avant l'âge de 14 ans ; une prouesse qui s'explique par le caractère peu coûteux de cet enseignement et sa parfaite adaptabilité au genre de vie qu'ils mènent. Mais s'agissant de l'école d'origine occidentale, il y a problème : selon l'étude réalisée par Abouamé Salé sur les Mbororo du Noun, seulement deux enfants mbororo sur 100 vont à l'école moderne. Trois élèves sur 1000 sont mbororo. Les filles représentent 16 pour cent des inscrits. Ce pourcentage tombe à 12 pour cent pour les études secondaires (Salé 1991:40). Les Mbororo sont plus attachés à l'élevage, qui exige une présence physique humaine très forte. Ils accèdent très peu au niveau secondaire mais traversent difficilement la troisième sans abandonner les bancs. La fraction Djafoun reste la plus tournée vers la modernisation, avec un taux de scolarisation plus élevé. Aujourd'hui, seules trois écoles primaires existent, principalement pour cette communauté dans le Noun : deux écoles publiques à cycle complet à Didango et Yolo et une école de parents à Bangourain-Njintout dont le cycle reste incomplet. Les Mbororo de Yolo sont d'ailleurs seulement semi-sédentarisés et concentrés en petits groupements ; ils vont en transhumance et l'école reste éloignée des différents lieux de peuplements.

Jusqu'en 1990, le bilan scolaire des Mbororo dans le Noun était de 44 CEPE, 14 BEPC, 3 CAP, 8 probatoires, 4 Bac, 2 Licences (Salé 1991:36). Ce bilan est plus qu'honorable pour certains, si on se réfère à celui des régions de l'Ada-

maoua et du Nord où les Mbororo sont plus nombreux. Pour d'autres en revanche, il n'y a pas lieu de s'en réjouir parce que le contexte socioculturel de l'Ouest est différent et par conséquent, en tant que minorité, les Mbororo se doivent, plus que quiconque, de relever le défi scolaire. Reconnaissons toutefois que leur culture y est également pour beaucoup dans ce déficit éducationnel ; l'on sait, à la suite de Charles Frantz, que les programmes nationaux d'éducation initiés spécifiquement au Nigeria, au Niger et dans bien d'autres Etats pour les seuls pasteurs nomades n'ont pas jusqu'ici produit les effets escomptés (Frantz 1993:21).

Au plan de la santé publique, en dehors du village Didango qui a une case de santé,⁷ les autres groupements mbororo de la région sont « en marge de la société globale ». Les dispensaires et autres centres de soins de santé publics ou privés les plus rapprochés des villages mbororo se retrouvent à une distance allant de 15 à 20, voire 30 kilomètres. Cela pose, comme disent les Mbororo eux-mêmes, un problème d'accès aux soins de santé ou une inégalité d'accès par rapport au reste de la population du Noun. Face à cette situation, les populations n'ont souvent pour alternative que le recours à un traitement traditionnel et/ou le ravitaillement dans les pharmacies de rue (peu coûteuses) des localités voisines. Au niveau administratif, les rapports entre Mbororo et l'administration demeurent distants. Cette joute oratoire du préfet du département du Bui, région du Nord-Ouest, agencée lors d'une assise avec les Mbororo et rapportée par Lucy Davis résume cette relation par trop alambiquée :

Vous les Mbororo, vous vous déchirez à part au lieu de vivre ensemble comme le reste de la population du Cameroun. Vous vous appelez des gens abandonnés ? Qui vous a abandonnés ? Vous vous êtes abandonnés! – en restant loin de d'autres – en restant loin de moi! Comment pouvez-vous espérer que je vous comprenne quand vous restez loin de moi, loin de d'autres - quand nous sommes tout ici en ville et vous restez loin de nous, loin de tout, loin de moi - en haut dans les collines là-bas en brousse! (Davis 1995:213 ; Burnham 1996:129 et sv.)⁸.

L'un des effets visibles de cette méfiance et défiance est l'exclusion des Mbororo dans le dédommagement des déguerpis et victimes de la construction des barrages de la Mapé et de Bamendjin à l'Ouest. L'on citera aussi la quasi-exclusion de nombreux membres de cette communauté du recensement démographique. Bien plus, profitant de l'ignorance de nombreux Mbororo, certains fonctionnaires s'invitent à cœur joie pour spolier ces compatriotes. Bref, tout un chapelet de récriminations existe contre l'administration ; une informatrice mbororo en a égrainé quelques-unes : les intimidations, harcèlements et rançonnements de toutes sortes ; les extorsions injustifiées d'argent ; des contraintes par corps abusivement exercées par les gendarmes ; des procès agropastoraux inéquitables où l'agriculteur a toujours raison face au Mbororo, désarmé et désemparé, etc. « Ces gens véreux et sans vergogne considèrent les Mbororo comme leurs mamelles nourricières, voire une plantation où ils doivent tirer des rentes ! »,

s'est offusquée notre locutrice. « Pour assouvir leur instinct de prédation, ils n'hésitent pas parfois à réclamer aux Mbororo des pièces qui n'existent pas dans notre ordonnancement administratif ou à invoquer des articles inconnus en droit camerounais ».

Pour nous résumer, les années à venir risquent d'être très difficiles pour la communauté mbororo de l'Ouest. Les Mbororo de la vieille génération gardent une vision accumulative de la richesse marquée par une relation affective avec le bétail et une vie qui frise l'ascétisme. On éprouve du plaisir à dénombrer le nombre de têtes du troupeau ; on ne vend quelques-unes que dans des cas exceptionnels d'urgentes nécessités. Aujourd'hui, les jeunes veulent vivre la modernité : aller à moto, construire sa villa, acheter sa voiture, boire et manger décentement ; cela concourt à la distraction du bétail. Comment dès lors concilier vie pastorale et vie moderne ? Une des mes informatrices mbororo n'a pas daigné en trouver de réponse. Bien au contraire, elle a marqué toute son incertitude. Outre le mode de vie, le coût même de la vie a changé : dans le passé, le Mbororo ne pratiquait que l'élevage et n'avait que cure de l'agriculture. Quelqu'un pouvait avoir 3 000 têtes et une famille de 15 personnes à entretenir. Or les besoins créés par la modernité ne sont plus les mêmes. Avant, quand on vendait un bœuf, il y avait peu de choses à acheter ; maintenant, cette vente n'arrive plus à couvrir tous les besoins. Finalement, les gens ont tellement vendu de bœufs qu'ils n'ont plus rien alors qu'ils n'ont pas appris à vivre autrement. Bien plus, la solution scolaire n'est comprise que par une infime minorité. A l'unisson tout le monde appelle à la modernisation de l'élevage mbororo pour faire pièce aux conflits agropastoraux, voire à la saturation foncière. Et devant cette crise socioéconomique multidimensionnelle, beaucoup de jeunes Mbororo se sont convertis dans les petits métiers, sans oublier les cas déviants de vols de bétail, d'alcoolisme, de coupeurs de routes et de prostitution parmi la gent féminine.⁹ Aussi, à court terme, faudrait-il à cette jeunesse beaucoup de détermination, mais surtout beaucoup de miracles pour surmonter les difficultés et contradictions qui se dressent sur son chemin. Pour ce faire, il faudrait, d'une part, que les autorités fassent montre d'une volonté suffisante à s'imprégner des problèmes spécifiques à cette communauté afin d'y apporter des solutions d'une manière tout aussi spécifiques. D'autre part, il faudrait que l'élite mbororo travaille à l'élévation de la conscience collective de leur communauté en vue d'une meilleure intégration et d'une meilleure maîtrise des nouvelles données de ce XXI^e siècle.

Quelques évolutions notables liées à la sédentarisation

Cette peinture sombre ne doit nullement occulter certaines avancées notables dans la perspective de l'intégration des Mbororo dans la vie nationale. On le voit dans le domaine scolaire surtout. De même, dans toutes les unités administratives du Noun, ils sont depuis le parti unique associés aux préparatifs de la fête

nationale du 20 mai et aux différentes manifestations du RDPC. Mieux, on peut souligner que certains *ardo* furent convoqués au congrès de Fédéral (équipe fanion d'alors de football du département du Noun) en 1988, et leur contribution fut appréciée. Enfin, notons que jusqu'en 1990, 16 médailles diverses avaient été attribuées aux différents responsables mbororo dans le même royaume bamoun, dont une lors du 25^e anniversaire de notre armée (Salé 1991:27). Avec les services techniques, les relations sont encore plus intenses et plus diversifiées. Pour l'éleveur mbororo, le *dobta* est non seulement celui qui tient en main le destin de ses animaux et, par voie de conséquence, le sien ; mais il est aussi le seul à percer quelque peu le secret de son existence. D'abord, parce qu'on ne peut compter les occasions qui les réunissent : campagne de vaccination, traitement d'animaux, marché à bétail, etc. Ensuite, parce que le service de l'élevage est le seul à avoir une idée de la fortune réelle de chaque éleveur et de sa gestion. De plus, quand on sait que bien souvent le technicien de l'élevage est le seul agent de l'Etat à maîtriser relativement bien la langue peul, on comprend aisément qu'il soit devenu par la force des choses le passage obligé pour atteindre les autres services administratifs. Il est sollicité pour faire l'interprète lors des litiges, pour expliquer les procédures administratives auxquelles ils sont confrontés, pour rédiger une plainte, pour l'obtention d'une carte d'identité, etc. Ces relations ne sont pas toutefois exemptes de reproches, tant celles-ci débouchent parfois sur la spoliation des Mbororo par certains agents véreux.

L'habitat que beaucoup d'observateurs considèrent comme étant le thermomètre extérieur de l'évolution de cette société a connu en quelques décennies des changements notables aussi bien dans son architecture qu'au niveau de ses architectes. Tout le monde a effectivement bonne souvenance de la période, non lointaine d'ailleurs, où la construction du logement familial était exclusivement dévolue aux femmes pendant que l'homme vaquait à ses occupations pastorales. Ainsi, sa compagne devait apprêter tout le matériau nécessaire à la construction (piquets, branchages, cordes, paille, etc.), choisir le site pour y implanter cet habitat. Mais il arrivait bien souvent qu'elle ne fût pas trop pressée et, par conséquent, toute la famille devait camper sous des arbres jusqu'à l'arrivée de la première pluie. Le type d'habitat ayant cours à cette époque est communément appelé *boukarou* ou *pouterou*. On le rencontre encore aujourd'hui dans les zones de transhumance, avec la seule différence qu'il fait partie des prérogatives masculines, sauf chez quelques rares lignages akou. De plus, la toiture n'étant pas très étanche (surtout dans les lieux de transhumance), on devait soit la renforcer avec des peaux traitées (*keilabou*), soit protéger avec ces mêmes peaux, personnes et biens se trouvant à l'intérieur. Aujourd'hui, la peau est remplacée par du plastique (*léda*). Les bergers célibataires s'y prenaient autrement, en construisant des hangars simples (peaux tendues à une certaine distance du sol entre quatre piquets). Ces techniques architecturales sont restées très hermétiques jusqu'en 1931, date à laquelle *lamido* Bouba fit construire le tout premier

Bongorou, marquant ainsi une ère nouvelle dans ce domaine. Ce nouveau type de logement a été le fruit des contacts des Mbororo avec les populations de l'Adamaoua, du Nord-Ouest et du Noun. Son architecture, comme on peut le constater, est un peu complexe.¹⁰ D'où la mise à l'écart de la femme et l'intervention de l'homme d'ailleurs d'origine autre que mbororo.

Figure 1 : La maison d'un évolué mbororo sédentarisé à Didango, Ahmet Abdallah



Ensuite, aujourd'hui, on vit à Didango, « capitale mbororo du Noun », le seul groupement où les Mbororo sont totalement sédentarisés, l'existence de quelques mariages mixtes où des femmes bamoun épousent des Mbororo sédentarisés et vice-versa. Enfin, à côté de l'élite intellectuelle, l'on note aussi l'émergence d'une élite bourgeoise capitaliste mbororo qui se démarque du groupe pour opérer dans les secteurs de l'économie moderne (quincaillerie, alimentation, transports), dans les centres urbains tels que Koutaba, Foumbot, Foumban, Bafoussam. Ce qui frappe dans cette dynamique sociale, c'est l'émergence et la constitution progressive de la propriété privée. Ces nouveaux riches s'intègrent progressivement dans le secteur de l'économie capitaliste moderne et sont à leur retour dans leur groupement d'origine les vecteurs de transformations observables dans l'immobilier, l'alimentation en eau et en lumière. Ils sont aussi les facteurs de « reproduction sociale », car ils initient leurs enfants dans ce domaine, les envoient à l'école et dans les centres de formation spécialisée, ce qui sous-tend une logique de conscience de classe, une logique de conservation et même de pérennisation des rapports sociaux basés sur une vision capitaliste qui cache son nom.

Tableau 1 : Agents et cadres administratifs mbororo originaires du département du Noun

Noms	Niveau d'étude et de profession	Fonction actuelle	Village d'origine
Sadou Daoudou	Licencié en droit et administrateur civil	Sous-préfet	Koupa-Menké
Fadimatou Daïrou	Maîtrise en carrière judiciaire et inspecteur du Trésor	Cadre du ministère des Finances en service à l'Aéroport international de Yaoundé-Nsimalen	Didango
Hassan Hamadou	Bachelier et infirmier vétérinaire	Délégué d'arrondissement du ministère de l'Elevage de Koutaba	Didango
Mohammadou Awolou	Bachelier et ingénieur en télécommunications	Cadre à l'Agence de Régulation des Télécommunications (ART) de Yaoundé	Didango
Ibrahim Salé	Breveté et infirmier breveté d'Etat	Infirmier en service à l'hôpital de Tibati	Didango
Djoubairou Ibrahim	Bachelier	Agent de maîtrise AES-SONEL (Société d'électrification) Nkongsamba	Didango
Me Youssouf	Licencié en droit et huissier de justice	Huissier de justice à Ngaoundéré	Didango
Sanda Oumarou	Licencié et professeur de lycée technique	Directeur du CETIC de Bankim	Didango
Amina Djamo	Bachelière	Agent de maîtrise à la banque SGBC à Yaoundé	Yolo
Lerah Amadou	Bachelier et vétérinaire	Vétérinaire exerçant en clientèle privée à Bafoussam	Didango

Source : Enquêtes et compilation de l'auteur.

Les indices de l'éveil politique des Mbororo

Nous venons d'explorer l'environnement ethnographique et sociopolitique des Mbororo de l'Ouest ; nous nous proposons à présent de mettre en contexte leur participation politique dans ce nouveau contexte de multipartisme et de démocratisation. Nous avons souligné à l'introduction comment difficilement ces derniers prenaient part au vote sous le parti unique ; toutefois, il ne doit nous échapper que malgré cette apathie politique, dans la mise en pratique de sa fonction d'intégration nationale, les Mbororo étaient quand même associés depuis belle lurette dans les structures du parti unique. C'est ainsi qu'avant 1990, deux agglomérations mbororo étaient dotées d'un comité de base de l'UNC puis RDPC en pays bamoun : Yolo et Didango. Mais là encore, on constate quand même qu'il n'y avait pas de représentation mbororo au niveau supérieur (section et sous-section) malgré les tentatives malheureuses, les premières du genre, de Yerima Daïrou et de Lerah Amadou, respectivement candidats pour la présidence des sous-sections RDPC (organisation des adultes du parti) et OJRDPC (organisation des jeunes). Il est donc clair que cette assimilation structurelle des Mbororo par l'UNC-RDPC était somme toute marginale puisqu'elle n'investissait pas les structures hiérarchiquement importantes. Le retour au multipartisme,

l'alibi de la compétition électorale et la quête des suffrages électoraux ont aujourd'hui mis au devant de la scène politique les Mbororo.

Dans le cas du Noun en particulier, par instinct ethnique, ceux-ci s'engagent d'abord dans les rangs de l'UNDP, le parti du peul Bouba Bello Maigari, sous la diligence de leur leader de Didango, Yerima Dairou, alors membre du Comité central de l'UNDP. Aux législatives de 1992, ce dernier conduit la liste de l'UNDP dans le Noun et les Mbororo votent massivement pour ce parti. Devant cette allégeance qui fait chevaucher appartenance ethnique (peul) et apparemment politique UNDP dans un département contrôlé par l'UDC, les Mbororo subissent les fourches caudines et des Bamoun acquis à l'UDC et de l'administration, suppôt du RDPC. Dès lors, les conflits agropastoraux se politisent davantage et se soldent parfois par la mort d'hommes parmi les Mbororo et la destruction des pâturages. Dans certains autres endroits, les voies d'accès à l'eau sont tout simplement interdites aux Mbororo ; objectif : en empêcher son usage par le bétail. L'administration, de son côté, montera les enchères sur fonds d'accès aux pâturages et menacera même d'expulsion les Mbororo pour susciter leur allégeance au RDPC. Cette crise et le développement qui s'en est suivi ne sont pas sans rappeler celle vécue à la même période par les Mbororo de la région du Nord-Ouest anglophone, et rapportée par Lucy Davis. Seule l'amplitude du conflit diffère tant ici, les Mbororo furent appelés à se défendre et recoururent aussi à la violence contre les autochtones agriculteurs acquis, eux, à la cause du SDF :

Pendant les récents mouvements vers le multipartisme au Cameroun, beaucoup de Mbororo de la Province du Nord-ouest ont changé d'allégeance en abandonnant leur traditionnel soutien au RDPC du président Biya au profit du politicien nordiste et musulman, Bouba Bello, le leader de l'UNDP, le troisième plus grand parti national...

Pendant l'état d'urgence d'octobre 1992, un certain nombre de concessions de Mbororo furent attaquées et incendiées, et une bonne partie du bétail attaquée à la machette. En représailles, les Mbororo eurent recours à leurs bergers qui attaquèrent à cheval les villageois locaux. Il était interdit aux Mbororo de fréquenter certains marchés en ville et ils devaient passer par des intermédiaires haoussa pour se ravitailler. Ces événements peuvent en effet avoir aidé les Mbororo à se mobiliser au travers d'un mouvement prônant l'unité des Musulmans de la province du Nord-ouest, et bien sûr, indépendant du Nord (Davis 1995:221).¹¹

Devant ce marteau de l'UDC et l'enclume du RDPC, soucieux de protéger leurs intérêts résumés à l'essentiel à l'accès aux pâturages, les Mbororo du Noun s'organisent pour assigner à l'UDC et au RDPC leur domesticité. 1995, Yerima Dairou fait défection à l'UNDP et rallie le parti gouvernemental. Aux municipales de 1996, l'on enregistre parmi les Mbororo des candidatures du pouvoir et celles de l'opposition UDC. Des Mbororo battent campagne, respectivement

sous la bannière de ces deux partis. L'UDC étant majoritaire dans le Noun, les Mbororo avaient cru qu'une partie de leur soutien à cette entreprise politique leur serait bénéfique en termes de lutte contre la pauvreté, mais illusion. Comme le dit ce militant mbororo du RDPC remonté contre le parti d'Adamou Ndam Njoya,

A un moment donné, nous avons cru que nous obtiendrions dans l'opposition ce que nous n'avons pas eu du gouvernement, mais notre surprise a été grande : nous avons eu des conseillers municipaux depuis 1996, mais nos problèmes n'ont pas avancé d'un pouce. Ils se sont plutôt aggravés ; nos difficultés se sont multipliées. Par exemple, Didango est considéré comme le berceau des Mbororo du Noun, mais depuis 15 ans, notre route n'est pas entretenue. Il en est de même de l'école publique, bref, de tous les secteurs où la mairie est censée intervenir.

Devant cette infortune, les Mbororo, tout en conservant une poche oppositionnelle pour ainsi ménager leurs voisins agriculteurs bamoun, sont devenus en majorité une banque de votes pour le RDPC, le seul parti, semble-t-il, mieux réceptif à leurs attentes et sollicitations. « Les Mbororo soutiennent le parti au pouvoir parce que ses partisans font dans la réalisation et non dans les promesses », nous dit un interlocuteur mbororo. Mais pour les partisans de l'UDC, c'est un « soutien mercenaire » nourri par des attentes alimentaires et les distributions clientélistes des ressources de l'Etat par le RDPC (argent, produits alimentaires, pagnes, tee-shirts, gadgets, etc.). C'est cette alliance Mbororo-RDPC que le sous-préfet de Jakiri, région anglophone du Nord-Ouest, qualifie de « tradition républicaine » :

La concurrence multipartite ouvre des perspectives en sensibilisant et en éveillant les consciences des populations sur les jeux et enjeux politiques de la République. Cependant, les Mbororo ont une tradition républicaine ; c'est des gens qui ne savent pas se rebeller contre les pouvoirs publics. Si, dans un bureau de vote, on inscrit 100 Fulani, ils voteront tous pour le gouvernement. Si une voix dissonante sort des urnes, et donc en faveur de l'opposition, ils feront tout pour découvrir ce contradictoire du mot d'ordre général. Ils respectent trop le gouvernement, car étant minoritaires, vivant dans un milieu assez hostile, ils préfèrent se rallier le gouvernement pour avoir la sécurité pour eux et pour leur bétail, cela en termes d'accès aux pâturages. Finalement, ils sont tous convaincus que tout pouvoir vient de Dieu...

En période de vote, ils réclament souvent leurs propres bureaux de vote pour éviter les intimidations des populations des autochtones, sachant qu'ils sont phagocytés par la majorité. Cependant, ils sont constamment harcelés par les populations autochtones de voter contre le gouvernement et, dans le cas contraire, de s'abstenir de voter. Mais en créant un bureau propre aux Mbororo chez leur ardo, les autochtones exercent sur nous des pressions, crient au scandale et nous amènent parfois à supprimer ledit bureau.

Dans la perspective d'identifications partisans, le tableau 2 rend compte de la distribution de votes entre le RDPC et l'UDC, sur fond de clivages ethniques entre Bamoun et Mbororo dans le Noun. Ces bureaux de votes étant mono-ethniques, nous les avons choisis à dessein parce que susceptibles de bien rendre compte de la réalité décrite. Aujourd'hui, avec la routinisation du multipartisme, la logique de confrontation a cédé la place à celle d'accommodation voire de respect mutuel entre Mbororo et Bamoun, et plus largement tous leurs voisins agriculteurs à l'Ouest même si les stéréotypes culturels, le manque de leadership et le déficit d'instruction des Mbororo les confinent toujours dans la marginalité. Au ralliement stratégique des années de braise a succédé l'adhésion de convenue. Et sur ce terrain, c'est le parti au pouvoir qui assure sa suprématie sur l'opposition dans son ensemble à l'Ouest parmi les Mbororo.

Tableau 2 : Distribution ethnique des suffrages dans trois bureaux de vote dans le Noun

	Koumbam II (campement mbororo)	Bangambi-Somtain (campement Mbororo)	Koumbam I (Bamoun)
Inscrits	216	72	112
Votants	94	45	59
Bulletin nul	1	00	00
Suffrages valablement exprimés	93	45	59
RDPC	76	35	18
UDC	17	10	41

Source : Commission communale de supervision, résultat provisoire des élections municipales du 22 juillet 2007 dans l'arrondissement de Bangourain, archives de la sous-préfecture de Bangourain.

Maintenant, reste une question : dans la perspective de la participation politique et d'allocation des postes politiques (communes, structures des partis et représentation parlementaire), quels sont les effets induits du multipartisme et de la démocratisation sur la position des Mbororo ? Contrairement à la période du parti unique où difficilement ils prenaient même part au vote, de plus en plus les Mbororo briguent des postes de conseillers municipaux et réussissent même à se faire élire. En 2007 par exemple, cet éveil politique s'est symbolisé à l'Ouest par 14 candidatures aux élections municipales, apparentées dans trois formations politiques, et sept élus. Plus important, un Mbororo originaire de Didango devient conseiller municipal en milieu urbain à Bafoussam, métropole régionale.

Tableau 3 : Candidatures mbororo aux municipales de 2007 dans la région de l'Ouest

Communes	Candidats	Appartements politiques	Issue du scrutin
Bafoussam 1 ^{er}	Lerah Adamou	SDF	Elu
Babadjou	Youssoufou Baba	RDPC	Elu
Galim	Abdoulaye	RDPC	Elu
Bangourain	Ortin Jamo	RDPC	Non élu
Bangourain	Hassang Koyo	UDC	Elu
Bafang	Adamou Dalahatou	SDF	Non élu
Koutaba	Ahmet Abdallah	RDPC	Non élu
Koutaba	Malam Ibrahim	RDPC	Non élu
Koutaba	Djoubairou Ibrahim	UDC	Elu
Malentouen	Oumarou Ali	RDPC	Non élu
Massangam	Yolaï Ibrahim	RDPC	Non élu
Massangam	Seni Abdou	UDC	Elu
Magba	Issa Cheikh Ali	UDC	Non élu
Njimom	Nguere	UDC	Elu

Source : Enquêtes et compilation de l'auteur.

Dans des structures locales du RDPC du Noun, un Mbororo, Ahmet Abdallah, a été élu en 2002 président de la Section OJRDPDC du Noun Centre-Sud à Koutaba, contre un candidat bamoun. Ahmet Abdallah a été réconduit en 2007, cette fois par acclamation. Les portes du Parlement restent toutefois encore fermées aux Mbororo ; mais en 1992, un membre de cette communauté, Yerima Dairou de Didango aujourd'hui décédé, avait obtenu pour la première fois l'investiture aux législatives dans le Noun, dans les rangs de l'UNDP. Cette expérience tarde à se renouveler. Comment expliquer cet éveil politique ?

Les déterminants de l'éveil politique des Mbororo

Dans l'étude des facteurs et conditions du changement social comme cet éveil politique des Mbororo, le problème fondamental qui se pose est le suivant : est-il possible de déceler le ou les facteurs et leurs conditions qui exercent l'influence prépondérante dans cette histoire des Mbororo ? Y a-t-il, en d'autres termes, un ou des facteurs dominants explicatifs du changement social ? L'intention est ici évidente : il s'agit de s'approcher le plus possible d'une interprétation causale de l'historicité des sociétés. Mais contrairement aux deux premières études de cas où les trois facteurs que constituent la densité démographique, le statut socioéconomique et l'assimilation structurelle des partis politiques ont joué en faveur et au détriment des Mbo et Tikar, respectivement, chez les Mbororo, le déterminisme démographique semble de faible importance.

Les données démographiques issues de différents recensements et enquêtes démographiques, des statistiques départementales n'établissent pas avec précision l'effectif des Mbororo de l'Ouest. L'étude faite par Jean Boutrais (1984:233)

ne ressort pas non plus clairement cette fraction mbororo. S'inspirant d'une étude enquête faite par l'INSEE en 1969, cet auteur évalue à 25 000 âmes toute la population mbororo de l'Ouest du Cameroun. Cependant, dans une étude récente faite par D. A. Njoya (1996:74), l'effectif des Mbororo de la région s'évaluerait à 22 000 âmes aujourd'hui. Les archives du MBOSCUDA confirment ce chiffre bien qu'il s'agisse des premières estimations datant de 1992-1995. Ces 22 000 âmes sont inégalement réparties et principalement établies dans le département du Noun, avec 43 groupements dont certaines sont de fortes concentrations (Didango, Nkounden, Yolo, Foyet, Kounbam) et d'autres de faibles densités (Kouchong, Koussam, etc.). Du fait de cet éparpillement démographique, les Mbororo sont très minoritaires partout où ils sont établis à l'Ouest et ne peuvent donc véritablement à eux seuls faire infléchir l'issue d'un scrutin dans une localité pour se constituer une densité morale à la durkheimienne; d'où l'inefficacité du facteur démographique pour expliquer leur éveil politique. Par ailleurs, le statut socio-économique des Mbororo semble également en défaut quand on sait que ce groupe répugne à se scolariser. Certes, la communauté mbororo regorge d'assez nombreuses élites urbaines et semble ainsi mieux pourvue que les Tikar (Cf. Tableau 2). Mais en explorant le profil des candidats et élus mbororo aux élections municipales, l'on se rend bien compte que beaucoup n'ont jamais eu accès à l'école occidentale, ne serait-ce que dans le cycle primaire. Quelques-uns ont vécu en milieu urbain et se sont socialisés au contact d'autres cultures. Finalement, en se reportant au tableau 4 ci-dessus, seul un élu mbororo présente un profil honorable, Lerah Adamou, bachelier et vétérinaire.

Dès lors, contrairement aux deux études de cas précédentes, cet éveil politique des Mbororo est singulier par ses variables explicatives, à savoir le travail congruent de l'assimilation structurelle des groupes ethniques par les partis politiques et, au plan socioéconomique, l'activisme du MBOSCUDA, un nouveau mouvement social mbororo créé en 1992, et qui œuvre pour l'intégration sociopolitique de cette communauté. D'abord, l'assimilation structurelle des Mbororo par les partis politiques, l'UDC, le RDPC et le SDF notamment. Nous l'avons vu, contre les équilibres « sociologiques » prescrits par les lois et règlements camerounais, celle-ci dépend davantage des identifications partisans, cela en termes de suffrages remportés ou escomptés auprès des électeurs des communautés ethniques lors des compétitions électorales. Mais encore faut-il que ce vote soit conséquent pour l'issue d'un scrutin au niveau local. Or les Mbororo à eux seuls ne sauraient faire infléchir l'issue d'un tel scrutin. En outre, bien qu'ils soient apparentés politiquement pour la plupart au RDPC, ils bénéficient du soutien certes de cette entreprise politique, mais aussi de celui des partis de l'opposition, l'UDC et le SDF, dans les investitures aux élections municipales. Comment interpréter cette sollicitude des partis politiques ? C'est que les Mbororo, malgré leurs concentrations par petits groupements, constituent une minorité visible et économiquement puissante par leur contrôle du secteur de l'élevage bovin traditionnel de l'Ouest. Réunis, leur nombre devient encore très consé-

quent pour qu'ils puissent être pris en compte par les entreprises politiques dans leur assimilation structurelle des groupes ethniques.

Ce rôle intégrateur des partis politiques a été aussi facilité par l'activisme du MBOSCUDA, un nouveau mouvement social mbororo, lequel, par ses actes de sensibilisation, a éveillé la conscience politique des Mbororo. Raison pour laquelle ceux-ci font de plus en plus leur irruption dans les joutes électorales, voire dans la sphère de la délibération. Nous entendons par mouvement social une organisation nettement structurée et identifiable, ayant pour but explicite de grouper ses membres en vue de la défense ou de la promotion de certains objets précis, généralement à connotation sociale. Ce qui caractérise un mouvement social, c'est qu'il est essentiellement revendicateur. Il cherche à faire reconnaître et à faire triompher des idées, des intérêts, des valeurs, etc. (Rocher 1968:146-147). Selon Alain Touraine, un mouvement social existe parce que certaines idées ne sont pas reconnues, ou parce que des intérêts particuliers sont brimés. Il lutte donc toujours contre une résistance, un blocage ou une force d'inertie ; il cherche à briser une opposition, une apathie ou une indifférence ; il a nécessairement des adversaires (Touraine 1965). Les mouvements sociaux peuvent être ainsi définis comme des activités stratégiques ayant pour objet l'entrée dans le système politique et comme des activités instrumentales de mobilisation d'ensembles sociaux ou d'individus (Lapeyronnie 1988:593). Ils sont le fait des groupes qui cherchent à entrer dans le système, avec l'observation selon laquelle les participants aux mouvements sociaux ont déjà un niveau de participation politique élevé ; qu'ils disposent déjà de ressources solides et qu'ils sont rompus aux pratiques qui ont cours dans les institutions formelles de la société. L'objectif d'un mouvement social est de favoriser la promotion des intérêts d'un groupe social, c'est-à-dire sa participation sociale ou économique par le moyen d'une augmentation de sa participation politique. Un mouvement social est la conjonction d'une action politique menée par une élite qui vise le pouvoir et de la mobilisation des intérêts d'un groupe social à travers une action collective (Lapeyronnie 1988:599).

Quid du MBOSCUDA ? Mouvement national ayant une représentation dans toutes les 10 régions du Cameroun, MBOSCUDA est un regroupement des élites urbaines mbororo qui œuvre pour l'intégration sociopolitique de cette communauté (Davis 1995:225 et sv.; Pelican 2008:540-560). Selon les Mbororo du Noun, MBOSCUDA a largement contribué à l'appropriation, par eux, de leurs droits civils et politiques ou, selon Michaela Pelican, à « redéfinir leur citoyenneté nationale et régionale » (Pelican 2008:540-560). D'abord, sur le plan psychologique, MBOSCUDA a décomplexé le Mbororo. C'est ainsi que l'appellation Mbororo est aujourd'hui acceptée et intériorisée par les Mbororo eux-mêmes alors qu'avant, ce terme était péjoratif, source de frustrations, et donc rejeté. Les Mbororo préféraient se faire appeler Peuls ou Foulbé. MBOSCUDA a aussi permis de faire avancer la scolarisation parmi les Mbororo. Pendant la phase de la sensibilisation, MBOSCUDA est allé partout, dans les hameaux, les

villages, quartiers, etc. Toutes les occasions étaient bonnes pour passer le message. Ça pouvait être une occasion de fête, un marché à bétail, bref partout où les Mbororo pouvaient se regrouper, etc. L'on se servait aussi des relais des *ardo*. MBOSCUA demandait aux Mbororo de se scolariser, de se faire vacciner, de se faire établir la carte nationale d'identité, les actes de naissance, de mariage ; bref, on leur apprenait tous leurs droits civils et civiques, les droits humains, la déclaration universelle des droits de l'homme, tout ce qui est inhérent à l'être humain. MBOSCUA apporte aussi l'expertise et l'assistance judiciaire aux Mbororo en détresse. N'oublions jamais qu'avant, quand on menaçait un Mbororo de poursuite judiciaire, ce dernier en était tellement alarmé qu'il pouvait distraire tout son patrimoine pour éviter de perdre le procès et son honneur ; maintenant, leur manière de penser a changé. MBOSCUA leur demande également de se sédentariser, de moderniser l'élevage, de se faire délivrer des titres fonciers pour éviter d'être à la merci des agriculteurs, qui leur exhibent parfois des titres fonciers établis bien après leur sédentarisation. Il fournit du matériel didactique, des tables-bancs aux écoles mbororo, du matériel médical, etc. Il demande enfin une meilleure reconnaissance des Mbororo, leur plus grande visibilité et une participation active à la vie politique nationale par leur représentation parlementaire et gouvernementale. Au plan international, affirme Michaela Pelican,

MBOSCUA a aussi contribué à la redéfinition de la citoyenneté nationale mbororo. À travers sa collaboration avec les agences internationales de développement, il a créé des liens avec des organisations transnationales des droits humains et des minorités, telles, Amnesty International, Survival International, Minority Rights Group International et l'Organisation mondiale de la propriété intellectuelle. Ce soutien international atteste de la vitalité de la contestation des violations des droits des Mbororo qui peuvent être perpétrées par les agents de l'Etat.

En outre, conformément à la proclamation par les Nations unies de la Décennie des 'peuples indigènes' (1995-2004), MBOSCUA a promu les Mbororo comme une 'minorité indigène' dont la survie culturelle doit être protégée. Cela a permis d'intégrer les dirigeants du MBOSCUA dans les programmes gouvernementaux pour le développement des peuples autochtones et indigènes au Cameroun. Les Nations unies et l'Organisation internationale du travail ont officiellement reconnu les Mbororo à côté des Baka, Bakola, Bagyeli et Bedzang (généralement appelés 'Pygmées') comme 'peuples indigènes'. En 2005 le Conseil économique et social des Nations unies a accordé à MBOSCUA un statut consultatif spécial» (Pelican 2008: 550-551).¹²

Comme on le voit avec cette expérience du MBOSCUA, les mouvements sociaux s'inscrivent bien en droite ligne dans la perspective de la théorie de mobilisation des ressources. Ils sont des agents actifs de médiation entre les personnes, d'une part, les structures et les réalités sociales, d'autre part. Cette

médiation s'opère de diverses manières. Tout d'abord, les mouvements sociaux servent à faire connaître à leurs membres, et souvent aussi aux autres, la société et les structures sociales ; ils leur expliquent certaines réalités sociales, que ce soit pour les défendre, les critiquer ou proposer de les changer. A ce titre, les mouvements sociaux jouent le rôle d'agents socialisateurs. D'un autre côté, les mouvements sociaux constituent un puissant médium de participation. En second lieu, le mouvement social est de nature à développer et à entretenir une conscience collective éclairée et combative dans une société ou dans un secteur particulier de la société. C'est évidemment cette seconde fonction des mouvements sociaux qui est la plus directement reliée à l'action historique. Un certain degré de conscience collective est en effet un élément essentiel à toute action historique. En troisième lieu, les mouvements sociaux ont une influence sur le développement historique des sociétés par les pressions qu'ils sont en mesure d'exercer sur les personnes en autorité, sur les élites du pouvoir. Ces pressions peuvent s'exercer de diverses façons : campagnes de publicité ou de propagande auprès de l'opinion publique, menaces, « lobbying », etc. (Rocher 1968:15-154).

La marginalisation persistante des Pouakam

Les Pouakam constituent un groupe ethnique très minoritaire, établi définitivement très récemment en pays bamoun et banso, ainsi que l'atteste leur procès migratoire. Malgré cette migration récente, ils ont acquis ici le statut des « gens du pays », expression empruntée à Michel Bozon (1982:335-342), c'est-à-dire d'autochtones, contrairement aux Mbororo pourtant arrivés bien longtemps avant. Néanmoins, un décryptage approfondi de leur procès migratoire laisse apparaître des liens de filiation historique avec ce territoire où ils sont aujourd'hui installés, outre leur similitudes culturelles avec les Bamoun et les Banso en tant que bantoïdes.

Une migration contemporaine, irréversible et fondatrice de l'autochtonie

Les Pouakam sont des populations qu'on retrouve dans le rebord occidental des piedmonts du massif Mbam dans une dépression qui porte le même nom, comprise entre, à l'est, l'arrondissement de Bangourain en pays bamoun, et, à l'Ouest, l'arrondissement de Jakiri, département du Bui dans le Nord-Ouest anglophone, département qui couvre le même ressort territorial que le royaume banso. Appartenant à la même être culturelle semi-bantoue et « Tikar » avec les Bamoun, les Banso, les Tikar, les Bafut, Bamiléké, etc., ce peuple, qui ne figure dans aucun manuel ni écrit, semble ainsi méconnu des travaux des anthropologues et autres historiens. Des entretiens que nous avons eus dans cette localité, cette communauté s'appelle Pouakam ou Mbokam selon qu'on est en territoire bamoun ou en territoire banso et, respectivement, par les populations bamoun et celles

banso. De leur côté, les concernés préfèrent l'ethnonyme Pouakam et considèrent Mbokam comme un sobriquet à eux accolé par les Banso avec lesquels ils cohabitent.

Les Pouakam sont cependant divisés en deux tribus, avec chacune un chef, bien que fortement apparentées : d'un côté, les Nchingong circonscrits uniquement en territoire bamoun; de l'autre, les Nzerem, qu'on retrouve de part et d'autre en territoire bamoun, attenant les Nchingong, et en territoire banso. L'on note toutefois une continuité territoriale entre les deux groupes, séparés seulement par la rivière Tchousseukeu. Côté bamoun, les deux peuples ont formé chacun un village : Koupouakam I pour les Nchingong et Koupouakam II pour les Nzerem. Mais c'est en territoire banso à Fonkigham que se trouve le palais du chef des Nzerem. Les Nzerem sont donc établis dans deux quartiers : Fonkigham en territoire banso et Koupouakam II (ou Mangori selon les Banso) en territoire bamoun. Résidant en territoire banso, le *fon* (chef) des Nzerem reste sous la tutelle du roi (*fon*) des Banso alors que ses populations de Koupouakam II sont soumises coutumièrement plutôt au sultan-roi des Bamoun, parallèlement avec les Nchingong et leur chef. Au plan linguistique, les deux tribus partagent une même langue, avec cependant une petite variation dialectale. Ces deux dialectes sont très proches de la langue bamoun, moins que le lanso, la langue des Banso, qui sont pourtant leurs voisins directs. C'est donc, comme le bamoun, une langue des groupes bandam-nkom et mbam-mkam qu'on retrouve également chez les Bafanji, Bapessi, Bamali, Bambalang, Bangolan de la plaine de Ndop dans le département voisin du Ngo Ketunja (région du Nord-Ouest). Si, à Fonkigham, les Pouakam cohabitent avec une forte colonie agricole banso, en pays bamoun, à Koupouakam I et II, ils restent isolés, bien loin des premiers villages bamoun que surplombe le massif Mbam.

L'histoire des Pouakam est une longue pérégrination à inscrire dans les migrations forcées imposées par le souverain bamoun Mbououmbouo, élucidées au chapitre précédent. Au départ, semble-t-il, le groupe originel constitué des Nchingong vivait toujours dans l'actuel site de Pouakam sur les piedmonts du massif Koumbam, bien avant la fondation du royaume bamoun. A l'instar des Bamiléké, les guerres de conquête de Mbououmbouo dans la première moitié du XIXe siècle vont contraindre les Nchingong à émigrer outre-Noun, d'abord vers Jakiri et même à Kumbo, capitale du pays banso, puis à Bapessi dans la plaine de Ndop. On retrouve encore aujourd'hui un fond pouakam resté à Kwanso dans la frontière entre le département du Bui et celui de Ngo Ketunja. A cette époque, le groupe Nzerem n'existait pas ; les Pouakam constituaient une et une seule communauté: les Nchingong. C'est sous la colonisation allemande (1884-1916) qu'intervint la scission. Comme chez les Tikar dont nous avons vu qu'ils descendent des Mboum, c'est à la suite d'une dispute entre le chef nchingong et son petit frère que ce dernier va quitter Nchingong, grouper des partisans pour fonder le groupe nzerem. Nchingong garde donc le parler originel et

aujourd'hui, ces relations familiales nourrissent la bonne entente entre les deux communautés.

La migration vers l'actuel site de Pouakam et la fixation définitive, véritable retour au bercail, pour ainsi dire, sont toutefois récentes, datant de la fin des années 1960. Si, par l'émigration, les Nchingong avaient pu échapper à leur soumission et conquête par les Bamoun, ceux-ci demeuraient à l'étroit et sans terres à Bapessi. Pour se mettre à l'abri, il fallait se doter d'un territoire propre, habitable, arable et suffisamment vaste pour accueillir tout le monde. L'on se souvint alors que depuis l'émigration du XIXe siècle, Koupouakam demeurait un véritable *no man's land* puisque aucune communauté ethnique, pas même les Bamoun, et a fortiori les Banso, n'était venue occuper cette cuvette, exception faite des pasteurs mbororo qui y demeurent des étrangers. C'est alors que sous la sollicitude du sultan-roi des Bamoun, Njimoluh Seidou, les Nchingong partent de Bapessi avec leur chef, en la personne de Nguenkam Yacouba, traversent le territoire banso et se réinstallent dans leur site de Pouakam. Quelque temps après, ils sont suivis par le chef Nzerem, parti de Banso avec son peuple. Il faut souligner que cette installation fut facilitée par l'histoire et les relations familiales dans son sédiment tikar, entre les Nchingong et les Bamoun, voire les Banso.

Une fois réinstallés, le chef supérieur du groupement Njinka dont dépendent de nombreux villages de l'arrondissement de Bangourain et le chef du village de Bangourain qui jouxte quelque peu Pouakam avaient voulu établir sur les Pouakam leur suzeraineté. « Pour nous libérer de cette tutelle et surtout nous autoriser légalement à nous installer sur ces terres, le sultan nous délivra cette attestation », soutient le *fon* Nchingong, sa Majesté *Fon* Fobah Elias de Koupouakam I, lors de notre entretien. Voici les termes de ladite attestation qui date du 24 septembre 1971 :

Je soussigné El Hadj Seidou Njimoluh Njoya, Sultan des Bamoun, Maître traditionnel des terres bamoun et Maire de Foumban,

Certifie par la présente que la portion de terrain à Pouakam 1 (Foumban) appartient à Monsieur Nguenkam Yacouba, titulaire de la carte d'identité n° 004/1108/69 délivrée par Ndzomo Victor, Commissaire spécial.

Le nommé Nguenkam Yacouba est seul autorisé à s'y installer sur ce terrain à Pouakam et ce terrain devient sa propriété avec les descendants de sa famille.

En foi de quoi, la présente attestation est délivrée pour servir et valoir ce que de droit.

Malgré les précautions d'usage dans la plume du sultan, cette installation, qui ne concerne qu'une famille, va se muer en une fixation définitive d'un groupe ethnique : les Pouakam. Par cette migration irréversible, ceux-ci vont acquérir le statut d'« autochtones » du royaume bamoun. Cette migration fait partie de ce que Jean Loup Amselle appelle « les migrations anciennes ou archaïques » ;

celles-ci s'opposeraient aux « migrations modernes » en ce qu'elles représentent un mouvement d'expansion ou de déplacement d'une société donnée pour des causes qui tiennent essentiellement aux caractéristiques mêmes de cette société. Les migrations modernes seraient plutôt liées à une évolution économique qui favoriserait surtout le déplacement de main-d'œuvre ou d'éventuels travailleurs (Amselle 1976). Aujourd'hui, des mouvements collectifs et irréversibles de cette ampleur ne peuvent plus avoir lieu, eu égard à la raréfaction des terres encore vierges et à la stabilité des frontières territoriales des communautés ethniques au sein de l'Etat postcolonial.

Cette fresque migratoire atteste ainsi de la contingence de la notion d'« autochtonie ». La relation autochtones/allochtones a valeur historique pour autant que l'on accorde un sens relatif à chacun des deux termes : les autochtones sont ceux qui étaient présents « avant »... Dans le cas pouakam, comment et quand attribuer cette qualité à une communauté ethnique ? Qu'est-ce qui entre en ligne de compte comme critères ? La race, l'antériorité dans un territoire donné, le fonds culturel, les mythes précoloniaux de fondation, etc., dans une approche primordialiste de l'ethnicité ? L'on voit ici convoquées plusieurs variables primordialistes : leur fixation antérieure, précoloniale et préalable dans ce lieu, donc des « descendants des premiers occupants », une évocation somme toute discutable et non contraignante pour le roi bamoun, descendant des conquérants, régulant l'accès à la terre du royaume en tant qu'autorité coutumière ; le fonds commun culturel tikar et, par voie de conséquence, la race semie-bantoue, bantoïde, etc. Cette proximité culturelle voire parentocratique avec les Bamoun, est attestée par le parler pouakam très voisin de la langue bamoun.

Cependant, si l'on s'en tient à ces variables, de nombreux Bamiléké résidant aujourd'hui en pays bamoun ou les Bansa du village Koutoukpi dans l'arrondissement de Bangourain seraient des autochtones du royaume bamoun, ce qui n'est et n'a jamais été le cas ; c'est pour cette raison qu'en dehors de cette approche primordialiste de l'ethnicité, il faut faire valoir la perspective subjectiviste ou interactionniste. Selon cette approche, le facteur important dans la définition du groupe ethnique est le sentiment d'appartenance au groupe et les interactions (le contexte) à travers lesquelles il se négocie (voir par exemple Leach 1989 ; Moerman 1965 ; Chen 1994:71). Pour qu'un individu soit reconnu « X », il faut qu'il se sente ou se dise « X », et qu'il se sente en même temps différent des autres groupes. Ce qui est important, c'est l'auto-affiliation (*self-ascriptio*n) de chaque individu, c'est le côté subjectif et conscient de l'identité ethnique. Cette approche insiste ainsi sur l'importance des interactions sociales dans la définition de l'identité, car c'est en ayant des rapports avec un « autre » qu'on prend conscience de sa propre différence et qu'on développe un sentiment nous-eux (*we-they feeling*). Les groupes ethniques les mieux définis ne sont donc pas les plus isolés (point de vue primordialiste), mais au contraire ceux

dont les membres ont le plus de contacts avec d'autres groupes (Gausset 1997:339). En clair, dans leur interaction avec les Bamoun, les Pouakam, en sollicitant leur installation en pays bamoun, se projetaient une installation définitive et donc une épithète de natifs dudit terroir, le tout accepté, avalisé et intériorisé par le roi bamoun, allocataire traditionnel des terres du royaume. Cette dimension interactionniste permet de comprendre pourquoi, malgré leur migration bien antérieure à celle des Pouakam, les Mbororo gardent toujours partout dans le sud-Cameroun le statut d'« étrangers ».

Cette épopée pouakam et mbororo permet ainsi d'élargir la réflexion sur la notion d'autochtonie. Car, comme l'ont prévenu Jean-François Bayart, Peter Geschiere et Francis Nyamnjoh, « Dans un contexte de formation et de territorialisation de l'État, l'attrait de l'opposition entre autochtones et allogènes tient peut-être précisément à ce qu'elle permet de dépasser l'inconsistance des appellations ethniques ». Dans ces conditions, la montée en puissance de l'autochtonie apparaît bien comme une nouvelle phase de l'ethnicité, dont les termes antagonistes gardent la même capacité émotionnelle à créer une opposition entre « nous » et « eux », mais ont l'avantage d'être moins spécifiques et donc plus faciles à manipuler que les anciens récits historiques, trop riches pour ne pas autoriser des recompositions, des déconstructions et des interprétations concurrentes de l'identité et des origines (Bayart, Geschiere et Nyamnjoh 2001:80-81). Cette étude de l'interaction, des rapports entre les groupes ethniques nous donne une autre dimension au débat sur l'ethnicité. Une telle étude demande une approche ouverte de la part des chercheurs envers les autres groupes ethniques et sociaux, et des domaines divers (religion, traditions orales, gestion de l'espace, rapports fonciers). Ces domaines touchent à des disciplines variées, et donc demandent une approche interdisciplinaire. C'est la combinaison des différents points de vue qui peut nous aider à comprendre le processus de formation et de la construction de l'ethnicité. L'étude de l'ethnicité est interdisciplinaire de par sa nature même (Bruijn & van Dijk in Bruijn & van Dijk 1997:24). Comme le souligne avec raison Jean-Loup Amselle, c'est en postulant une véritable « créolité » originaire de chaque groupe ethnique, en posant que l'identité sociale et individuelle se définit autant par le repli sur soi que par l'ouverture à l'autre, en un mot que l'identité est à la fois singulière et plurielle, que l'on peut parvenir tout à la fois à respecter les différences culturelles et à les fondre dans une humanité commune. Les ethnonymes sont en effet des labels, des bannières, des emblèmes onomastiques qui sont « déjà là » et que les acteurs sociaux s'approprient en fonction des conjonctures politiques qui s'offrent à eux. Le côté caméléon de l'identité n'est certes pas extensible à l'infini et il est évident que la plasticité des statuts sociaux n'est pas absolue (Amselle in Bruijn et van Dijk 1997:10).

Les Pouakam : une population à la marge du développement socioéconomique

Les Pouakam connaissent une très forte marginalisation ; celle-ci est liée à leur enclavement et à leur position excentrée par rapport aux grands axes routiers et centres administratifs que sont Bangourain et Jakiri. Au sein de l'arrondissement de Bangourain, les villages Koupouakam I et II sont enclavés. Pour rallier ces deux villages, l'on doit transiter par Jakiri dans la région du Nord-Ouest avec des effets induits sur le coût du transport puisqu'il faut faire deux jonctions : le tronçon Koupouakam-Jakiri puis Jakiri-Bangourain. Certes, sur le plan administratif, en cas de survenance d'un problème nécessitant l'intervention de l'administration, c'est à Bangourain que les Pouakam du pays bamoun se dirigent pour en chercher solution et ceux de Fonkigham (territoire banso) à Jakiri ; mais quotidiennement, lorsqu'il s'agit des actes personnels tels que l'établissement de la carte nationale d'identité, d'actes d'état civil, tout le monde part à Jakiri. Cette situation est encore favorisée par l'usage de l'anglais comme langue de communication administrative et du *pidgin* comme *lingua franca* pour une population totalement anglophone, contrairement à Bangourain qui est francophone. Dès lors, l'on assiste à une déconnexion de ces deux villages de l'ensemble de l'arrondissement de Bangourain et à une forme de solidarité avec l'arrondissement de Jakiri, duquel ils sont desservis par une route. Seulement, même s'il n'existe pas de route reliant Bangourain et Pouakam directement sans ce contournement de Jakiri, il reste que parcourir l'axe Jakiri-Koupouakam demeure une gageure, tant l'état dudit tronçon reste à désirer. C'est une route latéritique jonchée de collines, de pentes abruptes et d'escarpements rocheux et rocailleux, une route non entretenue dont l'état de dégradation s'aggrave en saison des pluies. A certaines périodes de l'année, Koupouakam reste coupé du reste de l'arrondissement.

Les conséquences de cet enclavement sont multiples : l'isolement de la population, le coût exorbitant du transport et surtout la pauvreté ambiante, les populations éprouvant de nombreuses difficultés pour écouler leurs produits agricoles qui pourrissent parfois et les prix de vente qui restent très léonins. Pourtant, le sol de cette région est très riche pour les cultures vivrières. Selon les populations de Koupouakam, le gouvernement ou la mairie de Bangourain aurait promis d'ouvrir une route reliant directement Bangourain sans ce contournement de Jakiri, en passant par le village bamoun de Koumbam qui n'est séparé de Koupouakam que par le massif Mbam. Une ouverture de ce tronçon situerait Koupouakam à quelque cinq minutes de Koumbam et à 30 minutes de Bangourain, avec des attendus moins onéreux sur le coût du transport, la facilitation des échanges économiques, etc. Seulement, à en croire le maire de Bangourain, le coût financier d'un tel ouvrage reste trop élevé, 200 millions de francs CFA pour cette petite commune. Aussi ce projet qui est susceptible de

multiplier d'autres investissements infrastructurels reste-t-il une illusion pour le moment ; la mairie s'active cependant à trouver des financements y relatifs. Du côté de Jakiri, l'ONG GP-DERUDEP (Grassfields Participatory and Decentralised Rural Development Project), de concert avec la mairie, a accepté de reconstruire le tronçon Jakiri-Koupouakam sur financement de la BAD ; mais les populations continuent d'attendre...

Pour finir, signalons que le territoire pouakam a connu une forte immigration des populations mbororo. Cette immigration est à l'origine de multiples conflits agropastoraux « Nous sommes certes de bons agriculteurs et la terre est riche ; mais non seulement nos cultures sont constamment détruites par les bœufs, mais en même temps, sans route, nous manquons de débouchés pour écouler nos produits ». « Les agriculteurs d'ici sont très marginalisés. Il devrait avoir un pont entre nos chefs et les *ardo*, mais malheureusement leurs rapports ne sont pas cordiaux », nous a dit un informateur. Pour le chef de Koupouakam I,

C'est un véritable handicap pour les agriculteurs. Quand nous faisons nos cultures, les bœufs viennent tout détruire, comme si nous étions en Ethiopie et non au Cameroun. Quand on se plaint auprès de l'administration, les Mbororo soudoient les autorités et gagnent les procès et nous continuons à souffrir. Heureusement, le nouveau sous-préfet de Bangourain vient de mettre en place un comité qui doit suivre ces conflits... L'avantage pour nous dans ce comité, c'est qu'il n'est constitué et contrôlé que par les autochtones. L'objectif est de maintenir la paix entre les deux communautés, prévenir les conflits et en informer l'administration en cas de litiges.

Outre leur enclavement et isolement, les populations pouakam souffrent de problèmes d'accès à l'eau potable, à la santé et à l'école. Il existe un centre de santé à Fonkigham et situé à un kilomètre de Koupouakam II. A cause de cette localisation centrale, ce centre est facilement accessible et dessert toutes les populations avoisinantes. Le problème, c'est qu'il n'est ni grand pour contenir tous les malades ni équipé pour connaître beaucoup de cas de maladie. Nous avons pu ainsi noter que le bureau de l'infirmier qui dirige ledit centre servait en même temps de bureau de consultation et de salle d'accouchement. C'est toujours là que l'on administre aux malades des injections. Outre ce bureau de 7m², le centre comprend deux salles d'hospitalisation pour maternité et maladies. C'est même l'une de ces salles qui abrite le laboratoire du centre. Le personnel reste aussi très insuffisant, avec maintenant trois membres, un autre ayant été affecté sans être remplacé. Cette structure reste très étroite pour couvrir les besoins de santé de tout le monde bien que nous ayons affaire à une population de taille assez réduite. Néanmoins, l'Etat vient de créer un centre de santé intégré à Koupouakam II même si celui-ci n'est pas encore ouvert ; mais surtout, le PNNDP (Programme national de développement municipal), antenne de Fouban, a promis de construire le bâtiment qui abritera ledit centre.

Concernant l'offre éducative, une école publique bilingue existe à Koupouakam II. Mais depuis sa création, il y a plus de 15 ans, cette école n'est pas pourvue en bâtiment viable que construisent généralement les pouvoirs publics. Seule subsiste une baraque qui laisse les enfants aux intempéries en périodes de fortes précipitations. Cette école n'a en outre pas d'instituteurs qualifiés, mais des maîtres pris en charge par les parents, au demeurant trop pauvres. Le poids financier qu'endosse l'APE (Association des parents d'élèves) est ainsi lourd pour assurer la scolarisation des enfants. Cette école est curieusement un des centres d'examens du certificat d'études primaires de l'arrondissement de Bangourain. Suivons ces propos du directeur de cette école qui sonnent comme un cri de désespoir :

Notre plus grand besoin est une route qui nous relierait avec Bangourain. Cette route aura un effet multiplicateur en termes d'établissements scolaires, de centres de santé, etc. J'enseigne ici sous l'arbre et non dans un quelconque local aménagé. Nous avons une école primaire et chaque année, ceux qui obtiennent leur CEP ne peuvent pas poursuivre leurs études par manque d'infrastructures. C'est le cas du jeune homme que vous voyez devant vous ! Ici, les gens sont pauvres et ne peuvent inscrire leurs enfants dans les collèges en ville ou dans des zones lointaines. Ils se résignent dans l'agriculture et la chasse.

Ces braves enseignants, natifs du terroir, n'ont pour seuls parchemins que leurs certificats d'études primaires et n'ont jamais fait le collège. Plus grave est la situation des populations scolarisables de Koupouakam I. Ce village est limité à Koupouakam II par une petite rivière. Les deux villages partageant la même école publique située à Koupouakam II, les enfants de Koupouakam I connaissent des difficultés d'accès à cette école, en période de pluies. Et pour cause ! le ruisseau qui sépare les deux villages ne comporte pas de pont ; sa traversée étant incontournable pour parvenir à l'école, en période de crues, il déborde son lit et n'est plus traversable à pieds. Pour leur sécurité, les enfants restent plantés chez eux tous les mois de juin, de septembre et pendant la première quinzaine du mois d'octobre. Comme conséquence, cette petite population est très peu scolarisée.

Signalons, pour terminer, l'existence d'une école de la Mission catholique du côté banso à Fonkigham. A l'image de l'école publique de Koupouakam II, celle-ci souffre d'une pénurie grave d'enseignants, avec un seul maître pour tout le cycle. Un député a cru venir à la rescousse des populations de la région en construisant des bâtiments qui ont permis l'ouverture d'une école publique viable située à cheval entre les villages Fonkigham et Lip ; mais à vouloir satisfaire tout le monde, cette école a été bâtie sur un site très éloigné de deux villages. Des enfants en bas âge doivent ainsi parcourir entre 5 et 10 km de route pour

atteindre l'école ! Pour avoir un enseignant stable dans la région, il faut que ce soit un des originaires qui a, en plus, fait ses études là-bas, pour être à même de surmonter l'enclavement et les difficultés du milieu. Devant une telle désespérance, les parents assez nantis préfèrent scolariser leurs enfants auprès de leurs proches à Jakiri. Cette marginalisation des Pouakam se prolonge au plan politique.

Indices et déterminants de la marginalisation politique des Pouakam

Au chapitre 2, nous avons vu qu'au lendemain de l'indépendance du Cameroun, la participation de l'Etat dans l'activité économique était de plus en plus poussée, justifiée par la nécessité de mettre en place un tissu économique moderne, en l'absence d'agents économiques capables de procéder à des investissements suffisants. Cependant, la crise économique qui va s'abattre sur le pays, à partir de l'année 1986 notamment, va sonner le glas de ce pouvoir de redistribution. Avec les mesures d'ajustements structurels expérimentées dès 1989 pour juguler cette crise, le dispositif va se trouver entièrement miné. Georges Courade parlera d'« ascenseur en panne » :

...Que faire pour avancer, dans ces conditions, dans la construction d'une nation alors que l'ascenseur est en panne ? Le diplôme scolaire n'assure plus un emploi automatique dans une fonction publique aux droits régaliens. On a beau multiplier les rotations ministérielles, géographiquement sélectionnées, pour permettre une redistribution de la rente, celle-ci a en partie disparu. La crise a remis en cause le système d'assimilation réciproque des élites locales, marchandes et scolaires constituées en classe dominante, qui a connu son apogée autour des années 1980. Et les ajustements que subit depuis plus de cinq ans le pays ont renvoyé la 'petite bourgeoisie' (les classes moyennes citadines) à une grande précarité. La 'politique du ventre', qui a fait du Cameroun un modèle presque parfait en Afrique, s'est révélée être contre-productive pour l'intégration nationale à l'heure où se sont invités, sur la scène politique, une presse qui se proclame 'indépendante', des partenaires ethno-régionalistes qui s'opposent dans la violence et plus de 120 partis politiques maniant la dynamite des frustrations anciennes réactualisées (Courade in Nchoji Nkwi et Nyamnjoh 1997:46)

Cette crise va susciter une fronde contre le pouvoir central. Et dans les années 1990, un slogan ou un terme va faire son irruption sur la scène politique nationale, véhiculé par les partis de l'opposition dite « radicale » sous la houlette du parti du SDF : le « changement ». Par ce slogan, cette frange de l'opposition réclamait la conférence nationale souveraine pour bâtir un nouveau contrat social sur la base d'une refonte profonde des institutions et des mentalités. Popularisé à l'Ouest, il signifiait dans l'imagerie populaire et politicienne de l'époque, un vote-sanction contre le parti au pouvoir avec, comme conséquence, le départ immédiat et

sans condition du régime du président Biya, leader du parti du RDPC. Ce départ devait amener au pouvoir un nouveau régime imprégné de nouvelles valeurs et issu de cette opposition. De ce fait, le « changement » fut l'enjeu des premières élections fondatrices de la libéralisation politique des années 1990.

Les Pouakam n'ayant jamais sucé, pas même une fois, le fruit du développement ou de la croissance, au propre comme au figuré, étant par ailleurs sous influence directe des Bamoun et des Banso acquis à l'époque à plus de 90 pour cent, respectivement à l'UDC et au SDF, cèderont facilement aux sirènes de ces deux partis. Dès lors, Koupouakam I et II apporteront massivement leur soutien à l'UDC du côté bamoun et les Nzerem de Fonkigham dans l'arrondissement de Jakiri soutiendront le SDF. Mais aujourd'hui, avec la routinisation des élections, les Pouakam partagent de plus en plus leurs voix entre le RDPC et l'opposition UDC, quelque peu désabusés, comme le dit si bien cet informateur de Koupouakam II :

Le parti au pouvoir est le parapluie de tout le monde et c'est en son sein que les minorités doivent trouver un abri pour se développer. Dans le passé, le gouvernement nous avait fait des promesses sans les réaliser ; c'est ce qui nous avait poussés par dépit vers l'opposition. Dans l'opposition, nous nous sommes rendu compte qu'on a quitté le mal pour le pire ; c'est pourquoi nous sommes revenus en 2007 au RDPC. L'opposition critique, s'oppose et propose, mais reste désarmée pour la mise en pratique. Par question de réalisme, autant aller vers le parti au pouvoir qui fait dans les réalisations. Nous nous estimons aujourd'hui trahis et déçus par l'UDC. Ces gens promettent mais ne réalisent rien. Avez-vous traversé nos ponts et parcouru nos routes ? Personne ne veut venir nous aider. Or l'UDC avait promis de nous ouvrir 35 km de route.

Pour les responsables de l'UDC, ces doléances n'ont pas eu de suite à cause de la faiblesse des moyens communaux. Le maire de Bangourain a reconnu d'ailleurs ce problème à l'origine de nombreux malentendus et mécontents parmi les Pouakam :

Nous sommes allés plusieurs fois à Pouakam évaluer l'état des besoins de ces populations et avons entrevu des solutions. En 2007, nous y avons effectué une descente sur le terrain et il était question de pourvoir l'école publique en tables-bancs. Nous y avons prévu une provision dans le budget de la commune, mais notre ministère de tutelle avait pris une mesure générale pour tout le Cameroun, qui gelait les décaissements des crédits Feicom destinés à renforcer les finances communales... Les décaissements ont repris aujourd'hui certes, mais nous avons de nombreux impayés qu'il faut honorer au préalable. Nous sommes au regret de ne pouvoir pour le moment répondre à cette doléance.

Tableau 4 : Résultats des municipales de 2007 à Koupouakam

	Koupouakam I	Koupouakam II
Inscrits	142	183
Votants	83	121
Bulletins nuls	1	05
Suffrages valablement exprimés	82	116
RDPC	23	55
UDC	59	61

Source : Commission communale de supervision, résultat provisoire des élections municipales du 22 juillet 2007 dans l'arrondissement de Bangourain, archives de la sous-préfecture de Bangourain.

Bien que les Pouakam aient soutenu l'UDC dès les premières heures du multipartisme et bien qu'ils y restent en majorité aujourd'hui, dans l'allocation des postes politiques de l'arrondissement de Bangourain, les Pouakam sont encore plus marginalisés, n'ayant jamais bénéficié d'un quelconque siège de conseiller municipal. Certes, par deux fois, respectivement en 2002 et 2007, le RDPC leur avait accordé un siège dans sa liste de candidatures aux municipales dans la commune de Bangourain ; mais l'UDC étant le parti ultra dominant qui rafle toute la mise dans cette circonscription électorale, et n'ayant jamais cru investir un Pouakam dans une compétition électorale, les Pouakam continuent à courir derrière ce précieux sésame.¹³ Cette exclusion n'est pas compréhensible, la commune de Bangourain ayant 25 sièges de conseillers. D'ailleurs, une comparaison rapide nous apprend qu'entre 1996-2007, un Nzerem de Fonkigham a été conseiller municipal SDF de sa localité. Même avec le changement de majorité amorcé par le RDPC en 2007, Fonkigham a toujours une représentation, même s'il s'agit d'un Bansa, cette fois-ci. Dès lors, pourquoi cette exclusion des Nchingong et de Nzerem de l'arrondissement de Bangourain ?

C'est que, dans la perspective du statut social, de la mobilisation des ressources et du conflit social, les Pouakam n'ont, à proprement parler, pas de ressources à mobiliser ; ni densité démographique, ni statut socioéconomique. À partir des données électorales, leur vote chiffré autour de 350 voix traduit à suffisance leur très faible densité démographique qui ne saurait susciter parmi eux une densité morale, encore moins faire infléchir véritablement l'issue d'une élection à Bangourain qui mobilise près de 11 000 électeurs pour intéresser le parti de l'UDC, dominant à Bangourain, dans sa politique d'assimilation structurelle des groupes ethniques. Bien plus, le niveau d'éducation et le revenu influent sur la propension de certains groupes à participer, à organiser et à s'impliquer dans la vie politique ; tous les citoyens ayant une position sociale et économique peu élevée ou précaire ont une propension relativement faible à participer (Mayer et

Perrineau 1992:23 et 29). Sur ce plan, les Pouakam se singularisent par leur position quelque peu inédite ; il est ainsi curieux et triste de faire ce constat que depuis 52 ans d'indépendance, aucun Pouakam ne fait partie des effectifs de la fonction publique camerounaise prise au sens large : ni fonctionnaire, ni agent de l'Etat ou communal, encore moins un entrepreneur économique, très peu de ses ressortissants ayant fait des études secondaires, conséquence de l'enclavement de leur terroir. C'est donc un peuple sans classe politique et donc sans élites, ni urbaines ni de terroir, en dehors de leurs chefs traditionnels.¹⁴ En plus, habitant un milieu isolé et enclavé, ils n'entrent en conflit politique avec aucun groupe, en particulier les majoritaires bamoun, conflit qui aurait dilué quelque peu leur léthargie. Certes, ils sont confrontés aux conflits agropastoraux avec les Mbororo, qui viennent pour la plupart du Nord-Ouest, traversent la frontière pour faire paître leur bétail à Pouakam ; ce qui de temps en temps leur cause des dommages en termes de destruction de cultures ; mais, comme on le voit, ces conflits ne sont nullement politiques, encore moins hégémoniques.

Ce que nous pouvons dire pour terminer, c'est que nous vivons dans ces deux études de cas une forme pathologique de la division du travail dont parle Durkheim, dans son versant de l'inégalité des chances. En effet, Durkheim pose l'inégalité des chances comme un facteur défavorable au maintien du lien social. En contraignant les individus à occuper des fonctions qu'ils ne désirent pas, l'inégalité des chances nuit au développement de la solidarité organique. Durkheim explique, dans la dernière partie de sa thèse, que les individus doivent obtenir les postes qui correspondent aux qualifications qu'ils possèdent. Si tel n'est pas le cas, alors la répartition des fonctions est illégitime. Ce n'est pas l'existence d'une inégalité qui le perturbe, mais l'aspect non méritocratique de l'accès à certaines professions ou fonctions sociales (Durkheim 1960). A travers la notion de méritocratie, Durkheim aborde le rôle de l'école dans l'accès à la distribution sociale. Mais il refuse une analyse de l'égalité des chances que devrait fournir le système scolaire. L'école, par l'éducation qu'elle transmet, a pour fonction de faire intérioriser aux individus les normes et les valeurs du milieu dans lequel ils vivent, en même temps qu'elle doit susciter chez l'enfant les qualités requises pour vivre dans la société. L'école est égalitaire dans la mesure où elle répartit les individus dans la structure sociale en fonction des compétences acquises. L'institution scolaire est donc, implicitement, au fondement de l'idéal méritocratique : elle en est le moyen et le symbole. Durkheim préconise donc une égalité des chances dans l'accès aux positions sociales, en même temps qu'une équité dans les rétributions des services rendus. Si ces deux éléments sont réunis, l'inégalité ne perturbe pas le fonctionnement de la solidarité. L'égalité ne se confond pas avec la justice. En cas inverse, le lien social se distend. Les individus peuvent revendiquer des postes pour lesquels l'institution scolaire ne leur a pas fourni des droits d'accès légitimes (Besnard et al.:1993).

Car, en ce qui concerne l'offre éducative, si l'on veut rendre compte de la réalité sociale, on ne doit pas faire l'analyse des systèmes d'enseignements

africains dans les mêmes termes que les systèmes européens, mais dans les termes qui correspondent aux structures sociales qui sont encore les plus prégnantes : les groupes ethniques, au risque d'encourir l'accusation de « tribalisme » passiste. En analysant les systèmes d'enseignement en termes de participation de différents groupes ethniques, on constate de très fortes inégalités qui recouvrent et nuancent à la fois les inégalités régionales. On retrouve d'ailleurs, au détour de l'analyse, les variables sociales de type européen fortement associées à l'ethnicité : les ethnies qui sont surreprésentées dans l'enseignement sont souvent celles qui possèdent également le plus fort taux d'urbanisation, de participation au secteur moderne de l'économie, etc. À l'inverse, les ethnies qui sont sous-représentées sont aussi les moins urbanisées, celles qui vivent toujours d'une économie d'auto-subsistance, et qui manifestent donc la demande scolaire la plus faible : étant donné le mode de production, une fréquentation massive de l'école par les enfants met en cause la survie économique et culturelle de la société. Si la jeune génération ne prend pas le relais, la reproduction du système social ne peut être assurée, d'où les réticences que l'on peut constater (Martin 1973:18-319).

Notes

1. Voir Discours conjoint du Centre des Nations Unies pour les Droits de l'Homme et la Démocratie en Afrique Centrale et UNICEF, *op. cit.*
2. D'autres contestent cette vision des choses, c'est-à-dire la répartition des Mbororo en deux fractions. En effet, selon eux, l'expression « *Akou* » veut dire simplement bonjour et on peut l'appliquer à tout le monde. En plus, beaucoup de familles d'éleveurs se réclamant de la fraction *Djafoun*, la mieux considérée, seraient arrivées à l'Ouest avec du bétail blanc et, par conséquent, pouvaient être qualifiées aussi de *Akou*.
3. The Mbororo'en also are likely to become « boring » as the result of their relative neglect by national and international « development » agencies, including the World Bank. Dozens of programs designed to improve cattle production have been implemented in Africa, but rarely have they brought greater viability or lasting improvements to the Mbororo'en. On the contrary, programs to intensify meat production by other means (such as through intensive pen fattening), as well as by putting more emphasis on agricultural and industrial production, contribute further to making the Mbororo way of life more « boring ».
4. Sur ces oppositions des bergers et des agriculteurs, sur l'incompatibilité de l'agriculture itinéraire sur brûlis et de l'élevage des bovins, lire Jean Hurault, 1989:34-35
5. Since the XIXth century, pastoralist Fulbe have been losing guaranteed access to many natural resources. While the demarcation of grazing areas or zones has been done in several nations, these seem to have but little effect on how these were actually used. Few cadastral surveys, detailed maps, deeds, and titles have been issued thus far in African countries, hence both the ownership of land and regulations about its use have been slow to develop. Today, African governments generally hold title to an overwhelming portion of their lands. They have interfered relatively with « customary

» grazing rights of occupancy in most areas, although in a few places « certificates of occupancy » or freehold tenures are gradually being granted. Through these new measures, townsmen, civil servants, and richer farmers and herd-owners seem to be receiving the greater benefits. Whenever possible, the overall trend in nations where Fulbe live has been to convert pastures into small farms, plantations, cattle ranches, game parks, and reservoirs, or to use them for urban, industrial, and highway expansion.

6. Aux dires du sous-préfet de Bangourain, ce climat est davantage entretenu par la mauvaise foi des différents protagonistes, agriculteurs et éleveurs :

Mankii est par exemple une zone mixte (de cultures et de transhumance). En saison sèche, les bœufs doivent emprunter ce passage qui leur sert de transhumance, mais vous verrez qu'en saison sèche, quelqu'un va y planter du manioc, lequel, pour produire des tubercules, doit prendre un an. Ce sont là ce que j'appelle des « champs-pièges ». De l'autre côté, il y a également la mauvaise foi des éleveurs. Par exemple, on engage un troupeau de 40 têtes sous la responsabilité d'un garçon de 10 ans comme berger. Etant donné qu'il y a une loi qui réprime la divagation des animaux, j'ai fait savoir aux éleveurs que tout troupeau sous la tutelle d'un mineur est passible de divagation. J'ai également fait le tour des villages pour demander aux agriculteurs de libérer les zones de transhumance en saison sèche. Cela a été une tournée de prévention des conflits pour limiter le nombre de descentes de l'autorité administrative. J'ai par ailleurs demandé aux Mbororo de moderniser leur élevage par la construction des enclos et des formules nouvelles d'alimentation en saison sèche pour limiter la transhumance. L'enclos empêche la divagation des bêtes, laquelle finit par la destruction des cultures....

7. Didango bénéficie même d'un réseau électrique, de l'hydraulique et de la téléphonie fixe rurale, avec aujourd'hui 24 abonnés et bientôt d'Internet, œuvre de ses nombreuses et dynamiques élites.
8. You Mbororo people are tearing yourselves apart instead of coming together like the rest of Cameroon. You call yourselves an abandoned people? Who abandoned you? You abandoned yourselves! - Keeping away from others- keeping away from me! How do you expect me to understand you when you keep away from me, keep away from others- when we are all here in the towns and you remain away from us, away from everything, away from me- up in the hills out there in the Bush! (Davis 1995:213 ; Burnham 1996:129 et sv.).
9. En ville, nombreux sont les jeunes Mbororo qui se consacrent au petit commerce, vente de cassettes, de bricoles et de produits de consommation courante. Mais toutes ces activités sont pratiquées, en général, après avoir passé une période de berger salarié. N'ayant plus d'animaux, les Mbororo offrent leurs services aux sédentaires des zones périurbaines. De propriétaires, ils sont devenus pour la grande majorité de simples bergers. Cela a engendré d'importantes mutations. La génération des bergers n'a pas le même attachement vis-à-vis des animaux que ses aînés. On ne retrouve pas chez eux le souci d'améliorer l'état de son cheptel grâce à une nourriture abondante et des soins périodiques. Ce qui compte pour eux, c'est de remplir la journée. De nombreux Peuls sédentarisés ont aussi opté pour un système d'élevage de terroir. Dans ce mode d'élevage, les animaux demeurent au village pendant une bonne partie de l'année. En conséquence, les Mbororo abandonnent progressivement la paillote pour la case ou la maison en banco. L'abandon de l'habitat amovible pour un habitat fixe, permanent, et la perte du cheptel vont contribuer à la sédentarisation et au recul du nombre de familles qui se déplacent avec les animaux en transhumance.

Cette situation va entraîner d'importants changements dans l'univers des Mbororo. Le *nuro* (campement peul) était très différent du *saare* (village sédentaire).

10. Au départ, le bas était fait de piquets et de branches liés entre eux et renforcés extérieurement avec de la paille ou avec des nattes. Puis a été introduite la terre battue, d'abord pour renforcer paille et nattes et ensuite pour les substituer. Aujourd'hui, la brique de terre est devenue l'élément fondamental de cette architecture. Mais le toit est resté le même, c'est-à-dire conique et fait de bambou et de paille. De nos jours, le *Bongorou*, communément appelé *Boukarou*, est de plus en plus considéré comme logement de la femme et des enfants. L'homme ayant tendance à faire construire pour lui l'habitat classique de l'Ouest Cameroun, c'est-à-dire maison rectangulaire en briques de terre, compartimentée et tôleée.
11. During the recent changes in the direction of multi-party politics in Cameroon, many of the North West Province Mbororo switched allegiance from their traditional support of Biya's ruling CPDM party to support of the Northern, Muslim politician Bouba Bello, then head of the UNDP, the third largest party...
 During the state of emergency in October 1992, a number of Mbororo compounds were attacked and burnt, large numbers of cattle are claimed to have been attacked with machetes. The Mbororo retaliated on horse back, attacking local villagers with their herding staffs. Mbororos were not permitted to enter certain market towns and had to buy their provisions through Hausa middlemen. These events may indeed have helped lead the Mbororo into a more genuine, growing, movement towards Muslim unity in North West Province, albeit as yet independent from the North (Davis 1995:221).
12. MBOSCUDA has also been instrumental in redefining Mbororo national citizenship. Alongside collaborating with international development agencies, it has created links with transnational human and minority rights organizations, including Amnesty International, Survival International, Minority Rights Group International, and the World Intellectual Property Organization. This international backing proved vital in contesting human rights abuses committed by state agents against Mbororo individuals.
 Furthermore, in line with the proclamation of the decade of « indigenous peoples » (1995-2004) by the United Nations, MBOSCUDA promoted the Mbororo as an 'indigenous minority' whose cultural survival had to be protected. Consequently, MBOSCUDA officials were enrolled to participate in government programmes for the development of indigenous and autochthonous peoples in Cameroon. The United Nations and the International Labour Organization officially recognized the Mbororo alongside the Baka, Bakola, Bagyeli and Bedzang (commonly regarded as « Pygmies ») as « indigenous peoples ». In 2005 MBOSCUDA was granted special consultative status by the Economic and Social Council of the United Nations (Pelican 2008:550-551).
13. L'UDC et le RDPC ont toutefois des structures de représentation à Pouakam : une sous-section RDPC et un comité local de l'UDC.
14. L'unique opérateur économique et élite urbaine qui faisait la fierté de Koupouakam II est aujourd'hui en faillite ; il s'agit de M. Chu Fai Kuintoh, ancien usinier à Santchou. Ce dernier est d'ailleurs rentré s'établir définitivement dans son village où il est devenu un leader traditionnel. Les Nzerem de Fonkigham, quant à eux, ont un fils professeur de lycée.

