

L'INSCRIPTION DES ÉKANG DANS LA DYNAMIQUE HISTORIOGRAPHIQUE DES PEUPLES DE L'AFRIQUE SUBSAHARIENNE

Achille Elvice BELLA¹

École Normale Supérieure de Yaoundé, Cameroun

Université Libre de Bruxelles, Belgique

ebella@uyi.uninet.cm // abella@ulb.ac.be

Résumé : Cette étude analyse les facteurs sociohistoriographiques des Ékang au cœur de la cosmogonie des peuples de l'Afrique subsaharienne. L'expérience des jeux de pouvoir et les facteurs culturels suggèrent une relecture des rapports entre l'Occident et les institutions traditionnelles. La portée du débat pose dans ce contexte le problème des ambiguïtés symboliques des organisations socioculturelles et les usages de légitimation controversées du pouvoir coutumier. Il est question de dévoiler l'identité des Ékang, les composantes historiques de leur migration, les substrats anthropologiques dans un rapport problématique avec l'imaginaire de procuration des influences. Cette étude vise à revisiter à l'esprit critique l'itinéraire historique des Ékang sous les lentilles holistique et sociocritique de lignage.

Mots clé : Ékang, dynamique, historiographie, Afrique, peuple.

THE INCLUSION OF THE EKANG IN THE HISTORIOGRAPHICAL DYNAMICS OF THE PEOPLES OF SUB-SAHARAN AFRICA

Abstract: This study analyzes the sociohistoriographical factors of the Ékang at the heart of the cosmogony of the peoples of sub-Saharan Africa. The experience of power games and cultural factors suggest a rereading of the relationship between the West and traditional institutions. The scope of the debate raises in this context the problem of the symbolic ambiguities of socio-cultural organizations and the controversial legitimizing uses of customary power. It is a question of revealing the identity of the Ékang, the historical components of their migration, the anthropological substrates in a problematic relationship with the imaginary of procuration of influences. This study aims to critically revisit the historical itinerary of the Ékang under the holistic and sociocritical lenses of lineage.

Keywords: Ékang, dynamics, historiography, Africa, people.

Introduction

L'imaginaire anthropologique des peuples d'Afrique subsaharienne s'inscrit dans un ordre structurel et social chevillé aux mouvements historiques éclectiques (Laburthe-Torla, 1981 : 49). Les Ékang comme composante anthropologique se saisissent dans une ethnogenèse construite sur les spasmes d'un registre circulaire. Cet agrégat souscrit à une théorie selon laquelle, « tout groupe ethnique se constitue par emprunts à plusieurs groupes antécédents » (Prévost, 2008 :391). Les composantes migratoires et la valorisation des aires culturelles considèrent aussi les Ékang dans une

¹ Collaborateur scientifique au Centre de Recherches Mondes Modernes et Contemporains de l'Université Libre de Bruxelles.

audience de contacts historiques entre le *continuum* linguistique pahouin et l'affirmation ethnonymique (Owona Nguni, 2012). Cette tradition nimbée aux apories des organisations socioculturelles d'une part, et de la mémoire coloniale transfrontalière, d'autre part, est frappée du cachet des légendes controversées. Nombre de chercheurs notamment ravivent le débat avec des inclinaisons généalogiques incandescentes, rappelant de fait, les hypothèses de la communauté dans sa valence identitaire féconde. Faire acte d'anamnèse autour de ces opinions nous permet de tenir compte de ces voix qui se sont élevées avant la nôtre et qui ont tracé notre voie (Mviena, 1970 ; Mvogo Nganoma, 2008 ; Essono, 2012 et 2016, Mbarga Owona, 2019a, 2019b, 2019c ; Ndougsa, 2018a, 2018b). Avec Alexandre « la réalité sociale dans ses fonctions de révision s'offre à la mouvance continue des exigences de la mémoire identitaire des *Ékang* » (1965, p. 506). L'ambivalence des contraintes socio-historiques qui fait émerger cette intuition d'analyse s'abreuve à la source des ensemble générateurs du fait des visages et paysages des *Ékang*. La mise en relief de cette préoccupation se fonde sur ce questionnement : Quelles sont les origines des *Ékang* dans la dynamique des peuples de l'Afrique subsaharienne ? Quels sont les facteurs socio-historiques de déconstruction du mythe de l'acéphalisme des *Ékang* ? Si pour Georges Balandier « le débat du sociologue avec les dynamismes sociaux et le mouvement historique compliquent ou modifient les configurations sociales ; la reconnaissance de la société comme ordre approximatif et toujours mouvant » (Balandier, 1971, p. 7); il est convenu de jeter les jalons de cette analyse en termes d'hypothèses. La première aperception présenterait les *Ékang* comme une société lignagère. Quant à la deuxième représentation des *Ékang*, elle se construirait autour d'une idée de société acéphale. Cette étude vise à soumettre à l'esprit critique l'itinéraire historique des *Ékang* à travers les éléments constitutifs de la généalogie des peuples de la forêt.

0.1 Cadre méthodologique

Les *Ékang* représentant une entité socio-anthropologique consacrée, nous avons choisi comme deux cadres méthodologiques. Il s'agit de la méthode d'enquête ou documentaire, qui permet de suivre les écrits et les sources et les écrits autour des migrations des *Ékang*. De même, la méthode holistique qui prend en compte l'individu dans sa globalité : imaginaire, physique, spiritualité, culture (Mirouf, 2022).

0.2 Cadre théorique

Si le cadre théorique est l'orientation idéologique qui structure le champ de la connaissance d'un domaine, l'analyse des *Ékang* dans ce contexte s'abreuve à la source de la théorie hypothético-déductive. On est parti de certaines informations et tiré une démarche évolutive et chronologique dans un processus socio-historique dynamique chez les *Ékang*.

1. Les Ékang comme sujet d'étude

Il s'avère impérieux de parcourir les traits caractéristiques de la culture matérielle et immatérielle Ékang. Cette entreprise suggère de revisiter les traces de la mémoire migratoire et les repères anthropologiques de leur identité composite.

1.1 Qui sont les Ékang ?

Les suggestions les plus impérieuses de sens commun postulent que l'on localise d'abord les Ékang dans le temps et dans l'espace. Le processus migratoire des Ékang rend difficile et complexe leur délimitation rigoureuse dans l'espace. Dans l'ensemble, le pays Ékang couvre une superficie globale de 180.000 km² que l'on situe en latitude, entre la moyenne précisément (4°30' N) et l'embouchure de l'Ogoué (1°20' S) en longitude entre l'Atlantique (9°30' E) et la moyenne Sangha (14° E) (Ombolo, 1984, p.14). L'aire culturelle Ékang est comprise entre les vallées de la Sanaga (Cameroun) et de l'Ogoué (Gabon). Elle couvre une grande partie de la grande forêt équatoriale. Les populations qui composent l'ensemble ethnosociologique Ékang se rencontrent dans quatre pays de l'Afrique centrale à savoir : le Cameroun, le Congo, le Gabon et la Guinée Équatoriale. Au Cameroun, on les rencontre majoritairement dans les régions administratives du Centre et du Sud (Eyinga Essam, 1997, p.37). Certains linguistes ont divisé ce groupe sociologiquement et linguistiquement homogène, qui est lui-même un sous-ensemble du vaste ensemble bantou, à quelques nuances et variantes près, en trois sous-groupes. Le premier, le sous-groupe Beti, occupe majoritairement la région du centre. Les Bène, les Éton, les Ewondo, les Fang et les Manguissa constituent ses principaux groupes humains. Le sous-groupe Bulu, est constitué des Yezum, des Nnanga-Eboko, des Mvele, des Yebekolo, Mbila Mbané, des Zaman et bien évidemment des Bulu. Si ces deux derniers sont uniquement établis dans la région du Sud, les autres, que le découpage micro-linguistique a rangés au sein du sous-groupe Bulu, se rencontrent également dans la région administrative du Centre. Quant au dernier sous-groupe, c'est-à-dire les Fang, que l'on retrouve, à l'instar des Bulu et des Zaman dans la région du Sud, ils se composent des Ntumu, des Mvaé, des Okak et des Fang eux-mêmes (Eyinga Essam, 1997, p. 37). Certains africanistes spécialistes de cette trilogie sociolinguistique ont employé le vocable Fang pour désigner ce vaste ensemble. Dans le Cameroun postcolonial, en général et surtout post monopoliste où l'ethnocratie a acquis et conquis une proportion importante dans le champ politique, on distingue abusivement la trilogie Beti-Bulu-Fang par le vocable générique Beti (Abouna, 2011). Si l'on peut avec précision localiser cette trilogie, sous-ensemble sociologique constitutif des Bantou (Obenga, 2000), ses origines ont donné lieu à des hypothèses apparemment contradictoires et à des débats controversés et passionnés à forte connotation idéologique.

1.2 D'où viennent-ils ?

S'il est possible de reconstruire le processus migratoire des Ékang à partir de la fin du XVIII^e siècle, le débat sur leur berceau primitif reste d'actualité. Jean-Pierre Ombolo y voit la preuve que ce groupe a intéressé et intrigué nombre d'observateurs. Les hypothèses relatives ont été élaborées par plusieurs catégories de personnes africanistes et camerounaises : des explorateurs (Schweinfurth, Poutrin, Savorgnan de

Brazza), des missionnaires (les révérends pères Trilles, Bouchard, Mgr Martrou), les administrateurs coloniaux (Avelot, Bertrand Cottés) et des chrétiens européens et des Camerounais.

La première hypothèse, la plus admise, fut élaborée par l'explorateur allemand Schweinfurth (Schweinfurth, 1878), reprise, vulgarisée et systématisée par le révérend père Trilles. Elle considère la partie méridionale du Bar-al-Ghazal comme le foyer initial des Ékang. En d'autres termes, la vallée du Nil serait leur berceau primitif. Les tenants de cette hypothèse apparentent les Ékang aux Mangbetan et aux Azandé, peuple que l'on retrouve dans, la partie jadis considérée comme, la Haute Égypte. Situé à la frontière du Soudan égyptien, le pays des Mangbetan et des Azandé se caractérise par la savane et les affluents de la mamelle nourricière de l'Égypte : le Nil. Cette hypothèse, que Mgr Martrou a qualifiée de précieuse, a été validée par les docteurs Schnee et Poutrin, le lieutenant Avelot, Deniker, le révérend père Bouchard, Elisée Reclus, Bertrand Cottés, etc.

L'hypothèse de Cottés est davantage proche de celle de Louis Vivien, de Saint-Martin et de Savorgnan de Brazza qui ne remettent pas en question le point de départ des Ékang mais apporte une précision sur la race. Cottés les considère les moins Bantou des Bantou. Selon lui, les Ékang seraient un produit d'un métissage social entre « les négrilles primitifs et les Éthiopiens au Koushito-Chamites. Savorgnan de Brazza et surtout Louis Vivien de Saint-Martin considèrent les Ékang comme une race nègre de souche caucasienne c'est-à-dire blanche ou « race blanche africaine ». Cette orientation analytique, au demeurant assez fragile, a trouvé un écho singulier et une résonance particulière auprès de Jean-Pierre Anguissa & Rabel Ossono, ces deux patriarches Ekang, qui postulent ce peuple est un démembrement négroïde juif, parti d'Égypte vers le plateau de l'Adamaoua, après avoir contourné la grande forêt équatoriale. Cependant cette hypothèse souffre d'une grande lacune : la chronologie.

Henri Ngoa, chercheur camerounais, a émis quelques réserves, non pas sur sa validité scientifique, mais son para-texte ; c'est-à-dire sa partie immergée. Il s'agit de la théorie de la dégradation développée par de nombreux théologiens occidentaux pour justifier la supériorité des civilisations judéo-chrétiennes par rapport à celle des *primitifs*, en l'occurrence le Noir, qui n'est pas dans sa genèse mais dans la phase de décrépitude. Cette hérésie scientifique n'a de sens que dans le cadre de la *mission civilisatrice* ou la *mise en valeur* des territoires annexés par les puissances impérialistes en Afrique noire, lesquels eurent besoin d'une certaine catégorie de Noirs, notamment les *chefs traditionnels*, pour atteindre leurs objectifs dans la zone forestière camerounaise. L'on ne sait pas exactement à quelle période les Ékang partirent dans les extrêmes confins du Soudan Égyptien, à partir de quelle période contournèrent-ils la forêt et combien de temps dura ce contournement. Voilà quelques zones d'ombres et silences qui persistent. D'où la seconde hypothèse qui conteste sans contredire la première. Sans rien proposer, les tenants de la deuxième hypothèse suggèrent que l'on se limite à la reconstitution du processus migratoire des Ékang à partir du plateau de l'Adamaoua ; c'est-à-dire à partir de 1790. Leur mérite est d'avoir apporté des éclairages sur l'axe migratoire, l'ordre de la traversée (Fang, Bulu, Beti), l'établissement dans la forêt etc.

L'autre méprise ou contre-vérité historique concernant ce peuple est l'affirmation remise en question par Eldrige Mohamadou, selon laquelle les Fang, les Bulu, et enfin les Beti auraient traversé la Sanaga sous la poussée des Peuls. Les travaux d'Eldrige ont démontré qu'il ne s'agissait pas des Peuls mais des Bali-Tchamba. Cette hypothèse nilotique fut réfutée par Martrou, Bruel, Baumann et Westernmann et P. Alexandre. Mais ils ne proposèrent rien, se contentant de limiter la réflexion à partir de l'Adamaoua. Très souvent, dans leur effort de remettre en question la thèse nilotique, la confortèrent-ils. Baumann O illustre d'ailleurs par l'affirmation suivante : " Les Fang (Ékang) sont des tribus d'un même peuple immigré des régions du Nord-est (africain), d'origine soudanaise vraisemblablement, qui se sont fondues avec les anciens Bantou de la région ; les sous-tribus conservent les traces des conditions diverses de croisements ". La démarche de la deuxième hypothèse avait certainement l'enjeu contenu dans l'hypothèse nilotique des années 50 avec la parution de *Nations nègres et culture*, qui postule que l'Afrique noire et sa civilisation non plus comme une civilisation en décrépitude, mais l'héritière congénitale de l'Égypte pharaonique, berceau de la civilisation universelle. Les Occidentaux n'avaient-ils pas pressenti le danger d'une telle hypothèse, tant le discours justifiant et légitimant la colonisation s'appuyait sur le caractère anhistorique, barbare et pétulant des noirs ? Race dont le processus d'hominisation n'était pas achevé, il revenait à l'Occident pour rôle et sa "mission civilisatrice" de la parachever de la bestialité à l'humanité. En nous basant sur l'orientation proposée par Cheikh Anta Diop, nos recherches ont confirmé à la suite des travaux du Père Stoll qui reposaient sur les arguments culturels et linguistiques, l'origine égyptienne des Ékang. Sur le plan linguistique, on peut suggérer le terme *awû* qui signifie, aussi bien chez les Ékang que chez les anciens Égyptiens, la mort. L'on a pu également, à partir du principe des acronymes de la langue égyptienne, établir un continuum linguistique entre les anciens Égyptiens et les Ékang. Ainsi les anciens Égyptiens désignaient la vipère par le vocable [fé] chez les Éwondo, la vipère dans certaines circonstances est désignée par le vocable [fé], et chez les Éton, le [f] se substituant par [p], la vipère est désignée par le vocable [pé]. C'est pourquoi le hiéroglyphe qui traduit le son [f] est une vipère à cornes. Le continuum culturel pour confirmer la thèse nilotique peut être systématisé dans l'analyse, l'environnement sociopolitique endogène Ékang.

1.3 Les Ékang comme exemple d'une société lignagère

Les sociétés lignagères étaient des démocraties dont les structures sociopolitiques reposaient fondamentalement sur un communautarisme horizontal se particularisant par une dispersion des villages. Philippe Laburthe Tolra a remarquablement présenté la manière dont les Ékang de Minlaba créaient les villages. Peut-on véritablement étudier une institution au sein d'une communauté sans l'analyser en tant qu'entité historique ou sociologique ? Pour situer "la chefferie traditionnelle" dans la dynamique historique, il faut au préalable procéder à une taxonomie sociologique de ce peuple. L'historicité de "la chefferie traditionnelle" chez les Ékang est fondamentalement subordonnée à l'étude intrinsèque de l'univers culturel Ékang. S'il est indéniablement établi que le peuple Ékang est un bloc anthropologiquement homogène, il n'en demeure pas moins que sa taxinomie

sociologique est d'une grande importance car, « Les grandes divisions de la société pahouine sont à la fois précises dans l'esprit de ses membres eux-mêmes, et incertaines pour l'observateur » (Alexandre, 2005, p.68). Pour un autre critique, trois principaux facteurs intimement liés peuvent expliquer cette complexité à savoir : « L'abondance d'unité sociale, la pauvreté terminologique pour les désigner distinctivement et la discontinuité dans l'occupation de l'espace de ces unités sociales » (Ombolo, 1984, p. 236).

À l'expérience, le groupe Ékang est structuré premièrement par un ensemble de grandes unités autonomes, lesquelles se divisent en plusieurs autres groupements, qui à leur tour sont organisés en divisions moins importantes, plus ou moins autonomes. Les vocables *ayon*, peuple ou groupe humain, et *nnam* pays ou nation, sont les termes utilisés par les locuteurs Ékang pour désigner eux-mêmes leurs entités sociologiques. Ainsi entend-on souvent dire *nnam Éwondo* pour désigner le pays Ewondo, *Ayon Beti* le peuple Beti, *Ayon Ntondobe*, "le peuple de Dieu" ou les chrétiens. Chacun des trois principaux sous-groupes est divisé en sous-groupes, ceux-ci divisés à leur tour en entités sociologiques qui aboutissent aux membres de la communauté. Le terme *ayon* est un vocable générique. Nonobstant la discontinuité dans l'occupation de l'espace, les entités sociologiques apparentées restent atomiquement liées. C'est le cas par exemple des Ndong que l'on retrouve aussi bien en pays Éwondo que chez les Bulu, quoique les Ndong de Yaoundé ont adopté une langue et des coutumes à cheval entre les deux grands groupes qui sont situés de part et d'autre de leur habitat actuel, à savoir les Éwondo et les Éton, tandis que ceux du Sud ont adopté la langue et les us et coutumes Bulu. Le nom pour désigner leur pays aussi bien en pays Beti qu'en pays Bulu est fondamentalement le même : Nkolndom, pour les Ndong du Centre, et Nkolandom, pour les Ndong du Sud. Il en est de même du groupe Esse que l'on retrouve chez les Bulu et les Beti. Ils sont apparentés aux Essele que l'on retrouve au pays Éton. Les exemples de ce type sont légion chez les Ékang. Alexandre et Binet sont devenus célèbres, en analysant, à grand renfort d'érudition et d'exactitude, quoiqu'idéologiquement marquées, les grands ensembles sociologiques Ékang. Pour Alexandre et Binet, profondément influencés par les travaux tendancieux de leurs illustres devanciers (Hegel, Pierre Teilhard de Chardin, et surtout Lévy-Bruhl), les sociétés non-occidentales sont des "sociétés inférieures" régies par une mentalité prélogique et mystique (Lévy-Bruhl, 1951). Ainsi, ce qui est sociologie en Europe, est ethnologie ailleurs ; nation ou micro-nation en Occident est désignée par la terminologie ethnologique (tribu, ethnie, clan, sous-clan, famille, maisonnée, etc.) Cette thèse de Lévy-Bruhl qui influença non seulement les idéologies de l'impérialisme, mais aussi les africanistes de bonne foi et les intellectuels africains, fut remise en question par Georges Balandier, à qui revient le mérite de décoloniser l'étude scientifique des faits sociaux africains en désignant par réalités sociologiques ce que d'aucuns qualifiaient péjorativement d'ethnologie (Balandier, 1957).

Bien que s'appuyant sur les travaux d'Alexandre et Binet, repris par Jean Pierre Ombolo, l'on pourrait suggérer une terminologie plus appropriée pour enrichir et actualiser la démarche que Georges Balandier a inaugurée et que Valentin Nga Ndonga a poursuivie par cette suggestion épistémologique part du postulat selon

lequel tout savoir scientifique en se constituant, doit, au préalable, accepter de reconnaître son caractère vulnérable (Nga Ndong, Kamdem, 2010). Il peut être partiellement ou entièrement remis en question (Balandier, 1967, p.10). La substitution terminologique vise à donner plus de visibilité contextuelle aux travaux pionniers de Balandier. Ainsi, les concepts utilisés tant par les africanistes ou ethnologiques africains, pour désigner les différents types de communauté sociologique Ékang vont être remplacés par des concepts plus appropriés². Les termes tribu, pour désigner l'ensemble trilogique Beti-Bulu-Fang, sous-tribu, pour désigner l'un des trois de ce vaste ensemble, de clan, de sous-clan, de haut lignage, de lignage et de famille étendue, pour désigner les unités sociopolitiques issues de la décomposition du macrocosme Ékang, sont systématiquement remplacées par les concepts génériques de nation et micro-nation Ékang (MCE); la différence s'établissant dans une base indiciaire numérique correspondant à une unité sociale. Il s'agit de répondre à l'invite Vincent-Yves Mudimbe (Mudimbe, 1988). Ainsi se propose-t-on de substituer tribu par nation, sous-tribu par micro-nation, clan par micro-nation de type 1 (MCET 1), la phratrie par micro-nation Ékang de type 2 (MCET 2), le sous-clan par micro-nation Ékang de type 3 (MCET 3), le haut lignage par micro-nation Ékang de type 4 (MCET 4), le lignage par micro-nation Ékang de type 5 (MCET 5) et enfin la famille étendue ou élargie par micro-nation Ékang de type 6 (MCET 6). Les notions de "nation" et de "micro-nation" sont des outils conceptuels contextualisés et producteurs des réalités propres à ce groupe. La nation Ékang est donc constituée d'un ensemble de micro-nations. La différence entre elles se situe au niveau de l'échelle socio-anthropologique ci-dessus esquissée. Pour parler mathématiquement, on écrira que la Nation Ékang = MCE + MCET (1+2+3+4+5+6). Le syncrétisme paradigmatique des notions de "micro-nation", de "type" semblent singulièrement audacieux, mais tout de même fécond. La plupart des travaux de la nation Ékang ont davantage insisté sur la nation elle-même, et ses trois micro-nations. Peu ou prou d'entre eux se sont intéressés aux unités sociales redéfinies ci-dessus, sur le plan conceptuel du moins. Or pour vérifier l'historicité de la chefferie traditionnelle chez les Ékang, il est nécessaire d'analyser la structure de toutes les unités sociales du peuple, en insistant sur les plus petites. Dans le cadre de cette réflexion, l'on se propose d'engager l'analyse à partir de la micro-nation de type 1 (MCET 1). Structure sociale fondamentale, le MCET 1 joue un rôle considérable dans les mécanismes qui régissent la solidarité sociale. Elle est composée de personnes physiques issues unilatéralement d'un même ancêtre réel, mythique ou conventionnel. Les relations de parenté à ce niveau sont diffuses et assez complexes. L'incapacité des membres de la MCET 1 à établir la relation généalogique qui les lie à l'ancêtre fondateur pourrait expliquer la complexité de leur relation parentale, la parenté ayant un caractère très particulier. La stricte exogamie et de l'unité sociale sont les deux principales institutions basiques sur lesquelles reposent la MCET 1. La MCET 2 est particulière. En effet, elle ne se rencontre pas dans toutes les MCE. Là où elle existe, elle peut se définir comme un ensemble issu du MCE et constitué du MCET 3, d'une MCE déterminée. En revanche, les relations commencent à se préciser à partir

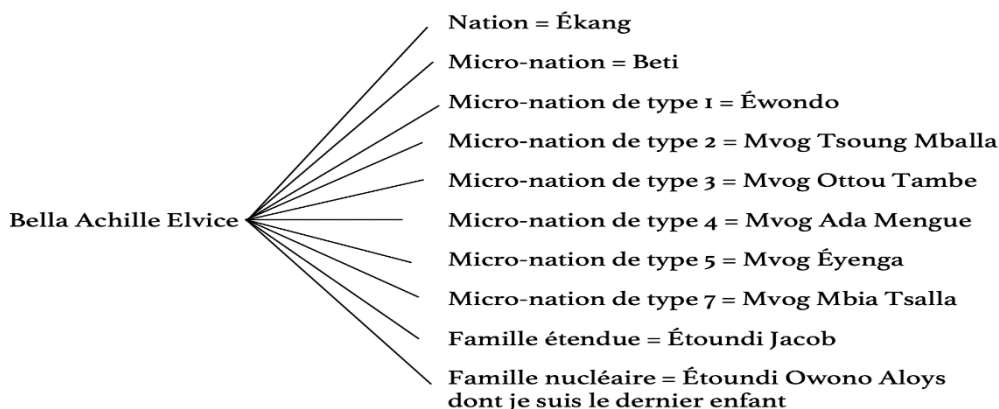
² L'on imagine bien évidemment le choc et la controverse que cette suggestion va susciter au sein de la communauté scientifique.

des MCET 2. Elle joue un rôle d'envergure dans les relations matrimoniales³. D'une manière générale, les relations de solidarité, de coopération et surtout de parenté se précisent au fur et à mesure que l'on progresse. Il n'est plus possible par exemple d'entretenir une relation matrimoniale entre les membres d'un même MCET 3. En d'autres termes, un homme et une femme ne peuvent plus se marier à partir de la MCET 3. La MCET 4 est une composante intermédiaire entre la MCET 3 et la MCET 5. La MCET 5 repose sur des hommes issus d'un cadre généralement identifiable et reliés unilinéairement à une même et unique souche "Ils détiennent", comme le soulignent Balandier, "des symboles communs à tous leurs membres, prescrivent des pratiques distinctives et s'opposent de quelque manière les uns aux autres en tant qu'unités différenciées" (Balandier, 1981). Mais c'est véritablement à partir du MCET 6 qu'il est historiquement évident d'établir la généalogie d'une micro-nation Ékang. La reconstitution des unités sociales supérieures se situe généralement à mi-chemin de l'histoire, du mythe ou de la convention. L'ancêtre de MCET 6 est un personnage historiquement et généalogiquement situable, du moins en termes de descendance. La MCET 6 est désignée par le vocable générique *Ayon*; la structure sociale la plus organique aux domaines politico-militaire, économique que religieux. *L'ayon* vit dans un territoire aux frontières précises avec à sa tête non pas "un chef traditionnel", mais un patriarche qui exerçait une autorité dans des circonstances précises et ponctuelles. Bien qu'appartenant à la classe d'âges des doyens d'âges ou *benya boto*, il n'était pas nécessairement le plus âgé; mais le plus apte à diriger la palabre ou à présider les cérémonies. Il devait par conséquent être un excellent rhéteur, sage maîtrisant les proverbes, les subtilités langagières et les us et coutumes. Son successeur n'était pas l'aîné de ses fils, mais celui qui possédait les mêmes qualités. En réalité, il ne prenait aucune décision. Il rendait seulement publiques les résolutions et les conclusions du conclave de la communauté ou *Esok*. C'est pourquoi, avant de prendre la parole, il demandait le quitus de la communauté et après, s'assurait d'avoir fidèlement rendu compte en demandant à la communauté de l'autoriser à s'asseoir. Les mariages et deuils étaient les principales circonstances au cours desquelles son autorité s'exerçait. Il était également une source auprès de laquelle les membres de la communauté pouvaient aller chercher conseils ou bénédiction. Il pouvait arriver qu'il soit également le prêtre du culte des ancêtres et le gardien de l'autel du groupe et contenant les crânes des ancêtres⁴. C'est également lui qui présidait aux cérémonies culturelles et décidait des initiations, ou processus à travers lequel l'individu opère la mutation pour devenir un membre de la communauté. Chez les Ékang, les principaux rites d'initiation étaient le *So* pour les hommes et le *mevungu* pour les femmes. La coopération et la solidarité connaissent leur paroxysme dans la micro-nation Ékang de type 6. Les rites spécifiques tels que le *tso*, pour conjurer le mauvais sort que peut engendrer une relation incestueuse, s'y pratiquaient. Les membres de la même classe d'âge sacrifiaient aux mêmes rites et consommaient collectivement les mêmes repas rituels.

³ La micro-nation Ékang Beti est la seule des trois micro-nations Ékang à partir de laquelle il est possible de reconstituer systématiquement les unités sociales retenues.

⁴ Le culte des crânes ancestraux a existé chez les Ékang. Pour plus de détails, lire E. Mveng (s/dir.), *Album du centenaire de l'Eglise catholique au Cameroun 1890-1990*, Yaoundé, Conférence Episcopale Nationale du Cameroun, 1990.

C'est le cas des hommes de la consommation rituelle de la chèvre des fiançailles, offerte par le prétendant qui officialise ses fiançailles avec une fille du groupe, ou du deuil obtenu lors du *Nsili àwu*. Ce repas rituel a un rôle fonctionnel : celui du rappel de l'étroitesse de la parenté réelle qui existe entre les membres du groupe du même lignage. En dessous de la micro-nation Ékang de type 6, il y a la famille étendue et la famille nucléaire désignées par le vocable *Nda Bot*⁵. On peut illustrer ce qui précède du schéma interprétatif et opératoire suivant en nous appuyant sur notre propre arbre généalogique :



La famille nucléaire a été malheureusement privilégiée au détriment d'autres unités sociales Ékang. La nature corrosive de l'individualisme et du matérialisme de la culture occidentale a contribué au démantèlement de toutes ces structures sociopolitiques. L'Église a, non seulement progressivement et considérablement déstructuré les institutions et le socle mystico-religieux Ékang, mais également œuvré à consolider l'idée selon laquelle la famille nucléaire est la seule unité sociale psychologiquement et mentalement valable. Il n'y a qu'à voir la manière dont l'écart sentimental entre deux cousins descendants d'un même grand père, s'agrandit au fil des jours dans l'univers culturel Ékang⁶.

2. Au cœur du maelström sociologico-historique ou la déconstruction du mythe de l'"acéphalisme" Ékang

Les travaux d'ethnologie et d'anthropologie structurales sur les sociétés africaines ont permis de dégager un type de "société en réseau" qui caractérise les sociétés des régions forestières. Les Ékang du Sud que des esprits savants ont désigné du terme redondant d'anarchies villageoises et classés dans la catégorie dite primitive, acéphale, ont vu leurs sociétés, à l'instar de toutes les sociétés égalitaires ou

⁵ La famille nucléaire a été privilégiée par l'Église au détriment des autres unités sociales Ekang. La nature corrosive de l'individualisme et le matérialisme de la culture occidentale a conduit au démantèlement de toutes ces structures sociopolitiques. La famille nucléaire est de plus en plus la seule unité mentalement et psychologiquement valable chez les Ékang actuels.

⁶ Le terme cousin n'a pas son équivalent dans les langues Ékang. C'est le même vocable qui désigne les enfants issus d'une famille nucléaire d'une part et les enfants de deux frères ou sœurs. Leurs expressions cousins germains ou éloignés n'existent pas chez les Ékang. Cela n'est point le fait de pauvreté de leur langue, mais davantage pour rappeler l'unité de la communauté et le caractère particulier que revêt la parenté chez les Ékang.

démocratiques d'Afrique précoloniale, sous-estimées par une analyse peu approximative de leur caractère segmentaire et égalitaire.

2.1. Les Ékang sous l'emprise des idées reçues : une identité brouillée ?

La terminologie ontologique de cette composante anthropologique fait objet de plusieurs idées reçues. L'acéphalisme usité pour désigner l'indéfinissable identité, avec un but précis, à savoir exclure les Eknag de la mémoire tracée du champ politique d'une part, et engager la caution de lisibilité d'un itinéraire synchronique permanente de l'histoire de ce groupe d'autre part. Courant scientifique de l'anthropologie structurale qui analyse les sociétés à partir des représentations et des catégories avec pour point d'encrage les facteurs identitaires, il demeure néanmoins qu'il trouve son fondement dans des traditions idéologiques revêtues d'un manteau scientifique qui postule l'existence des sociétés antérieures à l'histoire et *de facto*, exclues des réalités et vertus des sociétés supérieures qui sont : la raison et la politique. Les sociétés dites primitives acéphales furent, pendant très longtemps, considérées comme des sociétés qui ne disposaient pas d'organisation politique *stricto sensu*. Il s'agissait des sociétés "sans pouvoir politique" mieux, pour s'exprimer comme Balandier, "non politifiées" (Balandier, 1967 : VIII). En réaction à cette vision européocentriste, nombre de travaux furent menés par certains africanistes de bonne foi, pour remettre en question, ce point de vue somme toute, discutable. Les plus notables et les plus audacieux de ces multiples travaux sont ceux d'Evans Pritchard et de Georges Balandier. La pertinence de leurs travaux est de s'écarter des illusions ethnologiques en la matière. Pritchard fut le premier à inaugurer cette perspective épistémologique féconde. À travers sa très célèbre étude des Nuer (Evans- Pritchard , 1940), il pose les bases du postulat selon lequel toute communauté humaine a un *ethos* anthropologique collectif qui fait d'elle, "un *homo politicus*". Il remet en question cette tradition de l'anthropologie structurale et de l'ethnologie qui envisageaient le politique comme une catégorie restrictive. Sa démarche démontre le politique ou le fait politique comme une réalité inhérente à toute société humaine. Ayant réussi à désacraliser le fait politique en le sortant du pomerium dans lequel les européocentristes l'avaient enfermé, son approche a trouvé un écho favorable dans les travaux de Roger Gérard. Pour celui-ci, le fait politique est identifiable, même au sein des sociétés qualifiées à tort d'anarchies ou d'apolitiques. Georges Balandier a donc, de ce fait, un double mérite. Par son effort intellectuel de décoloniser scientifiquement les réalités sociopolitiques et anthropologiques des sociétés africaines, ce qui jadis était considéré comme de l'ethnologie devient, grâce à sa clairvoyance scientifique, la témérité de ses découvertes et la pertinence de ses travaux sur l'Afrique, devient une branche à part entière de la sociologie. Ensuite, l'on doit à sa subtilité scientifique, la capacité à dégager, à partir de l'anthropologie dynamite, dont le corollaire est l'anthropologie politique, une systématisation du fait politique qu'elle a généralisé. L'anthropologue suggère de rechercher la signification et les fondements politiques des sociétés dans les apparences qui les masquent, car la dimension politique d'une société, selon Balandier, ne réside point dans l'organisation et les catégories ; mais davantage dans les pratiques sociales et des situations qui les manifestent. L'intérêt de ces travaux est important dans la mesure où ils déconstruisent

le mythe des "sociétés apolitiques". Chez les Ékang du Sud Cameroun, les prééminences d'ordre politique méritent d'être envisagées dans des structures discrètes et intermittentes que sont : le système de parenté, le droit de naissance et les qualités intellectuelles. Chez les Ékang, la politique se manifeste davantage à travers les situations et non par le biais des institutions classiques d'exercice du pouvoir. En d'autres termes, ces structures d'expression politique ne sont pas très visibles.

2.2. Les structures de pouvoir chez les Ékang

Parmi ces modalités subtiles d'exercice du pouvoir, on peut citer la parenté et les croyances qui participaient de la définition des conduites normatives des membres de la communauté (Darbon, 2001, p. 38). Elle fournit un modèle et un langage en ce sens qu'elle se caractérise par la prégnance des systèmes familiaux qui s'accompagnent des dépendances sociales et du principe impératif d'assistance mutuelle dans les systèmes d'organisation et des valeurs Ékang, comme chez les Tongo du Malawi "les relations politiques [dans la société Ékang] s'expriment en termes de parenté" et les "manipulations de la parenté sont un des moyens de la stratégie politique" (Balandier, 1967, p. 61). Bien qu'évoquant les structures de réciprocité, la parenté des Ékang intègre les structures de subordination. L'illustration la plus exemplaire est l'institution des *mintol* (pluriel de *ntol*: aîné). Il s'agissait des hommes adultes et initiés à la tête de la famille ou d'une micro-nation de type 7. Mais leur autorité était limitée car son rôle principal était de promouvoir d'autres *mintol* ; soit parmi ses enfants, soit parmi ses cadets lorsque leur géniteur était décédé. La création d'un village Ékang peut mieux en rendre compte. La création d'un village participait de l'initiative de la segmentation. Selon Tolra, c'était une prérogative dévolue au père ou frère aîné d'un jeune homme qui, après avoir sacrifié au rite d'initiation pour devenir un homme, devait se marier. Par la suite, on lui montrait l'endroit où il devait fonder son village. Généralement, ce nouveau village obéissait à un choix stratégique et religieux. Il était distant de 200 à 300 mètres du village du chef de famille. C'est à travers ce processus la micro-nation accroissait son espace vital. L'expression géographique n'éliminait pas la parenté, elle la renforçait au contraire. Il s'agissait d'une "prépondérance politique" (Laburthe Tolra, 2009 : 205). La fondation d'un village sans l'instigation des aînés était un acte politique qui s'accompagnait d'un rituel. Voici comment Philippe Laburthe Tolra a décrit le rite de la fondation du village. La fondation du village comme le mariage était un acte politique pour le jeune Ékang. Il obéissait aux modalités de la sécurité du groupe qu'elle étendait et renforçait. Le parent-père ou grand-père qui montrait au jeune initié marié, son nouveau village choisissait le lieu où serait épicerie de ce village ou *abáá* et la frontière septentrional. Le père y creusait un trou à l'intérieur duquel il déféquait "c'est dans ce trou qu'allait être planté le poteau central de l'*abáá*... ". Ce poteau représentait symboliquement le centre du village. Par cet acte qui s'apparente à un accouchement, le père fonde le village de son fils de "sa propre substance, sur la force qui émane et qui se détache en lui". C'est pourquoi tout ce qui eut besoin de la force et de la puissance, armes et objets divers, étaient volontiers mis au contact de ce poteau. À travers cet acte rituel, le père assurait la pérennité de la famille et son autorité. Il transmettait aussi à son fils la force (*ngul*) nécessaire à l'affirmation de son autorité. Cet acte rituel était une manifestation politique. Le fils pouvait par la suite exercer son autorité dans son village. À ce rite s'ajoutaient : « ceux qui avaient pour objectif de se

rendre favorables les esprits du lieu ; ceux qui constituaient des protections ; ceux qui devaient entraîner la prospérité économique du nouveau village, c'est-à-dire une famille nombreuse, l'homme étant l'élément le plus précieux de cette économie» (Laburthe Tolra, 2009, p. 235).

Les actes rituels étaient des manifestations politiques, tant il est vrai qu'ils garantissaient l'ordre interne et maintenaient les relations extérieures. Le but de ces rites était déterminé. Il s'agissait d'un ensemble d'actions qui visaient le maintien de l'ordre établi. C'était comme le souligne Lapierre un "régisseur d'ordre" (Lapierre, 1971 : IX). Ces pratiques sociales étaient créatrices d'ordre et socialisaient chaque Ékang. Elles n'avaient de sens et de justification que parce qu'elles garantissaient l'ordre, la justice, l'équilibre et l'égalité. Bref, c'était un bio-pouvoir entendu comme forme et expansion du pouvoir qui garantissait la vie. Cette recherche du *mvoè* ou la paix chez les Ékang avait son équivalent dans l'Égypte pharaonique, en l'occurrence la *Máat*, principe cosmo-divin symbolisant l'ordre, la paix, l'équilibre, qui s'apparente à quelques nuances près au concept opératoire foucauldien de biopouvoir. Le système de parenté était un cadre d'expression et d'exercice du pouvoir, comme on vient de le démontrer avec les *mintol* dans la fondation d'un village par un cadet ou fils adulte. Ce système avait d'autres situations de manifestation subtile du pouvoir. La première est la loi régissant le principe de la double exogamie chez les Ékang. Elle est une conséquence de la stricte observance du principe de la bilatéralité de la famille (Ombolo, 1984 : 259). Cette loi réglementait les modalités de mariage, son influence affectait la descendance de la famille et des micro-nations proche de la famille nucléaire. La deuxième est la forme classificatoire de la nomenclature sociale qui va au-delà de la famille nucléaire et ses proches parents (oncles, tantes). Ce système fait appliquer à certains collatéraux les termes qui s'appliquaient aux parents en ligne direct. Ainsi, le neveu d'un homme est considéré comme son fils. Chez les Ékang, il n'existe pas un terme pour désigner le neveu. Le vocable qui sert à désigner le fils est le même que celui dont on se sert pour désigner le neveu. La réciprocité relationnelle et d'identification des personnes par le principe des générations alternées sont les deux facteurs caractérisant au système classificatoire Ékang. Il existait cependant des mécanismes de contrôle et d'autorégulation des pouvoirs. Après une expédition militaire, le général de guerre reprenait sa place dans la société. Le prêtre devin n'intervenait que lorsque la cohésion et la cohérence de l'ordre social étaient menacées. Les Ékang disposaient d'un ensemble de mécanismes auto-correcteurs pour maintenir leur système égalitariste. Pour maintenir leur égalité entre tous, tout acte insidieux posé par le détenteur d'une quelconque autorité qu'il était censé exercer dans les circonstances précises (mariage, deuil, conjuration d'un mauvais, la chasse, la pêche, l'agriculture, etc.), était mentionné. Les sanctions étaient graduelles. Elles pouvaient aller jusqu'à l'élimination physique. En d'autres termes, les relations politiques Ékang disposaient les mécanismes de régulation de la force et de la puissance individuelle. Les Ékang avaient une association composée d'intellectuels *ngil*. Ces savants constituaient le bloc historique sur lequel reposait la société. Elle "jouait un rôle de contrôle et de protection sociale, chargée notamment de préserver la société dans son ensemble de l'action des sorciers ". C'est au sein de cette instance que

l'on retrouvait toutes les unités du groupe. C'est cette institution qui arbitrait les litiges, déclarait la guerre. En effet, « elle jouait le rôle de la police, elle avait un rôle médical... Les unités de rang inférieur s'assuraient de l'exécution des sentences rendues par les maîtres » (Bot Ba Njock, 1969, p.169). Le *ngil* était chargé du maintien de la paix sociale. La société était régie, non pas par une autorité centrale, mais par un système normatif. Le choix du porte-parole du groupe ou d'un quelconque ordre initiatique d'une confrérie, reposait sur les critères de sagesse, de rhétorique, de l'habilité à diriger les conseils, à présider les cérémonies et à coordonner les palabres. Le chef temporel d'une instance n'était pas le *Nkukuma*, qui renvoie à l'avoir, mais le *Ndzoe*, qui se rapporte au pouvoir, à l'autorité. Ainsi, pour désigner l'autorité administrative, les Ékang emploient le vocable *Edzoé*, *Ndzoé*. Les Ékang ne disposaient pas d'une autorité permanente et centrale mais d'une autorité circonstancielle ou occasionnelle. Il est donc peu convenable d'envisager une frontière qui établirait "une extraterritorialité" du champ politique Ékang par rapport au "social". L'architecture sociale Ékang est un cadre par excellence de son expression politique la plus aboutie. Le social et le politique ici sont indissociables. La chefferie traditionnelle, telle qu'elle se présente de nos jours, est la manifestation évidente de vernacularisation et d'indigénisation de l'ordre colonial. D'une manière générale, l'élasticité des sociétés lignagères était un facteur de perméabilité aux influences extérieures. L'ordre colonial en profita, chez les Ékang, pour institutionnaliser des pratiques et des couches sociales telles que « la chefferie traditionnelle ».

3. La chefferie traditionnelle chez les Ékang : fausse institution traditionnelle et véritable construction coloniale

Les exigences stratégiques étaient favorables à une forme d'autorité centralisée et verticale au détriment des structures de gouvernement horizontales ou démocratiques que la littérature africaniste a péjorativement désignée par des expressions infructueuses telles que "anarchies sociales", "sociétés acéphales" etc. Dans de telles sociétés, la chefferie traditionnelle apparaît comme l'un des facteurs les plus symboliquement significatifs de la volonté des administrateurs à asseoir une nouvelle stratification sociale. D'une manière générale, la stratégie des Occidentaux a consisté à mettre en place des structures centralisées là où elles n'existaient pas. La tradition d'imposition des autorités indigènes n'est pas une spécificité intellectuelle Ékang. Archinard imposa Maderaba Sy. Pour le légitimer dans la communauté Bambara il lui offrit deux filles du résistant Ahmadou qu'il avait vaincu à la bataille de Segou. Mais les populations majoritairement animistes refusèrent malheureusement d'obéir à ce chef d'obédience musulmane "parachuté" (Michel, 2009, p. 259). L'on comprend pourquoi les Allemands renforcèrent l'autorité des *Lamibé* au Nord Cameroun (ce sont les princes Peuls qui règnent dans les *Lamidats*, principautés peules, que l'on retrouve dans cette partie septentrionale). Lord Lugard, premier gouverneur du Nigéria, a purement et simplement installé des "résidents" auprès des émirs du Nord tandis que le reste du pays fut plus ou moins directement administré par les *districts commissioners*. Lagos conservait son statut de "colonie de la couronne". Les émirs du Nord continuaient à exercer leur autorité dans leur zone d'influence initiale (Crowder, 1962). Le système colonial britannique s'attela à conserver au maximum les institutions sociopolitiques qui prévalaient à leur arrivée "*pourvu*", comme l'atteste

Marc Michel, "qu'elles ne gênent pas trop les intérêts de la couronne" (Michel, 2009, p. 256). Contrairement à nombre de pays où les interlocuteurs des Occidentaux appartenaient aux anciennes aristocraties ayant bâti leur fortune et leur prestige social par la traite des esclaves, la chefferie en pays Ékang constituait un syncrétisme plus ou moins abouti de la vision occidentale et de l'univers culturel de ce peuple. La chefferie traditionnelle chez les Ékang inaugure le principe de la compétition pour l'accès au pouvoir reconfiguré, importé et composé par le système colonial. Elle devient par la suite un élément déterminant de la nouvelle structuration politique dans cette société. Le profit est, en somme, la justification de l'institution de la chefferie ; en d'autres termes, c'est pour mieux exploiter la zone forestière que les Occidentaux ont institué la chefferie là-bas. Ainsi conçue, la chefferie traditionnelle met un terme à la conception de la vie comme objet du pouvoir. Le pouvoir politique devient d'essence capitaliste. La chefferie traditionnelle chez les Ékang se révèle dès lors comme une catégorie sociale hégémonique issue du système colonial. Elle apparaît comme le symbole manifeste du crépuscule de "la violence du frère à l'égard du frère" qu'Achille Mbembe a remarquablement et pertinemment analysé dans *De la postcolonie* (Mbembe, 2000).

Le chef était "un empereur indigène sans spectre"⁷. Il exerçait comme un maillon important dans le système colonial, chargé qu'il était de l'organisation de la collecte de l'impôt de capitation et de la main d'œuvre pour le travail forcé, considéré comme l'une des manifestations les plus intolérantes et exécrables de l'impérialisme européen en Afrique⁸. Mauvaise pratique quasi généralisée dans toute l'Afrique colonisée, le travail forcé était imposé aux indigènes. Les Occidentaux le justifiaient par "le progrès" et la "mise en valeur" qui participent de l'implémentation de leur "mission civilisatrice". Le chef devait veiller à la stricte observance du code de l'indigénat⁹. Il devait garantir le bon déroulement des activités de partage, la régulation pour les chantiers, l'obligation des cultures, l'impôt en nature etc. imposés par l'ordre colonial. Si devenir chef pour un indigène Ékang était un levier important de mobilité sociale et de réussite, il n'en demeure pas moins qu'il devenait, par la même occasion, un bourreau pour les autres indigènes. Pendant les deux guerres, leur rôle fut déterminant dans la mise en place de la conception nouvelle de "mise en valeur" et d'effort de guerre dont la métropole avait besoin en termes de ressources matérielles et humaines. Les chefs représentaient, non seulement des clients du nouveau marché gouvernant imposé par le conquérant, mais également une institution à mi-chemin entre l'Appareil Répressif d'État Colonial (AREC) et l'Appareil Idéologique d'État Colonial (AIEC)¹⁰. Les AREC sont l'administration, la police, l'armée tandis que les AIEC sont les éléments culturels de

⁷ Cette expression heureuse contextualisée dans cette réflexion a été empruntée à William Cohen in B. Chen, *Empereurs sans spectres*, Paris, Berger-Levrault, 1973. Cet ouvrage est un classique qui restitue l'histoire des administrateurs coloniaux français. Il a forgé ce concept pour désigner ceux que Marc Michel, à la suite d'Hubert Deschamps, appelle « les rois de la brousse » Cf. M. Michel, *Essai sur la colonisation...*, p261 et H. Deschamps, *Rois de la Brousse, mémoires d'autres mondes*, Paris Berger-Levrault, 1975.

⁸ Le travail forcé fut aboli par la loi Houphouët-Boigny du 5 Avril 1946.

⁹ Ce sont les décrets Joustelle du 22 Décembre 1945, et Moulet du 20 Février 1946 qui mettent un terme formel au code de l'Indigénat en vigueur dans les colonies et les territoires sous tutelle français.

¹⁰ AIEC et AREC sont des contextualisations de AIE et ARE développés par le philosophe humaniste marxiste Louis Althusser dans une remarquable réflexion qui s'intitule : « Idéologie et Appareils idéologiques d'État », *la Pensée* n° 151, juin 1970, pp. 3-38.

l'Occident imposés aux Africains notamment : l'école, la religion chrétienne etc. Le chef traditionnel est partie prenante de l'ordre colonial. Mais dans le même temps, il est un maillon important de l'impérialisme qui participe à ses rites, y occupe une place singulière de référent local du colonialisme. Il est donc, aussi bien dedans que dehors, du système colonial. Sa position le rapproche du pouvoir de décision du point de vue de la complémentarité ou de la différenciation d'une catégorie sociale indigène qui garantit la continuité de phénomènes de sociabilité familiaux dans le dispositif colonial. Le chef indigène constitue avec les catéchistes et les instituteurs, les assistants médicaux, les interprètes et les clercs, les principales catégories sociales de la superstructure coloniale. C'est autour d'elles que furent organisés les mécanismes de cristallisation du clientélisme de l'« État rhizome » dont parle Bayart et l'arsenal des processus d'accumulation primitive, d'assujettissement du colonisé et du mode de gestion de la rente de la dépendance des Africains (Bayart, 2006). Le rôle du chef dans ce contexte est déterminant dans la mesure où la "mise en valeur" et le profit furent érigés en parangon de l'entreprise coloniale. Prisonniers de la quête effrénée du profit, le colon avait besoin d'un levier au sein des populations. L'indigène désigné comme chef était le point d'articulation de la sphère de la domination des colons et de celle de la sujétion des colonisés. Dans la zone forestière occupée par les Ékang, l'institutionnalisation de la chefferie a pris une allure particulière lorsque les Allemands mirent sur pied leur projet de recensement pour élaborer les registres de collecte des impôts. Ils firent jouer à Charles Atangana un rôle décisif dans ce projet. Les Allemands attribuèrent le titre de "major" à leurs premiers auxiliaires indigènes, titre accordé à certains indigènes qui jouissaient de la sympathie et de la proximité avec les Allemands. Frederick Quinn a présenté le cahier de charge que les autorités allemandes leur attribuaient en ces termes :

Les attributions des « majors » étaient supposées leur procurer profit, mais peu de faveurs de la population. Parmi ces attributions figuraient la collecte des impôts, la levée des hommes pour les travaux de construction et d'entretien des routes, la recherche des logements pour de l'administration, la garde du poste administratif, du bétail et l'entretien des jardins publics.

Quinn (1989 : 140)

L'échec de cette catégorie amène les Allemands à créer une catégorie d'indigènes que l'on va appeler les chefs traditionnels dont le plus emblématique fut Karl Atangana. Au sein des populations Atangana Ntsama était le *Nkukuma Ntangan* ou "homme élevé au rang de dignitaire [imposé par] l'homme blanc". À *contrario*, le *Ndzoé Bot* se révélait ce leader dont l'autorité reposait fondamentalement sur le bio-pouvoir, concept qui désigne le référent à partir duquel la vie fait son irruption dans le champ des techniques politiques (Foucault, 1976, p. 184). Il est une forme de pouvoir gestionnaire multifonctionnel qui assure les fonctions productrices, d'incitation etc. qui permettent de réguler la vie dans un sens positif que l'on pourrait rapprocher du principe cosmo-divin des anciens Égyptiens qui symbolise l'ordre, la justice, l'équité, l'harmonie : *Maât*. L'autorité coloniale, en revanche, accorde au chef traditionnel le pouvoir de proscrire et de contrôler les populations dans le sens des intérêts de la colonisation : le profit. La chefferie est donc un dispositif au sens deleuzien du terme,

c'est-à-dire un ensemble hétérogène, une sorte de réseau qui inclut aussi bien le dit que le non-dit d'un discours d'une loi, d'un règlement (Deleuze, 1989, pp.185-195), etc. En outre, il n'en constituait pas moins une ressource de l'inégalité qui permettait au chef de participer à l'exercice du pouvoir. L'auxiliaire indigène, connu sous l'appellation de chef traditionnel, se trouve donc encastré entre l'externalisation de ses référents, de ses moyens et de sa légitimité et le poids du nouvel environnement socio-économique qu'il participe à configurer et dont il est contraint d'imaginer les mécanismes de structurations qui le transforme, par la force des événements, à un sujet hybride. Le chef est le produit "d'une alliance hégémonique" (Onana, 2004 : 18) entre les indigènes et les blancs, concepteurs de cette institution. Le chef traditionnel est le symbole voire le symptôme le plus manifeste et le plus achevé de la reconfiguration des structures politiques des Ékang actuels. La chefferie traditionnelle, en zone forestière, est une institution coloniale de contrôle subtil de l'espace et de disciplinarisation, au sens que Michel Foucault donne au terme discipline c'est-à-dire de répartition et de repérage des individus dans un espace précis Foucault, 1975, p. 143). Elle participait donc d'une stratégie voire d'un « art de répartition », de regroupement, de limitation primitive et de quadrillage des indigènes de la zone forestière, de la main d'œuvre du système colonial, dans un espace circonscrit. L'institution du laissez-passer, dispositif colonial d'antivagabondage, était une clôture symbolique insidieuse et efficace pour contenir et maintenir les indigènes dans la zone où ils ont été recensés comme potentiels main d'œuvre gratuite au service de l'ordre colonial. Il s'agissait d'une rhétorique technologique coloniale d'organisation analytique de l'espace qui conférait à l'administration le pouvoir de retrouver les indigènes recensés, de surveiller leur mouvement et de les contrôler. Pour Foucault dans sa théorisation de la discipline :

Il s'agit à la fois de distribuer les individus dans un espace où on peut les isoler et les repérer ; mais aussi d'articuler cette distribution sur un appareil de production qui a ses exigences propres. Il faut, précise le savant français, la répartition des corps, l'aménagement spatial de l'appareil de production.

Foucault (1975, p. 143)

Le chef était le premier dispositif du cantonnement spatial et de maîtrise de cette force de travail et de production que représentaient les indigènes.

Conclusion

En définitive, l'analyse sur les représentations des Ékang de l'Afrique centrale structurait ce travail. Cette étude a permis d'analyser les facteurs sociohistoriographiques des Ékang au cœur de la cosmogonie des peuples de l'Afrique subsaharienne. Aussi avons-nous pu scruter les modalités de l'expérience des jeux de pouvoir et les facteurs culturels consubstantiels aux rapports entre l'Occident et les institutions traditionnelles. Il a été observé dans ce contexte le problème des ambiguïtés symboliques des organisations socioculturelles et les usages de légitimation controversées du pouvoir coutumier chez les Ekang. La déclinaison des facteurs de l'identité des Ékang s'est dévoilée au gré des composantes historiques des

mobilités, des agrégats anthropologiques dans un rapport clivant aux abords de l'imaginaire des influences circulaires. Cet itinéraire historique des Ékang a été revisité sous les lentilles holistiques et sociocritique de lignage. À proximité, l'institution de la chefferie traditionnelle chez les Ékang n'est en réalité qu'une démarche d'indigénisation du discours dominant en Afrique au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle, élaboré par les Européens pour leur imposer des normes, valeurs et une *Weltanschauung*. La complexité structurelle des sociétés lignagères rendant difficile l'exploitation des ressources de la zone forestière, les Européens conçurent et mirent en place une innovation technologique exogène dans le marché gouvernant Ékang dans le but de mieux contrôler et exploiter les ressources de la grande forêt équatoriale. L'invention et la promotion de la chefferie traditionnelle dans cette localité est le résultat d'une stratégie efficiente élaborée par les puissances impérialistes pour organiser leur champ du pouvoir (Sindjoun, 1999 : 65), chez les Ékang. La chefferie traditionnelle est donc le noyau dur du mécanisme d'exploitation des ressources humaines et matérielles des Ékang, au profit de l'impérialisme.

Références bibliographiques

- Abouna, P. (2011). Le pouvoir de l'ethnie. Introduction à l'ethnocratie, Paris, L'Harmattan
- Achebe, C. (1958). Le monde s'effondre, Paris, Présence africaine
- Alexandre, P. (1970). Binet, J., Le groupe dit pahouin (Fang- Bulu-Beti,), Paris, L'Harmattan
- Amadou H. (1993). Actes du Sud
- Balandier, G. (1957). Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamiques des changements sociaux en Afrique Centrale, *Revue de l'histoire des religions*, n° 151.
- Balandier, G. (1967). Anthropologie politique, Paris, Quadrige/PUF
- Balandier, G. (1981). *Sens et Puissance*, Paris, PUF
- Bayart, J-F. (2006). L'État en Afrique. La politique du ventre, Paris, Fayard
- Bot Ba Njock, H. M. (1969). Prééminences sociales et système politico-religieux dans la société traditionnelle Bulu et Fang, *Journal de la société des Africanistes*
- Bourdieu, P., La noblesse d'Etat, Paris, Editions de Minuit, 1989.
- Chen, B. (1973). Empereurs sans spectres, Paris, Berger-Levrault
- Coquery-Vidrovitch, C. (1985). Afrique noire. Permanences et ruptures, Paris, L'Harmattan
- Crowder, M. (1962). The Story of Nigeria, London, Faber and Faber
- Darbon, D. (2001). De l'introuvable à l'innommable : fonctionnaires et professionnels de l'action publique dans les Afriques, *Autrepart*, n° 20
- Deleuze, G. (2004). Foucault, Paris, Seuil, Editions de Minuit
- Deschamps, H. (1975). Rois de la Brousse, mémoires d'autres mondes, Paris Berger-Levrault
- Éla, J-M. (1994). Restituer l'histoire aux sociétés africaines. Promouvoir les sciences en Afrique noire, Paris, L'Harmattan
- Evans- Pritchard, E.E. (1940). The Nuer: A description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People, Oxford, Clarendon Press
- Eyinga Essam, M. (1997). Les migrations des peuples du Sud-Cameroun », Anonyme, *Fleurs du nationalisme camerounais*, Ébolowa, Publication de la fondation Martin Paul Samba, (1)
- Foucault, M. (1976). La volonté de savoir, Paris, Gallimard, coll *Bibliothèque des histoires*
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard
- Hampaté Ba, A. (1971). L'Étrange Destin de Wangrin, Paris, Union générale d'éditeurs
- Ki-Zerbo, J. (1978). *Histoire de l'Afrique noire. D'hier à demain*, Paris, Hatier
- Kpwang Kpwang, R. (2011). S/dir. La chefferie "traditionnelle" dans les sociétés de la grande zone forestière du Sud-Cameroun (1850-2010), Paris, L'Harmattan

- Laburthe Tolra, Ph. (2009). Les seigneurs de la forêt : essai sur le passé historique, l'organisation sociale et les normes éthiques des anciens Beti du Cameroun, Paris, L'Harmattan
- Lapierre, J-W. (1971). Essai sur le fondement du pouvoir politique, *Revue Française de Science Politique*, (21)2
- Lévy-Bruhl, L. (1951). Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, Paris, PUF, 9e édition
- Mbembe, A. (2000). De la postcolonie, Essai sur l'imaginaire politique dans l'Afrique contemporaine, Paris, Karthala
- Michel, M. (2009). Essai sur la colonisation positive. Affrontements et accommodations en Afrique noire 1830-1930, Paris, Perrin
- Mudimbe, V-Y. (1988). The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the order of Knowledge, Indiana, Indiana University Press
- Mveng (S/dir.) (1990). Album du centenaire de l'Eglise catholique au Cameroun 1890-1990, Yaoundé, Conférence Episcopale Nationale du Cameroun
- Nga Ndong, V. & Kamdem, E. (2010). S/dir. La sociologie africaine. Une perspective africaine, Paris, L'Harmattan
- Obenga, T. (2000). Les Bantu. Peuples langues et civilisations, Paris, Présence Africaine
- Ombolo, J-P. (1984). Éléments de base pour une approche ethnologique et historique des Fang-Beti-Bulu (Groupe dit Pahouin), Yaoundé, 1983-1984.
- Okala Etoga, C.B. (2022). Ethnogenèse et Onomastique beti. A la découverte des beti entre l'Adamaoua et le Golfe de Guinée, Paris, Connaissances et Savoirs
- Onana, J. (2004). Le sacre des indigènes évolués. Essai sur la professionnalisation politique, Paris, Éditions Dianoïa
- Quinn, F. (1989). Rencontres dans la forêt dense : les Bëti et les Allemands, 1887-1916, M. Z. Njeuma, (S/dir.), Histoire du Cameroun (XIXe s.- début du XXe s.), Paris, L'Harmattan
- Remy, M. (1977). Le Gabon Aujourd'hui, Paris, éditions Jeune Afrique
- Schweinfurth, G. (1878). Im Herzen von Afrika, Leipzig
- Sindjoun, L. (1999). Le Président de la République du Cameroun à l'épreuve de l'alternance néo-patrimoniale et de la "transition démocratique, in M-c. Diop et M. Diouf, (S/dir.). Les figures du politique en Afrique. Des pouvoirs hérités aux pouvoirs élus, Paris, Karthala- Codesria
- SOPECAM. (2012). Le courroux du préfet, *Week-end Sports et loisirs*, n°180, du Vendredi 06 Avril 2012
- Tacheji, M-J. (2008). Michel Foucault, le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France.1982-1983, Paris, Seuil