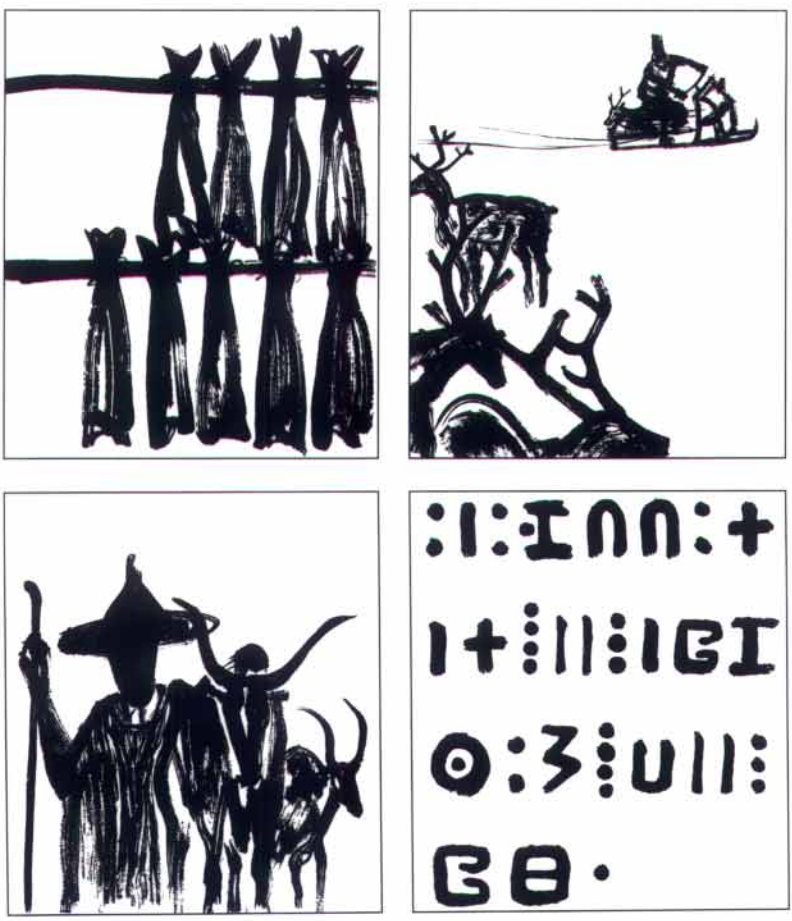
Lisbet Holtedahl, Siri Gerrard
Martin Z. Njeuma, Jean Boutrais (eds)

Le pouvoir du savoir
de l'Arctique aux Tropiques

The power of knowledge
from the Arctic to the Tropics



KARTHALA

LE POUVOIR DU SAVOIR
THE POWER OF KNOWLEDGE

Collection « Hommes et Sociétés »

Conseil scientifique : Jean-François BAYART (CERI-CNRS)
Jean-Pierre CHRÉTIEN (CRA-CNRS)
Jean COPANS (Université de Picardie)
Georges COURADE (MAA, ORSTOM)
Alain DUBRESSON (Université Paris-X)
Henry TOURNEUX (CNRS)

Directeur : Jean COPANS

Couverture : Du Nord au Sud, diverses manifestations du « savoir local » : séchage de la morue, élevage des rennes, des zébus, écriture des Touaregs, le tifinagh (conception graphique : Aboubakar Fofana).

© Éditions KARTHALA, 1999
ISBN : 2-86537-910-8

Lisbet Holtedahl, Siri Gerrard,
Martin Z. Njeuma, Jean Boutrais (eds)

Le pouvoir du savoir

de l'Arctique aux Tropiques

The Power of Knowledge

From the Arctic to the Tropics

Éditions KARTHALA
22-24, boulevard Arago
75013 Paris

Cet ouvrage est publié avec le concours du programme interuniversitaire Ngaoundéré-Anthropos, l'Université de Ngaoundéré, Cameroun, et l'Université de Tromsø, Norvège.

A Ndoudi Oumarou

Préface

« Le rôle du savoir dans le développement régional », tel était le thème d'une conférence internationale, organisée dans le cadre du programme de collaboration Ngaoundéré-Anthropos entre l'Université de Ngaoundéré (Cameroun) et l'Université de Tromsø (Norvège), qui s'est tenue du 19 au 21 septembre 1993 à Tromsø. Celle-ci avait réuni des participants camerounais, maliens, français, danois et norvégiens. Le programme de collaboration Ngaoundéré-Anthropos a été mis en œuvre en 1991 par Eldridge Mohammadou (ancien directeur de l'Institut des sciences humaines à Garoua, Cameroun) et Lisbet Holtedahl (professeur à Institut d'anthropologie sociale, Université de Tromsø) [1].

On trouvera dans ce livre un récit de Ndoudi Oumarou, chercheur, poète et conteur, décédé dans un accident de voiture peu de mois après la conférence. Il avait appris, grâce au père Henri Bocquené, avec qui il avait travaillé, à transcrire et traduire le fulfuldé. Bien qu'il n'ait eu aucune formation scolaire, il était vite devenu un chercheur apprécié au sein du programme Anthropos. C'est à lui que nous dédions ce livre.

Un poème de Rauni Magga Lukkari, en sami, est inclu, en version originale et en traduction anglaise. Rauni Magga Lukkari, célèbre poètesse et écrivain, exprime avec une grande lucidité, en vers ou en prose, l'expérience et le savoir des femmes et du peuple sami dans les pays scandinaves.

Les autres textes réunis dans ce volume sont, à l'exception de deux d'entre eux, des versions remaniées des contributions originales présentées lors de la conférence qui a été l'une des étapes importantes d'un processus de collaboration Nord-Sud entre des universités situées à la périphérie. Il s'agissait, d'une part, de produire un savoir intelligible dans le contexte local dont il est issu [2], et, d'autre part, de mettre en évidence les compétences de recherche et d'enseignement propres à transmettre le savoir indigène à la communauté scientifique. Ce projet a pour ambition spécifique de s'efforcer de rendre intelligible le processus de production

1. On trouvera une courte description du projet Anthropos dans le bulletin *Mega - Tchad,* n° 2, 1994, pp. 111-113.

2. Cf. M. Hobart (éd.), *An Anthropological Critique of Development,* Londres, Routledge, 1993.

du savoir dans le contexte local dont il est issu et où il a été produit, et pour objectif de définir, par la collaboration sur place, de nouveaux domaines et de nouveaux paramètres de recherche, en sorte que la production du savoir et des compétences devienne un véritable échange et non un transfert de connaissances univoque du Nord vers le Sud.

C'est à la lumière de l'histoire de l'Université de Tromsø depuis sa fondation en 1968 qu'il faut comprendre l'intérêt des chercheurs de cette université pour la collaboration Nord-Sud. A l'époque, la Norvège du Nord était encore considérée comme « sous-développée » et incapable de contribuer à la croissance nationale telle qu'on la mesure conventionnellement en produit national brut (PNB). L'université a été conçue comme un outil de développement de la Norvège du Nord. Plusieurs auteurs de l'ouvrage ont contribué à la mise en place, en collaboration étroite avec les populations locales, d'un nouveau savoir propre à promouvoir le développement, tâche difficile, mais stimulante qui a de plus permis de montrer que travailler dans une université située à la périphérie présente certains avantages. Nous y avons appris que la production du savoir et les moyens de sa production et de sa transmission sont bien « centraux » et non «périphériques». De plus, lorqu'un chercheur est sur le « terrain » – pour employer le terme utilisé par les anthropologues –, et lorsque les étudiants appartiennent aux communautés qu'il étudie dans ses cours et dans ses recherches, la production du savoir est nécessairement fondée sur une interaction immédiate et continue. C'est cette interaction qui permet au chercheur de corriger ses résultats de recherche et à l'enseignant de moduler son enseignement. Dans ce processus d'interaction, les échanges se révèlent plus fructueux que dans un contexte plus « colonial », où les informateurs n'ont habituellement pas accès aux résultats de recherche. L'enseignant est alors plus sensibilisé aux conséquences du processus de production du savoir et plus à même de les comprendre. Il lui devient plus facile d'évaluer l'impact du savoir académique sur le développement régional. Un tel savoir, s'il peut promouvoir le développement, peut aussi reproduire des relations de pouvoir asymétriques.

Dans notre étude des problèmes des minorités, nous avons largement mis à profit notre travail en Afrique, où nous avons pu comparer les tâches de production du savoir et d'acquisition des compétences avec des collègues et des étudiants des pays du Sud. Il convient de noter ici que le contexte pédagogique de l'Université de Tromsø diffère de celui des autres universités norvégiennes. Ceci est dû, dans une large mesure, à l'existence d'un mouvement étudiant très actif et dynamique regroupant des étudiants sami et d'autres de la Norvège du Nord. Ceux-ci ont eu la volonté de porter un regard critique sur la définition, la construction et la transmission du savoir, et de clarifier les étapes implicites ou explicites de notre pratique de la recherche, ce qui a eu un impact sur le processus de transmission du savoir issu de la recherche. Cette expérience a été à l'ori-

gine d'une prise de conscience de certains aspects importants de notre travail professionnel, que nous comptons exploiter et élaborer dans l'avenir. Pour nos collègues des grands centres universitaires, cette expérience souvent contraignante est généralement vue comme un handicap qui nous retarde dans la course internationale à la réussite en termes de production professionnelle. Cependant, notre collaboration avec des collègues du Sud a renforcé notre conviction que cette expérience enrichissante nous a de fait incités à mettre en œuvre de nouveaux modes de production du savoir, dont ce volume témoigne.

Nombreux sont ceux qui ont contribué à ce projet. L'équipe du Centre d'études pour l'environnement et le développement (SEMUT), dirigée par Jens Revold, a pris en charge l'organisation matérielle de la conférence et la recherche de financements. Rachel Djesa en a assuré le secrétariat et la coordination. Ole Mjøs, à l'époque vice-chancelier de l'Université de Tromsø, nous a assuré de son soutien moral et a encouragé le programme Ngaoundéré-Anthropos et le projet de publication de ce volume. L'équipe Anthropos de Ngaoundéré a facilité la communication Nord-Sud. Per Martin Grenlund a assumé des tâches de secrétariat et d'administration. Ce livre n'aurait jamais pu voir le jour sans les efforts d'Elina Almasy. La Maison des sciences de l'homme lui a facilité la tâche en lui permettant d'utiliser son infrastructure.

Différentes institutions ont soutenu ce projet. La conférence a été financée par l'Institut des sciences sociales (ISV) et le SEMUT de l'Université de Tromsø, par le Comité des Universités norvégiennes pour le développement de la recherche et de l'éducation (NUFU) et par le Conseil de recherche norvégien (NFR). Le ministère des Affaires étrangères norvégien a permis de réaliser la phase finale du projet.

Un grand merci à tout ceux qui ont rendu ce livre possible.

Siri GERRARD
Lisbet HOLTEDAHL

Cet ouvrage comporte deux textes d'introduction qui se veulent complémentaires. Le texte anglais est destiné à expliciter le contexte du programme de recherche dans lequel ce livre a vu le jour et à mettre en lumière la spécificité de la situation de la recherche à l'Université de Tromsø et les problèmes auxquelles les chercheurs sont confrontés dans leur travail, tant au Nord (qui est aussi l'Ouest) qu'à l'étranger, au Sud ou bien encore dans la très lointaine Australie. Nous espérons avoir esquissé les principaux thèmes et orientations des textes réunis ici, mais nous n'en avons pas présenté d'analyse détaillée[3].

Ces deux textes d'introduction sont le fruit de longues séances de travail qui ont réuni les quatre codirecteurs de cet ouvrage.

3. On trouvera en fin d'ouvrage la traduction en anglais du texte introductif de Jean Boutrais, des résumés de tous les textes en français et anglais, ainsi que de brèves présentations des auteurs.

Preface

"The Role of Knowledge in Regional Development" was the theme of an international conference held at the University of Tromsø, Norway, September 19-21 1993, which brought together participants from Cameroon and Mali, France, Denmark and Norway. The conference was convened in the framework of the Ngaoundéré Anthropos programme, a collaborative enterprise linking the universities of Ngaoundere (Cameroon) and Tromsø (Norway)[1]. This programme was initiated jointly in 1991 by Mohammadou Eldridge (former director of the Human Sciences Institute in Garoua, Cameroon) and Lisbet Holtedahl (professor at the Institute of Social Anthropology, University of Tromsø).

Among the papers in this volume you will find a narrative of the life of the Mbororo by Ndoudi Oumarou, who died in a car accident some months after the conference. He was a researcher, a poet and storyteller. Through his collaboration with Father Henri Bocquené, he learned to transcribe and write in Fulfulde. Although he had no formal education, he soon became a valued researcher in the Anthropos programme. This book is dedicated to him.

Rauni Magga Lukkari, a well-known poet and writer, has contributed a poem in Sami, which we give in the original as well as in English translation. In all her work, in prose and verse, she gives lucid expression to the experience of the Sami people, and Sami women in particular, in the Scandinavian countries.

The other chapters, with the exception of two, are revised versions of the original conference papers. The conference constituted an important step in a continuous effort to foster collaboration between peripherally situated universities in the North and South. The aim was, on the one hand, to produce knowledge which would be intelligible in the local contexts in which it originated[2], and on the other, to enhance research and teaching competence in order to make indigenously based knowledge available to the academic community. The specificity consists in the importance given to the intelligibility of the knowledge produced in the

1. A short description of the Anthropos project can be found in the bulletin *Mega Tchad* 2, 1994, pp. 11-13.

2. M. Hobart (ed.), *An Anthropological Critique of Development*, London, Routledge, 1993.

original local contexts. Our aim has been, through local collaboration, to extend the fields of research and define new parameters so that the production of knowledge and competence may be a genuine exchange and not simply a one-way transmission from North to South.

The interest of Tromsø researchers in North-South collaboration needs to be understood in the light of the history of the University of Tromsø, which was founded in 1968. At that time, North Norway was still regarded as an « underdeveloped » region incapable of contributing to national growth as it is conventionally measured in GNP. The University was planned as a tool for the development of the northern region. Many of the Norwegian contributors to this volume have participated in the process of establishing new knowledge, in close collaboration with the regional population, in order to promote development. This has not been an easy task, but it has been inspiring and has served to demonstrate some of the advantages of working in a peripherally located university. We learned that the knowledge produced and the way of producing and transmitting knowledge in such a situation is "central", not "peripheral". In addition, when a researcher lives in the "field", as anthropologists say, and when the students are members of the communities described and analyzed in his or her lectures and research reports, the development of knowledge will necessarily be based on immediate and continuous feedback. Such feedback constitutes a unique means of correcting the researcher's findings and checking his or her learning process. In this situation, the field worker and university teacher will receive much more direct feedback from the informants than in the more "colonial" context, where informants usually do not have access to the research results. And, in the process, the university teacher's sensitivity to and comprehension of the consequences of knowledge-production is activated in a different way. It becomes easier to correctly assess the impact of academic knowledge on regional development. Such knowledge can promote development, but it can also reproduce asymmetric power relationships.

In our study of minority problems, we have benefited from our experience of working in Africa, where we have had the opportunity to compare the tasks of building not only knowledge but also competence with colleagues and students from countries in the South. It should be mentioned here that the pedagogical situation at the University of Tromsø differs from that of other Norwegian universities. This is due, to a considerable extent, to the existence of a long-standing student movement involving the dynamic participation of both Sami and other North-Norwegians. The students were very interested in looking critically at the way knowledge was defined, constructed and transmitted, and they pointed out the implicit and explicit agenda revealed through our research praxis. This had an impact on the way we transmitted research-based knowledge. The experience has been a source of important insights which we wish to utilize in the further elaboration of our professional work. In

interaction with colleagues from metropolitan centres, this often strenuous experience tends to be viewed as a handicap holding us back in the international race to attain the summits in our professional production. However, collaboration with colleagues in the South has strengthened our conviction that such an experience is an incitement to develop new and exciting modes of knowledge production, and we hope that this volume will testify to this.

Many people have contributed to this project. The staff at the Centre for Environmental and Development Studies (SEMUT), led by Jens Revold, has done an enormous job with the practical aspects of the conference and fund-raising. Rachel Djesa Issa put all her efforts into assisting with the organization of the conference and ensuring continuous communication among the contributors. Ole Mjøs, Vice-Chancellor of the University of Tromsø at the time of the conference, gave us moral support and encouraged our collaborative efforts. He also provided sustenance to the Ngaoundéré Anthropos programme and to this conference volume. The Anthropos staff in Ngaoundere has assured the considerable task of keeping up the North-South communication. Per Martin Grenlund contributed secretarial and administrative assistance. The book project would never have been realized without the efforts of Elina Almasy, and the facilities provided by the Maison des sciences de l'homme in Paris.

Funds were obtained from many sources. The conference was financed by the Institute of Social Sciences (ISV) and the Centre for Environment and Development Studies (SEMUT) of the University of Tromsø, by the Norwegian Universities Joint Committee for Development Research and Education (NUFU), and by the Norwegian Research Council (NFR). The Norwegian Ministry of Foreign Affairs has contributed by providing the funding of the final phase.

Our warmest thanks to all who have made this book possible.

Siri GERRARD
Lisbet HOLTEDAHL

There are two introductions to this volume. They are meant to complement each other. In the English version, the editors wish to explain in more depth the background of the programme of which this volume is a part and to highlight the specificity of the situation of the researchers in Tromsø as well as their preoccupations when they do research at home in the North (which is also the West) and abroad, in the South or far-away Australia. We hope to have presented the major features and orientations of the research reports and essays assembled here, but we have not undertaken a detailed analysis of the texts. However, a synthesis is presented by Jean Boutrais [3].

The introductory texts have been inspired by long discussions in several meetings of the four co-editors.

3. An English translation of his text can be found at the end of the volume together with summaries in French and English of all the contributions and also brief presentations of the authors.

INTRODUCTION

Peripheral regions – pioneering knowledge

Lisbet HOLTEDAHL, Siri GERRARD and Martin Z. NJEUMA

> The continuous production and transcendence of knowledge that characterises the post-industrial world requires a different kind of participation, one which liberates people to play an appropriate role in articulating their own aspirations, creating their own visions of the Good Life, and thus defining their own priorities in a development which does not lead them as latecomers to where others already are, but as pioneers to where they themselves wish to go [1].

In this volume, « knowledge » is a key notion used in our analysis of changing North-South relations. We shall bring this perspective to bear on processes of social change in peripheral regions in North Norway, North Mali and North Cameroon. These three regions have all been faced with resource problems and ethnic conflicts, which have sometimes led to open aggression in Norway and Cameroon, and even to war in Mali. In all three cases, public authorities from outside the regions have been heavily involved in promoting development.

A hegemony of knowledge ?

As researchers working in marginal universities and in marginal areas in the South and the North, our experience has shown us how difficult it is to counteract the reproduction of the hegemony of the western academic elite in the North-South relationship [2]. This hegemony is as detrimental to

1. Fredrik Barth, « Objectives and Modalities in South-North University Cooperation », *Forum for Development Studies*, 1, 1992, pp. 127-133.

2 . Jean Copans, « Intellectuels visibles, intellectuels invisibles », *Politique africaine*, n° 51, 1993, pp. 7-25; Mahmood Mamdani, « The Sun is not Always Dead at Midnight », *Africa Development*, 19 (1), 1994, pp. 171-86.

the South as it is to the North (including the West). The reproduction of western hegemony is assured through long-established practices of production and dissemination of knowledge. The criteria of what counts as knowledge continue to be defined in the academic centres of the West. The dissemination of this knowledge is based on notions of *transfer of knowledge* from the West to the South. The production of knowledge about the South that is undertaken in the North is often implicitly based on those ideas about the South that are related to problems encountered in the North[3]. Furthermore, North and South are notions which need deconstruction.

This has been evident in politics and in planning and development projects in the peripheral areas of both the North and South. However, during the last decade, resistance to transfer models has become evident. As a consequence, the concept of knowledge we use has been broadened to include local knowledge. In this volume we wish first and foremost to rehabilitate local knowledge.

Our interest in systems of indigenous local knowledge stems from the successive failures of national policies and of planning and development projects based on models of transfer of technology and scientific knowledge, both within national frontiers and in a North-South relationship. A critical analysis of these transfer models reveals that they do not provide an opportunity for the beneficiaries to enter into a dialogue and to integrate scientific knowledge into their own systems of knowledge. As a result, the processes that have been set in motion foster dependence on external aid thereby hampering endogenous local development. Faced with such failures, we propose to take local knowledge as our starting point and to highlight its creativity and inventiveness.

There is an apparent antinomy between scientific and local knowledge in the way they are acquired, appreciated, and instrumentalized. Whereas scientific knowledge imposes itself in a universal sense and is uniformly applied, local knowledge is created on the basis of particular experiences and within specific cultural contexts. Therefore local knowledge tends to be recognized only within smaller groups. The antinomy is further reinforced by the short-sighted, negative appraisal of this knowledge by decision-makers. Scientific knowledge is seen as promoting progress in technology and as a vehicle for modernization, while local knowledge is saddled with an image of obsolescence, and amalgamated with ancient customs and all that is associated with the « traditional » elements of society.

This volume and the programme of which it is a part seek to promote scholarly perspectives which may lead to the emergence of equality be-

3. Thierno M. Bah, « Le rôle de l'histoire aux défis de la recherche sociale en Afrique : passé, présent et futur », *Africa Development,* 19 (1), 1994, pp. 17-28 ; Edward Said, *Orientalism,* London: Penguin, 1985.

tween South and North. In addition, the book focuses on the researcher's empathy and engagement with respect to the communities in which she or he is working to build new knowledge.

Given these preoccupations, we asked all the participants to develop a sociology-of-knowledge perspective. They were to focus on the changing ways of allocating different tasks and hence different fields of knowledge to men and women and according to social class or ethnic group. The researchers were asked then to relate these task attributions to the historical development of the administrative policies and the policies of competence-building introduced by regional and national authorities. We wished, in this way, to identify the local strategies utilized to preserve employment and to keep together households and families, as well as the handling of such local initiatives by regional and national administrations.

Comparing North and South

In addition to the pertinence of the above approach, the significance of the studies presented also lies in the comparable nature of the regions. At first glance, Finnmark in Norway, Northern Cameroon and the Niger Bend in Mali do not seem to have many characteristics in common. For we are dealing with countries in the Arctic and the Equatorial zones ; in the tundra and the savannah ; industrialized or predominantly rural ; prosperous due to oil resources or underdeveloped. Furthermore, the regions are separated by thousands of kilometres. However, close examination at the micro-level reveals that the Mbororo and the Sami do have much in common : their histories and certain ecological features as well as a similar affective relationship to their herds, the same intimate knowledge of their environment, similar techniques of transhumance and similar experience of marginalization and of the upheavals caused by the ongoing decline of pastoralism. These regions also have various handicaps in common, namely an unfavourable environment for agriculture, great distance from the capital cities and thus from the centres of decision-making, conflicts of interests between local communities and central administrations, unfair redistribution of resources and unequal access to natural resources. Over the course of their political evolution, all the regions have been victims of foreign colonial domination which introduced cleavages in the population, gave support to new interests and formalized selective advantages and new hierarchies. Their present population structure is made up of composite ethnic groups which are the targets for state interventions. Although these groups are close to primary vegetation, animal and fish resources, the State claims the right to control, to regulate and to

organise these resources, and as a result the conservation policies conceived by bureaucrats at the national level often fail to address local concerns.

Whether in Finnmark, Northern Cameroon or Northern Mali, traditional activities are undergoing far-reaching changes in the context of the world economy. Nowadays, it is true to say that no society can escape the impact of « modernization » in whatever guise, be it the formation of new identities (young and old, gender or ethnic), changes in eco-systems, and so forth. Whatever the region we consider, women are disappearing from the principal activities : cattle-herding in Adamaoua, reindeer-herding and coastal fishery in Finnmark. The absence of women is not a consequence of the types of resources. It is more the result of the specialization of the production process, of new technologies, of modern education, of labour-market features and of political decisions in many fields. The knowledge and skills related to these activities are becoming more and more masculine. This gendered production of knowledge is impoverished and sectorized. Even support policies for traditional activities (among them, academic and applied research) channel the transformation of local knowledge into the area of masculine responsibilities. This has long been expressed in the organisation of research, teaching and staff recruitment at the universities of Ngaoundere and Tromsø. In the study and career plans implemented, there is little trace of female fields of knowledge, for example in fisheries. Women's knowledge has simply not been transformed into scientific knowledge. Instead, it has been transformed into responsibility for the social affairs department in the bureaucracies. The academic institutions do not even try to profit from the innovative potential of the local knowledge systems of ethnic groups.

Finally, in order to understand the different parameters of local systems of knowledge, the processes of resistance, marginalization and empowerment must be observed and analyzed. These are not geographical in character, but are the outcome of contradictions between centre and periphery, between the dominated and the dominator, complementarity and disparity. The same logic can be observed, and is particularly interesting and visible, in the relationship between society and nature : how are natural resources perceived and used, and how are religious and other concepts of the environment developed. Today development aims at increasing production while also preserving its natural potential in the long term. This new approach can be understood in two ways : first, from the ecologists' perspective on development and, second, from the standpoint of a more sociological conception of development. The former gives priority to the management of resources and natural habitat, which means that development is seen essentially as a technical issue. This ecological position inevitably affects the right of access to these resources and the possibility for local populations to use them. The latter interpretation, on the other hand, focuses on the *social* sustainability of measures to protect

the environment. Sustainable development is based on the exigencies of social equity and includes local knowledge of the environment.

In this global debate on societal values, local communities are being accused by ecologists of degrading the environment and of ignoring long-term interests. But on the pretext of protecting nature, certain ecologists prevent the inhabitants from using the resources and, as a consequence, encourage under-exploitation of the resources, which often leads to inequalities and poverty. The rehabilitation of local systems of knowledge will help balance out a one-sided, technology-based environment management policy.

Lastly, the contributions in this volume seek to articulate both complementarity and contradictions between scientific and local knowledge inputs in development.

INTRODUCTION

Pasteurs du Sud, pasteurs du Nord... et les autres

Jean BOUTRAIS

L'intérêt actuel envers les savoirs locaux n'est pas neutre ; il est affiché par au moins deux projets, l'un culturaliste et l'autre développementaliste. Le premier renvoie au postulat d'une résistance culturelle et identitaire face à un processus d'uniformisation supposée des sociétés par l'économie de marché [1]. Cette globalisation détruirait les cultures locales de façon lente mais irréversible. La thèse culturaliste postule que toute diffusion de la modernité s'effectue aux dépens des savoirs locaux. Réciproquement, la préservation des traditions impliquerait une contestation de la modernité en tant que domination par la culture occidentale. Ce rejet identitaire pose donc les rapports entre savoirs locaux et modernité en termes d'exclusion et de destruction. Il fait l'impasse sur des processus d'appropriation de techniques et de représentations, de réinvention et de reconstruction culturelles. En fait, les savoirs locaux ne s'imposent pas comme des données intemporelles ; ce sont des produits historiques, élaborés dans des contextes sociaux spécifiques.

Le point de vue développementaliste utilise le culturel comme objet après l'avoir nié. En effet, une ancienne conception du développement, dominée par le domaine technique, était fondée sur la méthode des transferts ; l'injection d'apports scientifiques et techniques devait permettre d'effacer de simples écarts entre des niveaux de développement. Le schéma de développement était unilinéaire, sans accorder aucune place aux spécificités culturelles des pays du Sud. Le diagnostic des revers d'une idée pourtant généreuse a mis en cause des modalités inadaptées de transfert mais aussi des capacités insuffisantes de la part de bénéficiaires pour en tirer profit et intégrer les apports proposés. Dans cette conception, les innovations restent dépendantes de l'aide extérieure qui est rarement relayée par une greffe puis une dynamique endogène de progrès. Devant ces déboires, il devient préférable de prendre le problème à

1. J.-F. Bayart, « Du culturalisme comme idéologie », *Esprit*, n° 4, 1966, pp. 54-71.

l'envers, c'est-à-dire à partir des savoirs locaux qu'il s'agit, dès lors, de dynamiser pour les rendre producteurs d'innovations. Précisément, dans la perspective précédente, les résistances aux incitations externes de développement s'appuyaient souvent sur des savoirs locaux. Dans la nouvelle conception, le développement se construit, au contraire, par une réhabilitation initiale des savoirs locaux et traditionnels.

Alors que l'option culturaliste pose que la modernité procède par écrasement de la tradition, le nouveau développementalisme fait l'hypothèse que l'enrichissement des savoirs locaux peut générer, à lui seul, du progrès. Cette thèse évacue les phénomènes d'« hybridation »[2] entre des représentations, des organisations locales et des activités nouvelles. En fait, entre la crainte d'une disparition et l'illusion d'une dynamique *sui generis*, les savoirs locaux participent au changement dans leur rencontre avec la modernité.

Les savoirs locaux étaient et restent parfois singulièrement riches dans un domaine, celui des rapports entre les sociétés et la nature : perceptions et usages des ressources naturelles, conceptions empiriques et religieuses de l'environnement se manifestant par un ménagement des ressources. Or, aujourd'hui, le développement vise moins à augmenter des productions qu'à devenir durable, c'est-à-dire à préserver les potentiels naturels de production sur le long terme. Cette nouvelle donne est mise en œuvre de deux façons : par une orientation « écologisante » du développement ou par une conception plus sociale.

La première met l'accent sur la gestion des ressources et des milieux naturels, envisagée essentiellement comme une question technique. Cette option écologique rencontre inévitablement les populations locales, en tant qu'usagers des ressources et dépositaires de droits d'accès à ces ressources ; deux logiques étrangères l'une à l'autre se juxtaposent mais s'ignorent. La seconde interprétation est centrée sur la « soutenabilité » sociale des mesures de protection de l'environnement. Les sociétés locales sont accusées par les « écologisants » de dégrader l'environnement et de ne pas prendre conscience de leurs intérêts à long terme. Mais, sous prétexte de sauvegarder la nature, les écologisants empêchent des habitants de disposer de ressources, ils introduisent des inégalités et risquent de créer de la pauvreté. Au contraire, le développement soutenable s'appuie sur des exigences d'équité sociale et une prise en compte des savoirs locaux de la nature. La réhabilitation de ces savoirs contredit une gestion uniquement technicienne des milieux naturels. Désormais, la question des savoirs locaux devient centrale dans les débats sur le développement. L'ouvrage se situe dans cette perspective, à propos de sociétés qui entretiennent des rapports étroits avec leurs environnements naturels.

*
* *

2. *Idem.*

Finnmark norvégien, Nord-Cameroun et Boucle du Niger au Mali, soit de l'Arctique à la zone tropicale, des espaces et des sociétés que rien ne semblait réunir pour une réflexion commune... Oppositions entre la toundra arctique et les savanes tropicales, les civilisations européennes et africaines, des sociétés industrielles et rurales, une prospérité pétrolière et des sous-développements : tout différencie ces contrées éloignées par des milliers de kilomètres. Et pourtant, notre collègue Lisbet Holtedahl a osé relever le défi en organisant un colloque commun à Tromsø. Quelle gageure ! Mais voilà, son initiative a donné l'occasion au regretté Ndoudi Oumarou, vrai broussard mbororo, de découvrir d'autres pasteurs, les Sami communément appelés Lapons en français. Même attachement au bétail, même connaissance intime de l'environnement, mêmes techniques de transhumance mais aussi même marginalisation et dépastoralisation en cours.

Au-delà de la rencontre entre pasteurs, des points communs sont apparus entre ces régions arctiques et tropicales : rudesse des environnements peu favorables à l'agriculture, éloignement par rapport aux capitales donc aux centres de décisions, contradictions entre les populations et les administrations, irrégularités et inégalités dans l'accès aux ressources naturelles. A la limite, leurs histoires politiques présentent également des convergences, avec des périodes de domination coloniale institutionnalisée ou subreptice qui ont imposé des clivages dans les populations, favorisé des intérêts, officialisé des avantages. Les populations locales, composites dans leurs identités ethniques, sont aujourd'hui sollicitées par de multiples interventions étatiques. Elles entretiennent des rapports étroits avec des ressources « naturelles » : végétation, animaux terrestres, poissons. Précisément, les encadrements étatiques prétendent organiser, réguler, contrôler les usages de ces ressources. En fait, les politiques de conservation de la nature sont conçues aux échelles nationales, à partir des capitales et elles répondent mal aux intérêts locaux.

Du Finnmark au Nord-Cameroun, dans le cadre de la même économie mondiale, les activités traditionnelles se trouvent en pleine mutation. D'un côté comme de l'autre, les femmes deviennent absentes de ces activités : élevage bovin en Adamaoua, élevage des rennes et pêche côtière au Finnmark. La même « fuite » ou démission féminine n'est pas la conséquence d'une raréfaction des ressources mais celle d'une spécialisation des producteurs. En même temps, les savoirs liés à ces activités se réduisent aux hommes. La production du savoir s'appauvrit et se sectorialise. Même les politiques de soutien aux activités traditionnelles véhiculent une transformation des savoirs locaux. Elles ancrent ces activités dans les domaines masculins.

Un constat comparable de perte de savoirs pourrait être formulé à partir de références ethniques ou spatiales. Finalement, examiner les destinées divergentes des savoirs locaux renvoie à l'histoire du développe-

ment. Les processus de résistance, de marginalisation ou de valorisation ne sont pas attachés à des cadres géographiques spécifiques mais relèvent de logiques d'oppositions centre-périphérie, dominants-dominés, complémentarités-ruptures. L'ouvrage issu du colloque de Tromsø expose ces logiques dans un va-et-vient répété entre des régions de l'Extrême-Nord européen et d'autres du Sud, au cœur du continent africain.

Les femmes

L'intérêt récent pour les savoirs locaux peut comporter un aspect conservateur peu avoué : le maintien à tout prix de façons traditionnelles de vivre, chargées *a priori* d'une valeur absolue qu'il s'agirait de préserver contre la modernité. Cette survalorisation du traditionnel émane davantage de cercles intellectuels et de groupes de pression occidentaux que des sociétés locales elles-mêmes, qu'il s'agisse par exemple de pasteurs du Nord ou du Sud. C'est dans une remise en cause du caractère souvent passéiste des études sur les savoirs locaux que s'inscrit d'abord cet ouvrage, à propos d'acteurs sociaux souvent marginalisés : les femmes. Ne sont-elles pas considérées comme mineures par des minorités elles-mêmes ?

Les deux textes de Lisbet Holtedahl et Djingui Mahmoudou illustrent des incertitudes féminines (et familiales) qui accompagnent le passage actuel d'une tradition islamique bien établie à une certaine forme de modernité. Même en milieu citadin, plus scolarisé que la moyenne en Afrique, ce passage ne s'opère pas en termes d'abandon versus acquisition mais plutôt d'apports de nouvelles références qui s'ajoutent aux anciennes, sans les effacer complètement. L'accès des femmes citadines à la connaissance par le biais de l'école occidentale n'est pas débarrassé, même en milieu musulman, d'attributs magiques qu'on croyait propres aux savoirs populaires des sociétés animistes. L'instruction occidentale se trouve réinterprétée en termes de pouvoirs magiques qui fonctionnent dans le champ social. L'acquisition de nouvelles compétences par les femmes scolarisées se traduit en de nouveaux choix de comportement : refus du mariage traditionnel, aspiration à une autonomie économique de l'épouse. Leur entourage interprète ces choix comme des anomalies. Pourtant, les références anciennes perdent de leur pertinence dans la société des Foulbé de Ngaoundéré, les filles non scolarisées ayant des difficultés à trouver un mari. L'insertion matrimoniale de la femme n'entérine plus un savoir traditionnel modelé par l'islam. Ces femmes vivent toute l'incertitude d'une transition culturelle.

Moment fort de la vie sociale, le mariage sert de révélateur de facteurs complexes et parfois contradictoires qui influencent la situation des femmes citadines de Ngaoundéré. Djingui Mahmoudou décèle ainsi un dosage subtil d'innovations et de traditions dans la vie conjugale des jeunes Foulbé de cette ville. Sensibles aux influences occidentales, les jeunes ménages ne respectent plus à la lettre les codes anciens de relations entre mari et épouse. Cela ne veut pas dire pour autant qu'ils rejettent toutes les façons qu'avaient leurs parents de penser ces relations. En apparence, l'abandon de l'habitation traditionnelle pour la villa moderne symbolise une profonde transformation des relations entre homme et femme. En fait, les idées dominantes sur le mariage ont peu changé et la vie conjugale dans la villa soulève beaucoup de gênes, de la part du mari comme de l'épouse. Des ménages tentent d'utiliser l'espace de la villa de façon traditionnelle mais ils adoptent, en même temps, des pratiques nouvelles. Dans leur vie quotidienne et dans leurs idées, les jeunes Foulbé combinent modernité et tradition, selon une cote mal taillée et fluctuante. Les relations conjugales ne se réfèrent plus aux modèles anciens sans être assimilables, pour autant, aux façons de faire occidentales. Ce faisant, ces jeunes citadins sont peut-être en train d'inventer une nouvelle place de la femme dans la société peule du Nord-Cameroun. Reste à savoir si ces nouveaux modèles de relations entre mari et épouse(s) se diffuseront en milieu rural ou s'ils resteront une originalité des citadins. En milieu islamique africain, les ruraux ne sont pas soumis à d'aussi grandes tensions culturelles qu'en ville.

La situation des femmes de pêcheurs au nord de la Norvège, restituée par Siri Gerrard, ne comporte pas de points communs évidents avec celles de femmes peules du Nord-Cameroun, tant les contextes socio-économiques et culturels diffèrent. Pourtant, les femmes de pasteurs et celles de pêcheurs partagent des formes de vie liées de façon étroite à des activités masculines proches de la nature et soumises à beaucoup d'incertitudes. Écartées des activités masculines, les femmes sont tout de même engagées dans la valorisation des produits, à un niveau industriel dans un cas, individuel et artisanal dans l'autre. Dès lors, elles détiennent des savoirs spécifiques. L'insistance de Siri Gerrard sur l'originalité des savoirs des femmes de pêcheurs, dans le cadre d'une véritable culture halieutique, trouverait sans doute des analogies dans le monde du pastoralisme. En cas de crise dans l'activité masculine, le rôle de ces femmes devient primordial pour la survie des communautés locales. Siri Gerrard partage le sursaut des femmes de pêcheurs norvégiens mobilisées pour sauvegarder une activité et une culture en péril. Le lecteur africaniste pense alors aux femmes de pasteurs éprouvés par les sécheresses du Sahel. Certaines ont également inventé des stratégies pour reconstituer des troupeaux anéantis. Naturellement, ce rôle est resté inconnu du grand public. Si les femmes de pêcheurs norvégiens apprennent à s'exprimer

dans les médias, les moyens d'information moderne en Afrique s'ouvrent rarement aux femmes qui vivent en brousse.

Une autre similitude entre les savoirs des femmes de pêcheurs au nord de l'Europe et ceux des femmes de pasteurs au centre de l'Afrique tient au peu de cas qu'en font les responsables économiques et politiques. Le rôle de ces femmes, autour d'activités tenues comme uniquement masculines, ne devient évident qu'au moment même où il risque de disparaître, par exemple par suite de l'exode rural. Les décideurs se rendent compte alors que l'avenir d'une activité devient compromis lorsque la société qui lui est liée s'effrite. En plus d'une ignorance, Siri Gerrard invoque une incompréhension totale des agents étatiques de ce secteur à l'égard des savoirs des femmes de pêcheurs. Le clivage existe tout au long du processus des prises de décisions, jusqu'au niveau gouvernemental. Seules, des données biologiques et économiques sont prises en compte, aux dépens des réalités sociales et de valeurs culturelles. Les remarques de Siri Gerrard sur le recrutement et la formation des fonctionnaires du ministère des Pêches en Norvège pourraient faire l'objet de comparaisons avec des ministères de l'élevage en pays africains. On y retrouverait un manque commun d'enracinement dans une culture (halieutique ou pastorale), tout comme l'absence de connaissance intime d'activités fortement humanisées et chargées de sens.

Toutefois, une différence fondamentale apparaît entre les femmes de pêcheurs norvégiens et celles de pasteurs, par exemple camerounais. Elle tient aux capacités de mobilisation et d'organisation des premières pour défendre les intérêts de leur communauté, lorsqu'ils se trouvent gravement menacés. Au contraire, les secondes acceptent apparemment leur sort ou réagissent seulement à titre individuel. Sans doute est-ce une question d'éducation et de contexte culturel ambiant, la Norvège étant l'un des pays européens les plus avancés sur les questions d'équité sociale. En Afrique francophone, les pasteurs commencent à peine à s'organiser en associations. Même si ces groupements évoluent vers des formes syndicales, les femmes d'éleveurs y seront encore longtemps absentes.

Alors que les femmes de pêcheurs européens tiennent parfois un rôle de médiatrices entre les communautés locales côtières et le monde extérieur, notamment en période de crise, les femmes des pasteurs africains restent oubliées des agents techniques d'élevage comme des responsables administratifs. Et pourtant, le pastoralisme n'est pas seulement une activité requérant des compétences techniques mais également une forme de vie. L'acceptation féminine de cette vie contraignante joue un rôle décisif pour la survie du pastoralisme.

Repris par Ndoudi Oumarou et Jean Boutrais, le thème de la place sensible des femmes dans la société peule du Nord-Cameroun est abordé par Saibou Nassourou par le biais d'une institution ancienne et originale, le *hiirde*. Dans le contexte d'une société n'accordant qu'un rôle mineur à la

femme, le *hiirde* permettait la promotion de quelques femmes exceptionnelles. Le temps de ces réunions, l'inégalité entre les sexes se trouvait momentanément inversée, et les femmes, habituellement cantonnées dans la sphère domestique, accédaient à une vie publique qui pouvait les promouvoir jusqu'à la célébrité. Les portraits hauts en couleurs de « femmes de hiirde » décrivent de fortes personnalités, aux comportements presque masculins. Cette institution jouait un rôle compensateur dans une société dominée par les hommes. Sa disparition est interprétée par l'auteur comme une perte de liberté féminine et un appauvrissement culturel.

Le hiirde semble subsister au Nord-Cameroun sous des formes simplifiées et marchandisées que l'on appelle les « paris-ventes » dans le français de la région. De la même façon que dans le hiirde ancien, des hommes entrent en compétition – cette fois, par le biais de l'argent – pour gagner les faveurs d'une femme ; les rôles habituels de l'homme et de la femme s'y trouvent encore symboliquement inversés. Mais ces séances de défoulement collectif ne scandent plus les activités pastorales comme autrefois ; elles se restreignent à la période de la vente du coton.

La réduction des hiirde peut être interprétée comme une sorte d'étouffement de la liberté féminine que ménageait l'ancienne société peule du Nord-Cameroun. D'un autre côté, les Foulbé ont évolué vers une société plus agricole et plus gagne-petit. Autrefois, des éleveurs accumulaient du bétail sans que des possibilités d'investissements extérieurs leur soient particulièrement attractives. D'une façon, les femmes célèbres de hiirde détournaient des surplus de revenus pastoraux. Aujourd'hui, seuls quelques revenus issus de la culture cotonnière sont encore distribués à des femmes, mais ces détournements du secteur productif deviennent plus rares. La logique du développement agricole exige de disposer de plus en plus de ressources monétaires. Elle impose une remise en cause des redistributions sociales de la richesse au profit des femmes. Le processus cumulatif impliqué par le développement entre en contradiction avec les formes culturelles anciennes de promotion féminine.

Marginalisations

La seconde partie de l'ouvrage poursuit le va-et-vient entre des régions de savanes africaines et d'autres du domaine arctique en Scandinavie sous le thème des marginalisations. En effet, le processus revêt des facettes multiples : technique, économique, culturelle, politique. Les marginalisations peuvent atteindre des groupes sociaux, des régions, des peuples. Elles s'inscrivent dans un rapport de domination de périphéries par un centre : des savoirs, des activités, des spécialités ne sont pas reconnus mais

méprisés et tenus en suspicion. A travers des savoirs, le discrédit affecte des activités déconsidérées, voire mises en accusation en fonction de critères économiques et/ou écologiques.

Le pastoralisme, qu'il soit pratiqué dans les pays du Nord ou du Sud, offre un exemple édifiant de marginalisation globale. Périodiquement, des tables rondes ou des colloques attirent l'attention sur la crise actuelle des pastoralismes dans le monde[3]. Partout, les contraintes économiques et les idéologies politiques marginalisent les sociétés pastorales de façon irrémédiable. Pourtant, les pasteurs sont les mieux à même d'assurer une gestion raisonnable de vastes espaces. De plus, ils sont porteurs de valeurs et d'une diversité des systèmes de production dont les sociétés industrielles redécouvrent la pertinence.

L'ouvrage aborde la crise du pastoralisme en portant des regards croisés sur deux sociétés pastorales : les Mbororo du Cameroun et les Sami de Norvège. La contribution de Jean Boutrais et le témoignage de Ndoudi Oumarou s'éclairent mutuellement, bien que les groupes mbororo concernés ne soient pas les mêmes et que le premier diagnostic concerne surtout des aspects techniques tandis que Ndoudi s'interroge sur l'avenir sociopolitique de son peuple.

Gens du bétail, les Mbororo maîtrisent de façon ancestrale des compétences techniques dans l'élevage. La complémentarité des rôles et des savoirs dévolus à l'homme et à la femme constitue un « système de savoirs pastoraux » cohérent. Se démarquant d'un éloge passéiste des savoirs traditionnels, Ndoudi souhaite pourtant une scolarisation des enfants mbororo mais dans le cadre d'une école adaptée à la vie nomade et orientée vers l'élevage.

Gens de la brousse, les Mbororo ne refusent pas pour autant toute forme de modernité : si l'élevage de type industriel des grands ranchs leur est étranger, ils sont demandeurs de produits vétérinaires. Ces pasteurs sélectionnent donc des éléments de modernité qui peuvent consolider leur activité et en rejettent d'autres, par exemple l'école moderne telle qu'elle fonctionne actuellement. C'est un comportement classique des sociétés paysannes qui effectuent un tri parmi des propositions de développement. Cependant, Ndoudi souhaite un engagement plus net des Mbororo dans une modernité qu'il conçoit comme la convergence de la sédentarisation avec l'islamisation, la scolarisation et l'activité agricole. D'un autre côté, il regrette une perte de solidarité ethnique et l'attitude de rejet de leur origine par de nouvelles élites issues des Mbororo. Mais l'entrée radicale

3. Parmi les manifestations scientifiques qui se sont tenues récemment en France sur ce thème, citons le colloque de Rambouillet dont les actes n'ont fait l'objet que d'une diffusion restreinte (J. Boutrais, « Relations homme-animal dans les sociétés pastorales d'hier et d'aujourd'hui ; Colloque de Rambouillet, 25-26 septembre 1992 », *Natures, sciences, sociétés*, vol. 1, n° 2, 1993, pp. 172-173.

des Mbororo dans la modernité ne signifie-t-elle pas la fin de leur spécificité ? En effet, toutes les composantes de la modernité prônées par Ndoudi sont plus ou moins porteuses de contradictions avec la spécialisation pastorale.

La conciliation du pastoralisme avec la modernité est une question commune à la plupart des sociétés pastorales. L'évolution actuelle des Sami de Norvège peut-elle apporter des éléments de réponse aux interrogations sur l'avenir des Mbororo du Cameroun ? Ivar Bjørklund y répond, à propos des changements récents imposés aux systèmes pastoraux des Sami. Ces pasteurs avaient mis au point des techniques qui répondaient à des impératifs de flexibilité et de contrôle des rapports entre cheptel, pâturages et main-d'œuvre. Une institution de gardiennage en commun d'ensembles variables de troupeaux et des mécanismes d'adaptation du cheptel aux pâturages permettaient de gérer ces rapports. Or, la politique de développement de cet élevage est fondée sur le principe de son intégration à l'économie nationale. Elle se manifeste par une série de directives : subventions à l'abattage de certains animaux, institution d'un permis d'accès à la profession d'éleveur, contrôle des effectifs de cheptel par unité administrative. D'après l'auteur, les conséquences de ces mesures sont graves en termes de composition déséquilibrée des troupeaux, de perte de contrôle des pâturages et d'abandon des compétences comme critère d'accès à l'élevage.

Les contentieux entre les États et les pasteurs se révèlent similaires dans les pays du Nord et ceux du Sud : accusations de désastre écologique, volonté de rationaliser les systèmes de production et de les intégrer dans les économies nationales. Si les interventions des États dans les pays du Sud se limitent au contrôle fiscal et à la sédentarisation, les moyens d'action au Nord sont plus variés et plus efficaces. Tout un appareil administratif étend son emprise sur les pasteurs et prétend organiser leurs rapports avec les ressources naturelles. Par la négation des compétences des acteurs locaux (poussée jusqu'à l'exclusion des femmes), d'autres systèmes d'élevage sont mis en place, selon des méthodes bureaucratiques. Ces nouveaux élevages fonctionnent de façon plus rigide et font peser une menace encore plus grande sur l'environnement. Les Sami de Norvège se trouvent ainsi dépossédés de leurs savoirs et perdent toute autonomie de prise de décision. L'évolution de ces pasteurs préfigure un scénario qui s'imposerait probablement aux Mbororo si les États du Sud en avaient les moyens.

Ndoudi Oumarou se plaint que les Mbororo restent les oubliés des aides au développement parce qu'ils vivent en brousse, en étant exploités et dominés à tous les niveaux. Cette situation est assez largement partagée par les Sami du monde arctique : éclatement d'un peuple entre plusieurs pays, ignorance des autres communautés, méconnaissance d'une culture commune, acceptation d'une situation d'infériorité, autodiscrédit et senti-

ment de honte... A partir de ce contexte de non-reconnaissance d'un peuple, Harald Eidheim restitue le processus récent de prise de conscience collective des Sami en Norvège à travers la naissance d'un mouvement ethnopolitique. Une élite politique a revendiqué et obtenu gain de cause sur des questions scolaires et culturelles. Certes, des questions de contrôle foncier des terres et des eaux qui relèvent depuis longtemps des Sami restent l'objet de controverses, mais les revendications ne sont plus seulement le fait d'une élite, elles mobilisent l'ensemble de la population. L'activisme de la minorité ne se dresse plus seulement dans un face-à-face contre l'État, il s'inscrit dans un mouvement international des « peuples indigènes » pour obtenir leur reconnaissance.

Cependant, le mouvement identitaire des Sami de Norvège a pu prendre de l'ampleur grâce à l'idéologie humaniste et libérale de l'État. Au contraire, l'héritage centralisateur de beaucoup d'États africains n'a pas facilité la prise de conscience de minorités, cette aspiration étant soupçonnée de tribalisme ou de régionalisme. Il n'est pas certain que les politiques de décentralisation administrative, mises en œuvre actuellement par quelques États, réservent une meilleure place aux Peuls pasteurs qui resteront des minorités régionales. Quant aux associations pastorales créées dans les années 90 au Cameroun, par exemple Mboscuda, elles restent fragiles et orientées vers des objectifs professionnels plutôt qu'identitaires.

Trond Thuen nuance la réussite de l'émancipation politique des Sami de Norvège. Il démontre que, même reconnue par un État, une minorité ethnique se trouve confrontée à des difficultés lorsqu'il s'agit de définir des intérêts communs et de négocier des rapports avec l'État encore tuteur. Les revendications d'une minorité s'appuient sur des spécificités (l'élevage du renne pour les Sami, celui des zébus pour les Mbororo), alors qu'elles ne sont pas partagées par tous ses membres. Dès lors, la construction de l'identité minoritaire aliène une partie de sa population et génère de nouvelles exclusions. L'État fragmente les responsabilités qu'il délègue aux autorités locales. Tant que ces domaines représentent de faibles enjeux économiques, ils ne suscitent pas de conflit mais il n'en est plus ainsi lorsque des intérêts importants sont en cause. Enfin, tout État tend à minimiser les spécificités des minorités, en les réduisant à des savoirs et à des activités traditionnelles. L'idolâtrie du savoir local risque d'enfermer les minorités dans le folklore, à l'intention du tourisme.

Ces mises en garde dévoilent comment un État, même libéral, peut détourner les revendications des minorités liées à des savoirs spécifiques. La manipulation est encore plus tentante de la part d'États centralisateurs et autoritaires. Des responsables ignorent ou condamnent le pastoralisme des Mbororo mais, en même temps, ils encouragent l'exhibitionnisme de leurs aspects pittoresques. Or, comme les autres populations, les minorités évoluent et juxtaposent des activités modernes et traditionnelles. En

contestant la survalorisation du savoir local-traditionnel des Sami, Trond Thuen rejoint Ndoudi Oumarou qui accuse des responsables de freiner l'ouverture des Mbororo à la modernité pour mieux maintenir des rapports d'exploitation. Aussi bien pour les Sami que pour les Mbororo, on peut se demander si l'association de l'identité minoritaire à un savoir traditionnel et à une activité spécifique, le pastoralisme, n'est pas un piège.

Dans le débat entre savoir traditionnel et modernité, il était habituel de n'accorder guère de crédit au premier, en particulier pour les besoins d'un développement par transferts. La non-reconnaissance d'un savoir local entraîne pour ses détenteurs des difficultés d'accéder au pouvoir moderne. Dans les sociétés traditionnelles, en particulier islamiques d'Afrique, les relations entre savoirs et pouvoirs se conjuguent de diverses façons. Des savoirs entérinent des situations sociales élevées, ils donnent accès à des pouvoirs et réciproquement. Alors qu'en principe l'acquisition des connaissances scientifiques intervient indépendamment du contexte social, l'accumulation de savoirs locaux lui est intimement liée. Des savoirs religieux, thérapeutiques et botaniques se trouvent ainsi réservés à des initiés. Dès lors, la frange devient perméable entre savoirs et secrets, parfois auréolés de pouvoirs magiques. En fait, cette distinction entre science et savoirs reste superficielle et risque d'être aisément remise en cause. Lisbet Holtedahl a déjà montré qu'autour des femmes instruites de Ngaoundéré se déploient diverses stratégies matrimoniales et sociales.

Dans le beau portrait qu'ils dressent d'un grand lettré musulman de la même ville, Lisbet Holtedahl et Djingui Mohamadou comparent la science occidentale et le savoir religieux (islamique). Au-delà de divergences évidentes, il est étonnant de relever certaines similitudes : une même disposition intellectuelle à toujours apprendre pour parfaire ses connaissances, un même goût de la lecture et un respect commun des livres. Une sorte de convergence s'établit entre les détenteurs de savoir islamique et les savants face aux gens du pouvoir, à l'appareil administratif. De plus, les « gens du savoir » constituent une élite intellectuelle séparée et qui se considère comme supérieure aux gens du commun. Alaji Ibrahim se livre à un éloge inconditionnel du savoir et des savants qui ne serait pas renié par des intellectuels occidentaux : le savoir rapproche les hommes, abolit les barrières ethniques et génère un savoir-vivre. Naturellement, les auteurs révèlent que derrière ce discours se cache, même si elle est niée, une stratégie d'accès à une situation de notable.

Le portrait de ce grand lettré musulman de Ngaoundéré est une biographie mais, en même temps, une étude des dynamiques sociales dans une population citadine largement musulmane. Le lettré est présenté dans le contexte religieux de Ngaoundéré où l'islam imprègne toute la vie quotidienne. Pourtant, Alaji Ibrahim apparaît assez isolé intellectuellement de la population qui l'environne. Un jeu subtil entre hiérarchie de savoirs et distance-reconnaissance populaire fonde sa situation sociale privilé-

giée. Cependant, en élargissant leur enquête, les auteurs découvrent la fragilité de la position d'Alaji Ibrahim. Un nouveau savoir islamique se revendique comme plus orthodoxe et conteste la compétence des anciens lettrés. Cette contestation porte officiellement sur des questions de compétences islamiques mais, derrière des débats qui peuvent paraître mesquins, se déroule une lutte acharnée d'influence et de reconnaissance, avec comme enjeu la maîtrise d'un « marché religieux ». Derrière les querelles intellectuelles se profilent des conflits entre groupes sociaux et des compétitions de pouvoirs. Le savoir religieux est manipulé et sert des dynamiques sociales.

Au Nord-Cameroun, l'islam n'est pas seulement une religion mais un mode d'organisation sociale, coiffé par un système politique. Au contraire, les missions chrétiennes dans la région se sont peu impliquées, pendant longtemps, dans les rapports sociaux ou les activités de production. Aujourd'hui, cette focalisation dans le domaine religieux n'est plus exclusive : des missions catholiques s'investissent dans la modernisation agricole et Kåre Lode présente les liens entre l'évangélisation protestante et des transformations socioculturelles par le biais de l'enseignement. D'une façon, la conversion au protestantisme implique une libération de chaque personne par sa scolarisation. Cette revendication de liberté humaine a visé successivement une série de groupes défavorisés : les esclaves des Foulbé à l'époque coloniale, les femmes, de petites populations encore dominées à une époque récente. Au-delà de ces efforts d'émancipation, l'action protestante est originale par une alphabétisation dans les langues maternelles.

Cet objectif, très tôt poursuivi, n'était pourtant pas exempt d'ambiguïtés ni de résistances. D'une part, l'apprentissage de la lecture et de l'écriture dans la langue maternelle relevait d'abord d'une intention missionnaire : faire en sorte que les nouveaux protestants entreprennent par eux-mêmes l'étude de la Bible. La mission a appliqué cette logique jusqu'à décréter la scolarisation des enfants obligatoire pour les parents protestants. C'était leur faire acquérir un nouveau savoir dans un but religieux, à la limite pour soi-même. Au contraire, des gens ont voulu maîtriser la langue coloniale puis la langue officielle pour occuper des postes administratifs. C'était accéder à un savoir dans le but de participer au pouvoir moderne. La mission protestante a dû tenir compte de ces souhaits plus utilitaires, de façon à ne pas perdre le « marché de l'école », dans un contexte de concurrence.

D'autre part, la logique de la scolarisation dans la langue maternelle a entraîné les missionnaires protestants à s'investir en de multiples petites langues, en tenant compte de la grande fragmentation linguistique de la région. Ce faisant, n'est-ce pas encourir un risque d'enfermer sur eux-mêmes de petits groupes humains et de les couper de la modernité ? Une société peut-elle s'ouvrir à la modernité si elle est constituée d'un agrégat

de multiples collectivités jalouses de leurs cultures, sans partager un support linguistique commun ?

A ces interrogations camerounaises, il manque peut-être un repère du côté des Sami de Norvège. Christianisés de force (par l'éradication de croyances chamaniques), les Sami furent d'abord scolarisés dans les langues nationales, à telle enseigne que ceux de Norvège n'écrivaient encore qu'en norvégien dans les années 50. Ils partageaient le statut des minorités complètement marginalisées. Depuis lors, les autorités norvégiennes ont abandonné la politique d'intégration des Sami, en reconnaissant leur culture et leur langue qui est enseignée. Mais l'octroi d'une autonomie culturelle n'est-elle pas une façon de circonvenir des revendications plus cruciales sur des ressources naturelles ?

Lorsque des minorités se trouvent partie prenante à des enjeux économiques de grande ampleur, comment peuvent-elles faire valoir leurs intérêts auprès d'États ou d'entreprises puissantes ? Les anthropologues jouent un rôle essentiel comme médiateurs de savoirs locaux entre les sociétés qu'ils étudient et des autorités universitaires ou politiques. Or, Terje Brantenberg rappelle que les anthropologues peuvent occuper des « marchés » fort différents face à des minorités assez comparables. En Australie, des anthropologues de terrain travaillent au service d'organisations aborigènes, en constituant des savoirs locaux comme références légalement crédibles. Ces anthropologues sont chargés de constituer en corpus écrits des informations orales précieuses mais ils ne peuvent pas les diffuser publiquement ni participer à des débats académiques. Au contraire, en Norvège, des anthropologues se comportent en tant qu'avocats des Sami mais à partir d'institutions universitaires et sans investigations approfondies de terrain. Ils investissent le champ politique sans avoir conduit des recherches sur les cultures matérielles de la minorité concernée. Ils ont créé eux-mêmes un « marché » qui ne répond pas à une demande précise.

La réhabilitation actuelle des savoirs locaux s'inscrit dans une histoire des sciences sociales. Le même auteur signale que les savoirs se sont substitués aux cultures dans les programmes de recherches. La notion de savoirs locaux participe aux nouvelles problématiques des sciences sociales sur l'ethnicité et les relations ethniques, alors que la culture des sociétés est reléguée dans les musées ethnographiques ou les manifestations folkloriques. Pourtant, les éléments culturels enrichissent les savoirs de leurs combinaisons diverses. Sans composante culturelle, les minorités ethniques n'ont guère de chance d'accéder à une reconnaissance officielle. Le savoir culturel, avec ses expressions matérielles, devrait donc constituer un élément important dans les revendications politiques des minorités. Cela ne veut pas dire que la culture soit enfermée dans les seules traditions, elle englobe également des ouvertures à la modernité. C'est par le biais du sens accordé à la référence culturelle que l'opposition entre savoirs locaux-traditionnels et connaissances scientifiques-modernes peut être dépassée.

Héritages

La troisième partie situe les savoirs dans une perspective historique et évolutive. En effet, il ne s'agit pas de les poser comme des acquis figés. Comme les autres connaissances, les savoirs locaux se construisent et se transforment. Les changements les plus évidents interviennent au cours des périodes de bouleversements politiques. Les débuts de la période coloniale en Afrique ont cristallisé des ruptures et des affrontements de savoirs. Des colonisateurs ont élaboré des entités correspondant assez peu aux réalités locales. Ils ont interprété ou inventé des organisations pour servir un objectif de conquête et de domination. C'est le cas de la distinction posée entre pasteurs nomades et cultivateurs sédentaires. Voici une opposition simple qui semble représenter un clivage majeur dans toute l'Afrique rurale soudano-sahélienne. Fondée sur une spécialisation élémentaire et apparemment évidente d'activités et de savoirs, elle semble une donnée permanente, un état de fait qui secrète de tout temps des rapports conflictuels.

Pourtant, à propos de la région de la Boucle du Niger au Mali, André Marty démontre que la division entre cultivateurs sédentaires et pasteurs nomades est un héritage historique récent, issu du début de la période coloniale. A des logiques anciennes d'alliances entre populations et de complémentarités économiques, les colonisateurs ont substitué des cloisonnements entre groupes humains. Loin d'être « naturelle », la division entre pasteurs et cultivateurs a été voulue et construite par un pouvoir étranger qui a privilégié les seconds et les a dressés contre les pasteurs. Ensuite, cette opposition a fini par être intériorisée par les populations locales dans une logique conflictuelle.

La chronique d'une lignée de Touaregs du Gourma malien, racontée par son représentant et enregistrée par Ibrahim ag Yusuf, illustre le propos d'André Marty. Au-delà de multiples péripéties faites d'incidents, de compétitions foncières et de cessions de terres émerge une alliance forte entre des éleveurs et des cultivateurs des rives du Niger autour de rizières, les troupeaux se déplaçant en allers et retours saisonniers de façon perpendiculaire à la vallée du fleuve, en interaction avec les champs. Ensuite, la logique française de découpage territorial s'est surimposée de façon artificielle à ces anciennes alliances. Des rattachements différents n'ont pas seulement entraîné des conséquences administratives, ils ont contenu en germe des contestations foncières. Le narrateur a tenté de maintenir des liens et de réconcilier des populations autrefois alliées mais avec peu de succès. La dureté de la sécheresse n'a pas favorisé les solidarités, chaque groupe tentant de survivre par lui-même. On a l'impression que la désunion est devenue irrémédiable.

L'organisation de l'espace est porteuse de significations sociales et politiques. Au Gourma malien, André Marty met en cause un zonage

parallèle au fleuve, substitué à des axes méridiens anciens. A Ngaoundéré, Ketil Fred Hansen découvre une structure plutôt circulaire de l'espace foulbé. Son analyse procède de façon centrifuge, de la vieille ville au palais du *lamido* puis à l'entrée de ce palais, lieu symbolique du pouvoir. A chaque niveau spatial s'opposent un « dedans » et un « dehors » qui mettent en œuvre des stratégies d'intégration-appropriation versus exclusion-exil. Ce schéma d'analyse spatiale pourrait être étendu à l'ensemble de chaque lamidat. Le territoire comportait d'abord les abords de la capitale (*Baawo gasol* : derrière les fortifications), zone relativement protégée et occupée par les domaines agricoles de Foulbé puis les étendues ouvertes (*lesdi yaasi* : le pays en dehors) habitées par les populations soumises et enfin les marches incertaines et mal contrôlées. Chaque lamidat comportait un ensemble d'auréoles, chargées d'une connotation politique croissante vers le centre.

Une analyse minutieuse des changements architecturaux de l'entrée du palais de Ngaoundéré montre qu'ils ne sont ni neutres ni gratuits. L'hésitation entre l'habitat traditionnel foulbé et une architecture résolument moderne traduit la position ambiguë du lamido dans le système juridico-administratif actuel. Une nouvelle manière d'exercer le pouvoir et d'afficher la symbolique qui lui est liée a été introduite de façon relativement rapide à Ngaoundéré. Ceci manifeste la capacité d'adaptation d'une institution parfois trop rapidement jugée comme dépassée. Le fait est d'autant plus remarquable à Ngaoundéré que la formation et les antécédents de l'ancien lamido le préparaient peu à inventer de nouvelles formes à son pouvoir. Mais cette évolution n'est pas générale : tous les lamibe du Nord-Cameroun n'adoptent pas la même stratégie d'ouverture.

Dans le domaine politique, les chefferies foulbé du Nord-Cameroun représentent un héritage incontournable. Souvent décriées comme des institutions rétrogrades et incompatibles avec un État moderne, néanmoins elles existent toujours. Moussa Kalamou nuance les jugements négatifs portés sur elles en recourant à une approche historique et comparative. D'un régime politique à l'autre, l'administration centrale a coexisté avec les lamibe selon une cote mal taillée, en s'appuyant sur leur réseau d'encadrement des populations. Cette juxtaposition a permis d'atténuer pendant longtemps une sous-administration de la région. D'un autre côté, la modernisation des chefferies foulbé a surtout été imposée par une amputation de leurs attributions ; c'est une modernisation par le bas. Ces chefferies se trouvent donc au cœur du débat entre tradition et modernité politiques. Les enjeux complexes du multipartisme et de la décentralisation ne les laisseront probablement pas à l'écart.

Les langues, en particulier les langues maternelles, occupent une place privilégiée dans les héritages culturels. Kåre Lode a déjà exposé les efforts déployés par les missions protestantes pour réhabiliter des langues locales qui étaient négligées, voire méprisées. Par l'alphabétisation en langues

locales, des peuples longtemps dominés retrouvent leur identité et leur dignité. La langue sert aux savoirs ; elle reflète les représentations de la réalité par un peuple et sert également comme support d'abstractions, de création de concepts. Deux textes fort différents sur la langue peule et celle des Sami s'interrogent sur les rapports entre le langage et la réalité.

Mohamadou Aliou entreprend une analyse rigoureuse de l'expression des savoirs peuls, à travers le contenu lexical de cette langue. Lexique singulier puisqu'il comporte pas moins de 24 classes nominales, attestant la richesse des façons de désigner le réel. Les classes nominales correspondent-elles à des champs spécifiques du réel ? Une première tentative de réponse consiste à dégager des sens ou « champs lexicaux » dans chaque classe. Cette mise en ordre apporte déjà une meilleure compréhension mais n'explique pas ce qui rassemble dans une même classe des catégories apparemment fort dissemblables. Dès lors, l'attention se porte sur la façon dont les classificateurs opèrent sur les racines des noms. L'exemple de deux classes montre qu'il est possible de caractériser, certes de façon un peu abstraite, des fonctionnements différents de classificateurs.

Dans un texte plus littéraire, Harald Gaski témoigne du rôle formateur de la langue maternelle. Apprentissages des mots justes et des gestes du savoir-faire vont de pair ; ils nécessitent une pédagogie globale et permanente des anciens à l'égard des jeunes. C'est un témoignage personnel sur la valeur d'une éducation reçue d'un oncle à qui l'auteur s'adresse *a posteriori*. La langue sami sert à exprimer une réalité concrète, très riche pour l'élevage du renne (il existe plus de 100 termes pour désigner cet animal) mais aussi une pensée. La langue est comparée à l'activité artisanale qui impliquait, autrefois, un lien entre le matériau, sa transformation et l'objet produit. La langue des Sami reflète leur connaissance profonde de la nature mais les mêmes mots sont également porteurs de sens symboliques : un voyage dans la toundra peut ainsi devenir une incursion dans la pensée. Si la langue des Sami est liée aussi étroitement à une expérience traditionnelle répétée de génération en génération, que deviendra-t-elle en cas d'arrêt de cet apprentissage culturel ? L'évocation du sort des objets artisanaux devenus ornements pour les touristes et des imitations sur scène du yoik, le chant traditionnel, confère à la fin du texte d'Harald Gaski une tonalité inquiète et nostalgique. Autant Terje Brantenberg invoque l'innocence perdue des anthropologues face au destin des minorités, autant le témoignage d'Harald Gaski atteste une perte d'innocence des Sami eux-mêmes. Il est fréquent que des Mbororo expriment, à leur façon, une inquiétude comparable.

Politiques

La dernière partie de l'ouvrage aborde d'abord les conditions d'accès, en Afrique, aux connaissances modernes et celles de leur production, en particulier par les universités. Une antinomie complète oppose, en apparence, les connaissances modernes aux savoirs locaux dans leurs modes d'acquisition, leurs reconnaissances et leur valeur instrumentale. Alors que les connaissances scientifiques s'imposent de façon universelle et sont partout appliquées de manière uniforme, les savoirs locaux se construisent à partir d'expériences de réalités particulières, vécues dans des contextes culturels spécifiques ; ils ne sont donc reconnus qu'au sein de groupes restreints. Cette divergence se double d'un clivage temporel de pertinences. Les connaissances scientifiques servent le progrès technique et sont porteuses de modernité, tandis qu'une image passéiste reste attachée aux savoirs locaux, confondus avec les coutumes anciennes et tout ce qui constitue la composante traditionnelle des sociétés. En fait, les modalités d'acquisitions des connaissances modernes et leurs usages ne sont pas exempts de rapports conflictuels. Les connaissances peuvent être l'enjeu de violences et de dominations.

A partir du constat d'un échec des universités africaines, Randi Rønning Balsvik dresse un inventaire des causes de leur incapacité à répondre à la grande attente qui présidait à leur création. Elle discerne des difficultés internes de fonctionnement, les conditions initiales privilégiées offertes aux étudiants s'étant détériorées par suite d'une inflation d'effectifs. Les relations entre les universités et les États africains se sont presque toujours tendues. Enfin, le malaise universitaire serait dû au contenu de l'enseignement dispensé, trop issu de l'Occident.

La conception de l'enseignement universitaire en Afrique correspond alors à la théorie du développement par transfert. Le sous-développement étant une inégalité de niveau économique, c'est par une injection massive de techniques et de sciences que le Tiers monde rattrapera son retard. Appliquée aux universités, cette conception en fait des noyaux étrangers, projections de la culture européenne en Afrique. En réaction à cette relation de dépendance, l'accent mis sur des recherches locales pour constituer des connaissances spécifiques et introduire une « réafricanisation intellectuelle » relève de l'idéologie culturaliste. R. R. Balsvik amorce un bilan de cette réorientation universitaire, en notant des acquis dans la littérature et l'histoire africaines mais des échecs dans l'introduction de langues nationales à l'université.

Dans son essai d'histoire de l'Université de Yaoundé, Martin Z. Njeuma illustre une partie du propos général de R. R. Balsvik : relations institutionnelles très fortes avec la France, exigence initiale de qualité de l'enseignement selon des critères français, transfert massif d'enseigne-

ment de la France vers le Cameroun. Cette production de compétences devait former la future élite gouvernante du pays, dans le cadre du régime politique en place. Martin Z. Njeuma ne s'attarde pas sur l'opposition entre ces connaissances universitaires et les réalités locales mais insiste sur l'éviction des anglophones par le système universitaire français dominant. Il analyse ce phénomène dans la machinerie administrative de l'université, la conception rigide de l'enseignement supérieur et son contenu généraliste. Le bilinguisme, adopté officiellement, a échoué dans les faits et ceci, aux dépens des Camerounais anglophones. Certes, le problème déborde la question linguistique mais, d'un autre côté, il n'est pas spécifique à un pays africain. Il dresse l'une contre l'autre deux élites du pays, sans impliquer l'ensemble de la société camerounaise.

Le débat autour des savoirs locaux participe à des enjeux importants lorsqu'il s'agit de concevoir et de mettre en œuvre des politiques de développement. Deux textes abordent cette problématique, l'un de Ragnar Nilsen sur les pêcheurs au nord de la Norvège, l'autre de Jean-Marc Ela à propos des cultivateurs et éleveurs du Nord-Cameroun. Malgré des contextes socio-économiques et politiques différents, leurs points de vue se rejoignent sur le fond.

Ragnar Nilsen présente d'abord un tableau général des pêches dans le Nord norvégien, en distinguant une pêche côtière artisanale et une pêche industrielle hauturière. Encouragée par des décisions politiques après la Seconde Guerre mondiale, la grande pêche a cependant provoqué une surexploitation des ressources halieutiques. Malgré les moyens techniques puissants mis en œuvre par cette pêche, les pêcheurs côtiers livrent toujours les quantités les plus importantes de poisson, par exemple de morue. C'est donc une activité qui reste dynamique malgré la concurrence. R. Nilsen illustre son propos par deux analyses locales de pêcheries côtières. Dans les deux cas, les femmes participent à l'économie familiale. De même, les activités à la fois des hommes et des femmes mobilisent des savoirs locaux et informels, c'est-à-dire acquis en dehors de l'école. L'efficacité de ces savoirs tient à leur flexibilité qui a permis de faire face à une réduction des prises de poisson. Les côtiers qui associent plusieurs activités surmontent mieux la crise que ceux davantage spécialisés.

Jean-Marc Ela entreprend un plaidoyer en faveur des savoirs locaux et une remise en cause radicale du développement, tel qu'il a longtemps été mis en œuvre au Nord-Cameroun. En agriculture, les systèmes agraires montagnards sont fondamentalement antagonistes avec la culture du coton imposée en plaine. L'auteur conteste l'étiquette de paysans « ignorants » infligée par les développeurs, en prouvant la compétence des montagnards par les terrasses qu'ils ont aménagées. Le cultivateur montagnard, véritable référence dans la région en matière agricole, a fait la preuve de ses savoirs agronomiques. Le développement agricole centré autour de la cul-

ture du coton est présenté comme une erreur qui dépossède les paysans de leurs savoirs en recourant à la violence. En élevage, l'incompréhension est aussi grande entre les experts et les savoirs pastoraux. Les sociétés pastorales accordent une grande importance aux valeurs socioculturelles attachées à l'élevage, alors que les vétérinaires n'adoptent qu'une optique technicienne et sanitaire de production animale. En l'occurrence, les savoirs locaux appréhendent une vision plus englobante de la réalité. Finalement, le développement se traduisant en conflits de savoirs, l'auteur préconise une réhabilitation des savoirs paysans et une démystification de la modernité occidentale.

Au Nord-Cameroun comme en Norvège du Nord, les politiques de développement ont misé sur des investissements techniques, en faisant abstraction des producteurs locaux. Ces choix ont abouti à l'émergence de « structures dualistes » de la pêche au Nord norvégien comme dans l'agriculture au Nord-Cameroun : agrosystèmes vivriers montagnards et agriculture à dominante cotonnière dans les plaines. Ragnard Nilsen affirme que la pêche artisanale gère mieux les ressources marines que la pêche industrielle. Celle-ci provoque une dégradation de la ressource commune, selon une logique mise en évidence par la célèbre théorie de « la tragédie des communs ». Au contraire, la pêche côtière ménage la ressource et s'avère plus rationnelle d'un point de vue biologique. Une question équivalente pourrait être posée à propos des deux agricultures du Nord-Cameroun vis-à-vis des ressources en sols. Il est vrai que les données manquent sur un sujet aussi sensible : les études pédologiques ont porté davantage sur les potentiels d'utilisation des sols que sur leur état après de longues mises en cultures, vivrières ou commerciale.

Pour Inge Amundsen, dans les États africains d'aujourd'hui, la politique elle-même constitue un savoir accaparé par une élite dont la principale stratégie consiste à préserver sa position dominante. C'est la participation au pouvoir, non à des activités productives, qui procure de la richesse. L'État africain manque d'assises économiques et sociales par l'absence d'entrepreneurs. Lorsqu'il esquisse le paysage politique du Cameroun en 1993, l'auteur nuance cependant ce schéma. Il distingue deux groupes politiques principaux dont l'opposition dépasse des identités ethniques et même régionales. Finalement, l'enjeu est de nature idéologique, entre deux conceptions économiques et sociales. C'est un essai de mise en ordre d'une situation complexe et fluctuante.

*
* *

Le colloque de Tromsø a fourni l'occasion d'une rencontre symbolique, celle de Sami norvégiens avec Ndoudi Oumarou, « écrivain oral »

des Mbororo du Cameroun. Un pasteur du Sud faisait ainsi connaissance avec d'autres pasteurs, à l'extrémité du continent européen. Une convergence singulière s'établit entre l'éloge de l'éducation maternelle dans le poème de Rauni Magga Lukkari et celui de son père par Ndoudi Oumarou : « Notre père, c'est certain, était pour nous comme une mère. Il était notre père, il était notre mère »[4]. Les recommandations que sa mère prodigue à la jeune fille sami tendent à lui inculquer un savoir-vivre envers les autres, vis-à-vis de soi-même et de la nature. Ces conseils font penser, bien sûr, au *pulaku*, ce code moral des Peuls si souvent invoqué par Ndoudi. Les Peuls, surtout les pasteurs, valorisent au plus haut point un savoir-vivre fait de maîtrise de soi et de réserve, de « honte » et de pudeur, de bon sens et d'intelligence[5], toutes qualités qui s'acquièrent par une véritable éducation sociale. L'appartenance à l'identité peule s'obtient par la naissance mais surtout par une éducation posée comme spécifique. Le code de conduite indiqué par la mère dans le poème de Rauni Magga Lukkari est empreint d'une même bienséance, d'une même maîtrise de soi que le *pulaku*.

Dans la suite non publiée de l'entretien qui a eu lieu après le colloque, Ndoudi disait : « Il existe des Blancs, les Sami, qui sont exactement comme des Mbororo : ils font la transhumance, ils souffrent, ils ont des problèmes, ils sont les derniers. Ils boivent du lait qu'ils traient eux-mêmes mais leurs vaches... ce n'est que lorsqu'Allah vous les a fait voir que vous y croyez ».

Derrière son étonnement face au renne, ce curieux animal à peine domestiqué, Ndoudi a exprimé la similitude de deux situations pastorales. En fait, plusieurs intervenants ont montré que l'identité des Sami n'est pas enfermée dans l'élevage du renne, malgré leur forte association avec cette activité. De même, aujourd'hui, les Mbororo ne sont plus seulement des pasteurs. Il en résulte une difficulté à vraiment assimiler des groupes minoritaires avec des savoirs spécifiques. Certes, dès lors que des savoirs sont reconnus comme autochtones, ils peuvent acquérir une signification politique. Ils servent une politisation de l'identité. Mais faut-il que les minorités fassent toujours la preuve de savoirs spécifiques pour revendiquer une parcelle de pouvoir ?

4. H. Bocquené, *Moi, un Mbororo,* Paris, Karthala, 1986, p. 31.
5. *Id.*, p. 315.

1

FEMMES / WOMEN

1

Magie, amour et études supérieures : les difficultés de la promotion féminine*

Lisbet HOLTEDAHL

Dans la vie quotidienne, les gens essaient d'harmoniser divers champs de savoir local et global (Friedman, 1992). La construction des images dans l'éducation de type occidental[1] et les significations qu'une telle formation peut représenter pour l'individu et la société est un sujet complexe. On peut trouver, en Occident et dans le Tiers monde, une multitude d'images issues d'une éducation occidentale. La plupart des personnes sont à présent soit directement impliquées dans le nouveau système de savoir formel, soit en interaction avec des gens qui y sont impliqués. Cet article donne l'exemple d'une telle construction d'images à travers la vie et l'itinéraire éducatif de deux jeunes femmes camerounaises, Fanta et Thérèse. Toutes deux sont nées dans la ville de Ngaoundéré, et se battent pour achever leurs études supérieures. Toutes deux font l'expérience d'une vie difficile respectivement en Allemagne et en Belgique. Cependant, leurs familles, à Ngaoundéré, pensent qu'elles mènent une vie de luxe chez les Blancs. Cela fait maintenant deux ans que les deux jeunes femmes ne sont pas rentrées au Cameroun pour voir leur famille.

---

* Mes remerciements à Fanta et Thérèse pour leurs amitiés chaleureuses depuis plusieurs années et pour leur courage et leur souci de parfaire le savoir d'autres personnes sur la vie des femmes en exposant leurs propres expériences. Je suis très reconnaissante envers Siri Gerrard, Djingui Mahmoudou, Harald Eidheim, Inger Altern, Marianne Gullestad et Eva Rosander pour leurs commentaires.

1. Dans cet article, je parle des processus qui interviennent à l'articulation entre les institutions d'études supérieures et les communautés locales telles qu'elles sont exprimées par la vie des gens. Par « occidental », je désigne l'ensemble des institutions développées sur la base des systèmes d'éducation occidentale, qu'elles soient localisées dans le Tiers monde ou en Occident. Par « officiel », je désigne le savoir institutionnel transféré, grâce au travail de professionnels qui possèdent des compétences spéciales, sanctionnées pas les institutions publiques.

Pour mieux saisir les conditions culturelles des itinéraires éducatifs de Fanta et de Thérèse, je commencerai par donner quelques informations sur la récente transformation sociale de la ville de Ngaoundéré. Ensuite, je décrirai les itinéraires éducatifs des deux femmes pour montrer comment elles ont acquis l'éducation. Cela nous permettra de comprendre les différences entre leurs carrières[2]. Nous trouverons cependant certains traits communs : à un certain niveau, leur destin est comparable. Il y a pour les deux jeunes femmes, deux champs de savoir local, et de ce fait d'interprétation (Altern et Holtedahl, 1994) qui ont une influence particulière sur leurs décisions d'entreprendre des études supérieures, et finalement sur leurs carrières : le premier est le champ concernant le contrôle de la position personnelle dans la société. En essayant de traduire le contexte camerounais aussi bien dans le contexte occidental que dans la littérature anthropologique[3], la plus grande partie de ce savoir relèverait probablement de la « magie ».

L'autre champ de savoir concerne la relation homme/femme, y compris les critères d'établissement d'une relation légitime entre mari et épouse. Dans la plus grande part de la littérature anthropologique occidentale, le concept utilisé pour exprimer ce champ est celui de « mariage ». Mais aujourd'hui, et c'est l'une des propositions de cet article, on peut aussi bien avancer le terme occidental d'« amour »[4].

Enfin, je commenterai les carrières de ces femmes dans le contexte des facteurs qui influencent leurs carrières comme femmes camerounaises poursuivant des études supérieures[5]. L'impact de la formation occidentale et la manière dont cette éducation et ce savoir formels sont moulés dans les perceptions et la vie concrète des deux jeunes femmes nous révè-

---

2. Voir également Rudie (1985, 1994) et Grønhaug (1978) pour l'approche théorique de cet article.

3. Keesing dit : « Magic, then, represents human attempts to manipulate chains of cause and effect between events that to us are unrelated, in ways that to us are irrational. Magic, like prayer, works in the eye of the believer because the system of belief contains an explanation for both success and failure... » (Keesing, 1985).

4. Le mariage comme concept et le système de mariage comme champ de savoir ont le plus souvent été utilisés dans les contextes où la relation mari/épouse est une obligation pour les femmes et les hommes pour acquérir un statut légitime d'adultes dans la société. Comme les processus de transformation auxquels nous avons affaire ici impliquent, entre autre, un changement total du rôle du mariage, et que cela va de pair avec une augmentation de l'importance de l'amour comme base de la relation homme/femme, je choisis le mot « amour » pour nommer ce champ de savoir (voir Holtedahl, 1993, pour une documentation approfondie sur la transformation, et Barth, 1987, pour le choix de concept dans le processus de transfert).

5. Les données furent recueillies lors des différents travaux de terrain que j'ai régulièrement réalisés à Ngaoundéré depuis 1982. Voir Holtedahl (1993) pour la description détaillée de la société urbaine de Ngaoundéré dans les années 80 et pour la présentation de l'approche analytique ; également Fardon (1985) pour les considérations théoriques à propos du savoir et du pouvoir.

leront les images de l'éducation occidentale construites par Thérèse et Fanta, et leur famille respective. Cela constitue également une approche intéressante dans l'étude de la transformation des identités des femmes camerounaises d'aujourd'hui. Comme nous le verrons, l'accès à des études supérieures implique, pour Thérèse et Fanta, des conflits aussi bien qu'une déconnection avec les réseaux locaux traditionnels. Ceci comprend les réseaux féminins dans lesquels leurs identités sont ancrées. Les deux femmes rencontrent plusieurs dilemmes dans leur lutte pour valoriser des études supérieures en une position sociale qui légitime de nouvelles identités et la création de réseaux alternatifs.

La ville de Ngaoundéré : développements récents de la relation entre stratification sociale et transfert du savoir

A Ngaoundéré, aussi bien les principes locaux de stratification que les idées sur la femme et l'homme sont en train de changer. Ce changement peut être interprété comme faisant partie de l'actuelle redéfinition des valeurs attribuées à des ressources, aux différentes formes de savoir que possèdent les gens et qui peuvent être offertes au nouveau marché du savoir[6]. L'expérience personnelle des individus dans leur tentative de convertir leur compétence ancienne et nouvelle sur ce marché entraînera sûrement un effet rétroactif sur leurs stratégies et leurs carrières. Il en est de même des redéfinitions actuelles des règles d'accès à ce marché.

Ngaoundéré[7], située dans la région septentrionale de la République du Cameroun, est aujourd'hui le chef-lieu provincial de l'Adamaoua. A la fin du siècle dernier, la principale population, les Mboum, et les autres populations de cultivateurs tels les Ndii et les Gbaya[8], qui étaient des animistes, furent progressivement assujettis à l'hégémonie des Foulbé musulmans (Mohammadou, 1981 ; Azarya, 1978). Une société fortement hiérarchisée s'est constituée, où le contrôle de l'accès des autres au savoir islamique était nécessaire pour se maintenir au sommet de la société (Hino, 1993). Excepté le savoir religieux formel écrit, transmis par les textes arabes du Coran et d'autres écritures, contrôlés par les Foulbé à travers leurs spécialistes religieux, les systèmes d'éducation et de reproduction culturelle de tous les groupes étaient basés sur l'oralité.

6. Pour l'analyse des possibilités des femmes d'utiliser leur savoir traditionnel et leur nouveau savoir formel dans les différents secteurs formels et informels de la ville de Ngaoundéré, voir Holtedahl (1993).

7. La ville de Ngaoundéré compte environ 60 000 habitants.

8. Pour ce qui concerne la population des Mboum, voir les travaux de Faraut (1981) et de Mohammadou (1981) ; et pour les Gbaya, voir Burnham (1980a).

A partir du début de ce siècle, la ville de Ngaoundéré a connu une islamisation et une christianisation progressive, colorées par divers traits de syncrétisme. Les colonisations allemande puis française furent accompagnées par les activités de missionnaires protestants et catholiques. Les processus de stratification sociale avant et après l'indépendance furent fortement influencés par l'introduction d'un système officiel d'éducation occidentale[9]. Certains anciens groupes subordonnés, tels que les Gbaya et les Ndii, qui occupaient le bas niveau de la société sous l'hégémonie des Foulbé, furent les premiers à acquérir ce nouveau savoir, leur pauvreté faisant d'eux les groupes cibles des missionnaires (Geschiere, 1986 ; Burnham, 1980a). Les hommes chrétiens, qui furent les premiers à acquérir une formation de haut niveau, occupèrent rapidement de nouvelles positions de pouvoir dans la bureaucratie du jeune État. Dans ce processus de transformation, les anciennes sources de pouvoir des élites musulmanes, tels le savoir religieux, les ressources économiques et le contrôle politique, ont été affaiblies de même que l'accès qu'elles procuraient à des positions influentes (Azarya, 1978 ; Burnham, 1980b ; Eguchi et Azarya, 1993 ; Holy, 1991).

Si l'éducation occidentale conduisait à des emplois bien rémunérés il y a 10 ou 15 ans, aujourd'hui beaucoup de jeunes nantis de cette formation se trouvent sans travail (Geschiere et Konings, 1993). Très peu de femmes chrétiennes ont acquis une formation de haut niveau, c'est-à-dire au-dessus de l'école primaire. Le nombre de femmes musulmanes avec une formation de haut niveau se compte encore sur les doigts d'une main.

Aussi bien dans le contexte musulman que chrétien, les gens utilisent largement le savoir que les Occidentaux et les anthropologues désignent sous le terme de « magie », c'est-à-dire le savoir « surnaturel »[10]. Comme nous le verrons, la magie constitue un champ de savoir qui est fortement articulé avec les images du savoir occidental. *Saafi, binndi, lekki, siiri,*

9. D'autres facteurs importants de changement furent la création, dans les années 60, de l'aéroport, et dans les années 70, de la gare du chemin de fer. Pour une description des conséquences de l'apparition des « évolués » – c'est-à-dire la nouvelle élite qui possède le nouveau savoir formel – chez les Maka du sud-est du Cameroun, voir Geshiere (1982).

10. J'émets cette réserve au concept de surnaturel pour indiquer qu'il s'agit d'une catégorie émique. Comme nous le verrons plus tard dans la comparaison des deux systèmes de savoir, le système d'éducation occidentale et le système local de reproduction du savoir au niveau individuel, le concept de « surnaturel » doit être entièrement considéré comme émique, et l'on doit trouver dans le vocabulaire anthropologique un concept pour exprimer des notions de séquences « cause-effet ». Je me refère également à Barth (1987), qui dit : « This analysis of thought has thus radically changed my own ideas of what can be the object of a cosmology, and the way our concepts may serve to mediate between reality and self as much as between objective constructs ». Dans l'analyse des articulations de systèmes de savoir que je présenterai ici, je dirai que mes idées concernant ce qui est naturel ont évolué.

ndeeraaku, kaaramaaku [11] sont des termes foulbé qui désignent les différentes techniques et compétences de ce savoir « surnaturel ». Ils sont utilisés par les gens dans leur interprétation et manipulation d'événements et de relations. Le succès, les accidents, la jalousie des autres sont interprétés comme les « signes » du recours à ce savoir, c'est-à-dire à la magie. Les récits de Thérèse et de Fanta doivent être également interprétés en fonction de ce contexte.

Lorsqu'une personne interprète quelque chose comme étant causé par *saafi,* par exemple, soit elle repère elle-même la personne responsable, soit elle fait appel à différents spécialistes et *mallum'en* pour le faire [12]. Souvent, lorsqu'une personne ne parvient pas à effectuer son travail comme elle le souhaite, elle s'en va trouver le mallum pour avoir son aide. Les personnes qui possèdent ce savoir magique jouissent également d'une position particulière : elles sont craintes et respectées. La magie est, ainsi, un champ de savoir qui concerne la position sociale et le bien-être de chacun. Un autre champ de savoir d'une grande importance dans la construction habituelle des images d'une éducation occidentale est celui qui a trait à la relation homme-femme et au mariage, et que les Occidentaux seraient tentés d'appeler le champ de l'« amour » [13]. Jusqu'à une date récente, le sens du terme local *yiide* (« amour »), désignait des sentiments platoniques entre un homme et une femme (Mahmoudou, 1993a). Mais yiide ne participait pas à la conception locale du mariage. Le mariage était perçu comme moyen de reproduction d'une position sociale.

Cependant, la signification de yiide est en train de changer rapidement. Yiide intervient de plus en plus dans le registre des jeunes comme un préalable à un projet de mariage. Les chansons faisant allusion à la souffrance due au yiide comme base de relations entre les partenaires sont aujourd'hui populaires. La signification du mariage change également. Il y a davantage de relations clandestines, sans caractère officiel et temporaires entre les hommes et les femmes, le « deuxième bureau » (Holtedahl,

---

11. *Saafi,* conjurer, indique l'utilisation de « pouvoirs » pour transformer des matériaux, changer de place. *Binndi,* c'est l'eau recueillie en lavant la tablette de lecture sur laquelle sont écrits des versets « puissants » du Coran. Pour avoir un effet, elle doit être consommée à un moment défini par le *mallum* qui l'a préparée ; *lekki* signifie produits médicamenteux qui proviennent de toutes sortes de mixtures d'ingrédients ayant des effets positifs ou négatifs sur l'individu ; *siiri, ndeeraaku* et *kaaramaaku* sont des formes de sorcelleries qui ont des effets négatifs sur les individus (voir également Bocquené, 1986 et Gluckman, 1966).

12. *Mallum* (singulier de *mallum'en*) est un enseignant coranique d'un niveau plus bas que le *moodibbo.* Il se fait souvent passer pour un détenteur du savoir magique qu'il met au service des gens en contrepartie d'un paiement en nature ou en liquidité.

13. Lorsque j'emploie le concept d'« amour » pour exprimer ce champ local de savoir, cela doit être vu comme un effort anthropologique (Barth, 1987). Le mot *gender,* par exemple, n'indique pas, selon moi, à un degré suffisant le type de relation homme-femme qui est tellement central dans les débats locaux.

1993). Il y a de plus en plus de femmes qui sont à la tête d'une famille. Mais jusqu'à présent, pour la plupart des groupes ethniques de l'Adamaoua [14], le mariage doit être décidé par les parents et concerne la reproduction d'une position sociale (Mahmoudou, 1993a, 1993b). Le mariage est une affaire décidée par les parents, et l'amour est considéré comme une affaire personnelle. Comme nous le verrons, c'est pendant la négociation de la légitimité d'entreprendre des études supérieures que parents et enfants se réfèrent à ces nouvelles différences de perception des critères pour l'établissement du mariage.

Magie et amour sont deux champs de savoir local utilisés dans l'interprétation courante d'événements locaux et de relations sociales. Et ils sont continuellement transformés par les gens lorsque ceux-ci ont de nouvelles références, par exemple une éducation occidentale. Le défi actuel est de coordonner ces champs globaux et locaux de savoir. L'éducation officielle transforme les notions mais pas nécessairement dans le sens que l'on est tenté de croire.

Un exemple en milieu musulman : Fanta

Fanta est née dans une famille traditionnelle [15] foulbé [16] musulmane. Son père, qui a quatre femmes et vingt enfants, est imam et, de ce fait, a une position très puissante dans la société traditionnelle musulmane de la ville de Ngaoundéré [17].

---

14. Étant donné que le taux de divorces est extrêmement élevé, particulièrement chez les musulmans, ce que nous disons ici ne concerne que le « premier mariage » de la jeune fille qui est considéré comme obligatoire pour une adolescente. Le second et le troisième mariage n'impliquent pas les parents/familles dans le sens où il est décrit ici. Ils sont davantage considérés comme des mariages d'amour aussi bien par les partenaires que par les autres (voir Bovin et Holtedahl, 1975, pour une analyse du rôle du mariage dans la vie des femmes au Bornou du Niger).

15. La maison est d'une construction ancienne ; l'électricité n'est pas installée.

16. Les Foulbé sont répandus dans la zone soudano-sahélienne du Sénégal au Soudan. Marguerite Dupire (1970 : 13) estime leur nombre à 6 millions. Ils ont une langue et une origine communes (Stenning, 1959). Mais étant largement dispersés, s'étant adaptés, soumis ou ayant conquis d'autres peuples, les Foulbé manifestent une grande variation de formes d'organisation socio-économique (Dupire, 1970). Aujourd'hui, la plupart des Foulbé sont musulmans, et plus ils le sont plus ils se sédentarisent. Au début du XIX[e] siècle, les Foulbé se répandirent dans le Nord-Cameroun et sur le plateau de l'Adamaoua. Ils conquirent plusieurs groupes ethniques à travers la djihad, la guerre sainte. D'autres groupes se soumirent aux Foulbé par des négociations plus « pacifiques ».

17. Voir la présentation par Holtedahl et Mahmoudou, dans ce volume, de la transformation de rapports entre l'islam local et la formation occidentale.

Fanta fut envoyée à l'école coranique à l'âge de quatre ans. Elle aimait étudier, et à l'âge de huit ans, elle avait déjà fini la première étape de l'enseignement coranique, *yottini*. Alors qu'elle finissait ses études coraniques, plusieurs de ses frères furent inscrits à l'école publique [18]. Elle aussi voulait aller à cette école. Mais comme les filles musulmanes n'étaient pas autorisées à sortir, encore moins à fréquenter l'école officielle, son père refusa. Cependant, de retour de La Mecque, le père de Fanta accepta de la laisser aller à l'école. Il avait vu que les musulmans d'Arabie Saoudite envoyaient leurs filles à l'école publique. Tout alla bien jusqu'à ce qu'elle atteigne l'âge de 14 ans qui est celui du mariage d'une jeune fille.

Un jour, le père de Fanta annonça à la mère de celle-ci qu'il avait donné son accord pour le mariage de Fanta avec un homme riche d'une autre ville. A partir de ce jour, tout changea dans la vie de la jeune fille, et dans celle de sa mère, de ses sœurs et frères [19]. Elle ne voulait pas épouser cet homme. Non seulement elle ne l'aimait pas, mais elle n'entendait pas accepter la polygamie. Or cet homme avait déjà deux épouses. Son père insista pour que sa mère réussisse à la convaincre ; cela relève en effet de la responsabilité des mères. Le prétendant ne prêtait même pas attention au fait que Fanta ne voulait pas l'épouser.

Fanta et sa mère commencèrent alors à faire tout ce qu'elles pouvaient pour contrecarrer ce projet de mariage. Elles consultèrent régulièrement un marabout pour amener le prétendant à abandonner son projet. Mais cela n'eut pas d'effet : il continua à venir voir le père pour organiser leur projet. Alors, elles sollicitèrent un autre marabout pour que le père change d'avis. Sans effet non plus. Au contraire, le marabout perdit son enfant de 8 ans. Ce malheur fut interprété comme si le pouvoir magique du père de Fanta était plus fort.

A la fin, la mère fut contrainte de s'occuper des préparatifs du mariage. Toute la nourriture fut préparée, les cadeaux collectés. Mais à l'arrivée du prétendant et de ses parents, Fanta disparut. Ils attendirent en vain son retour et furent obligés de rentrer bredouilles.

Cet événement fut un grand déshonneur pour le père de Fanta. Connaissant le Coran, Fanta savait que son père ne pouvait pas la marier contre son gré. S'il le faisait, il serait puni par Dieu. Depuis cet épisode, elle resta des années sans pouvoir parler à son père, et tout candidat qui se présentait pour l'épouser essuyait le refus du père.

---

18. Les écoles publiques dispensent toutes une éducation de type occidental. En plus des écoles publiques, il y a trois écoles privées dispensant la même forme d'éducation. Ce sont des écoles créées par les missions protestantes et catholiques. A partir de 1988, les musulmans de Ngaoundéré ont créé une école dispensant uniquement des enseignements islamiques.

19. Frères et sœurs utérins.

La mère de Fanta souffrit beaucoup de cette situation parce qu'elle était considérée comme responsable du déshonneur de son mari. Il l'accusa de ne pas avoir élevé sa fille de bonne manière. Elle vécut dans la peur continuelle d'être répudiée et séparée de ses enfants[20]. Sa propre famille habite loin de la ville de Ngaoundéré.

Un nouvel avenir ?

Pendant ce temps, Fanta continuait ses études et avait achevé l'enseignement secondaire. Cette situation fut acceptée par le père. Cependant, la vie à la maison s'était considérablement dégradée. La mère de Fanta devenait de plus en plus nerveuse ; ses coépouses lui manifestaient de moins en moins de respect malgré sa position de première épouse. En même temps, elles semblaient devenir de plus en plus jalouses du succès scolaire de Fanta. Sa mère commençait à percevoir l'accès de Fanta à des études supérieures comme la seule possibilité d'une autre position légitime. Si cela devenait réalité, elle pourrait demander le divorce, et sa fille prendrait soin d'elle.

La mère de Fanta prévenait constamment sa fille des dépenses que les coépouses faisaient pour utiliser le pouvoir magique contre ses succès scolaires, et pour la rendre, elle, la mère, malade. Cependant, Fanta croyait que, ses marâtres ignorant ce qu'est l'éducation occidentale, leur magie ne pouvait pas la toucher. Elle tentait d'en convaincre sa mère. Mais cela ne servait à rien car la mère était constamment malade. Fanta eut, à maintes reprises, à conduire elle-même sa mère à l'hôpital. Le père refusait de payer les soins à l'hôpital parce que Fanta n'avait pas accepté le mariage qu'il lui avait proposé.

La situation s'aggrava : la mère avait vendu presque tous ses bœufs pour faire face aux dépenses en frais médicaux, mais aussi pour avoir un contre-pouvoir magique à la jalousie des coépouses. Fanta ne pouvait pas parler de ses propres problèmes à sa mère sans que celle-ci devienne encore plus malade. Comme Fanta ne pouvait espérer un mariage légitime, poursuivre ses études était pour elle la seule possibilité de rester dans la maison paternelle, bien que sous l'autorité du père.

Elle vécut une période difficile mais obtint à la fin une bourse pour continuer ses études de mathématiques en Belgique. Pendant cette période, elle était amoureuse d'un homme plus âgé qu'elle. Il était professeur dans un collège. Ils décidèrent de se marier sans l'accord du père de Fanta avant qu'elle parte en Europe. Il lui avait promis de la laisser

20. Après le divorce, le droit musulman accorde la garde des enfants au père.

poursuivre ses études à l'étranger. Mais lorsqu'elle revint en vacances après sa première année d'études universitaires, il insista pour qu'elle reste au Cameroun. Pour Fanta, cette insistance signifiait qu'il ne l'aimait pas. « Comment un homme peut-il dire qu'il aime une femme et ne pas accepter qu'elle fasse ce qu'elle souhaite faire ? », dit-elle. Fanta en vint à se rendre compte qu'elle devait posséder plus de savoir occidental pour accéder à une position sociale qui la libérerait de la soumission aux hommes : éviter le contrôle du père, éviter d'être forcée de se marier à un homme qu'elle n'aime pas ou qui ne l'aime pas.

Entre-temps, elle perdit sa bourse qui fut accordée à l'enfant d'un ministre. Sa mère interpréta cela comme étant le fait de la magie des coépouses. La mère fut alors obligée de vendre des bœufs de Fanta pour payer ses études. A chaque fois que Fanta revenait en vacances, il fallait vendre du bétail. Elle ne pouvait pas en parler à son père car celui-ci ne donnerait pas un seul sou. Il ne l'avait jamais aidée. La mère et la fille sont maintenant très pauvres ; elles ne possèdent plus de bétail, et Fanta est obligée de travailler en Belgique comme femme de ménage pour joindre les deux bouts. Les deux dernières années, Fanta n'a pas assez d'argent pour rentrer au Cameroun. Elle a un nouvel amant africain. Mais celui-ci refuse la monogamie, refus que Fanta considère comme la preuve qu'il ne l'aime pas beaucoup. La vie quotidienne est un combat continuel. Mais sa foi en Allah l'aide à ne pas perdre courage, dit-elle. Elle connaît les prières dont elle a besoin pour s'en sortir. De plus, elle envoie de l'argent à sa mère pour qu'un marabout l'aide un peu.

La mère devient de plus en plus nerveuse à propos des résultats futurs du séjour de Fanta à l'étranger. Mais le père et les autres membres de la famille continuent de croire qu'elle mène une vie occidentale facile, qu'elle reviendra avec des diplômes et gagnera beaucoup d'argent comme fonctionnaire. Fanta dit qu'elle n'a aucune passion pour ses études mais qu'elle n'a pas d'autre choix. Pour elle, devenir fonctionnaire à Ngaoundéré est la seule alternative légitime au mariage avec un homme choisi par son père. D'un autre côté, comme elle le dit, personne ne voudra épouser une femme musulmane très instruite, étant donné que l'éducation occidentale et un travail dans un milieu public ne sont pas compatibles avec l'image de l'épouse soumise[21].

21. Cette histoire et celle qui va suivre sont des versions expurgées de la manière dont Fanta et Thérèse ont décrit leur vie.

Images des études supérieures dans le récit de Fanta

A partir de ce que j'ai dit sur le contexte social urbain de Ngaoundéré et du récit de Fanta, nous pouvons voir que magie et amour sont des champs locaux de savoir qui sont centraux dans la perspective de Fanta lorsqu'elle considère sa vie antérieure, actuelle et future. L'image de l'éducation officielle telle qu'elle ressort du récit de Fanta semble être « moulée » par ces perspectives, ou y est incorporée. Magie et amour influencent fortement la construction de l'image de l'éducation occidentale.

Le chemin de Fanta vers l'éducation officielle s'inscrit dans le contexte culturel musulman des années 80. Le récit de Fanta nous éclaire sur la manière dont la vie familiale, les obligations sociales, les rôles masculins et féminins, l'amour et la magie s'entremêlent dans son esprit. Plusieurs raisons expliquent pourquoi Fanta s'est engagée dans les études supérieures : elle est sûrement intéressée à aller à l'école comme ses frères. Mais comme une barrière culturelle empêche les filles musulmanes d'accéder à des études supérieures (l'importance du mariage précoce), le fait qu'elle se soit battue pour continuer ses études nécessite une explication.

D'autres explications pourraient être trouvées dans les difficultés particulières entre les « matri-cellules » de la famille [22]. Il y a plus qu'une violente compétition et une jalousie entre les coépouses [23]. La magie qui peut résulter de sa nouvelle expérience semble faire peur aux autres mères du foyer dont les filles ne vont pas à l'école. Ces réactions contribuent à renforcer sa volonté de continuer.

A travers son expérience à l'école primaire, Fanta a elle-même développé progressivement des images sur l'effet magique de ses futurs diplômes quant à sa propre position sociale. Elle a également développé une image de son propre avenir différent de celui de sa mère – qui souffre toujours des fortes tensions entre elle et ses coépouses, et de l'insatisfaction suscitée par l'attitude du mari. Cette image combine autonomie, amour et loyauté dans une monogamie conçue d'une nouvelle manière.

Aussi, le choix de son père et le moment décidé pour le mariage ne lui convenaient-ils pas du tout. Son opposition aux décisions de son père l'a aussi poussée à entreprendre des études supérieures. Normalement, seul le mariage décidé par le père peut conduire une femme à un statut d'adulte. Cependant, sa poursuite des études, après tout admise par le

22. J'entends par « matri-cellule » le groupe de personnes (enfants, parents de la femme, etc.) dans une famille polygame qui dépendent d'une épouse.

23. Pour plus d'informations sur les rapports entre les coépouses chez les Haoussa, Foulbe, Kanouri du Niger, Nigeria et Cameroun, voir Cohen (1978), Smith (1955), Holtedahl (1993), Bovin et Holtedahl (1975).

père, est une possibilité de repousser le mariage tout en restant socialement respectée.

Son opposition à son père est interprétée par sa mère et les coépouses de sa mère comme si son éducation scolaire lui conférait une nouvelle et puissante magie. La mère de Fanta qui souffrait des relations impitoyables propres à la polygamie, nourrissait l'image d'une nouvelle opportunité pour elle également : si l'éducation de Fanta pouvait donner une position sociale légitime et indépendante du mariage et du soutien économique d'un mari, alors Fanta serait en mesure de prendre soin de sa mère à l'avenir.

Cependant, Fanta et sa mère doivent réussir un équilibre délicat de stratégies pour éviter d'être expulsées de la maison par le père. A quel prix ? Le père sait comment punir le déshonneur dont il a souffert. Son refus des autres prétendants de Fanta ou de toute aide économique semble également renforcer la nécessité, pour Fanta, de continuer ses études. Cependant, il a accepté récemment qu'elle continue ses études en Europe ; cela donne certainement une légitimité sociale à un nouveau statut social : jeune étudiante musulmane non mariée au-delà de l'âge de 14 ans.

Une importante différenciation se développe entre les images que se font Fanta et sa mère de l'éducation officielle : alors que la mère voit l'utilisation de la magie par ses coépouses comme une sérieuse menace pour le succès de Fanta, celle-ci perçoit sa propre et unique « nouvelle magie », à savoir l'éducation supérieure, comme étant si puissante qu'elle ne peut être touchée par la magie locale. Mais Fanta et sa mère sentent toutes les deux la nécessité de collaborer dans le recours à la magie locale et traditionnelle pour assurer l'avenir de Fanta – au moins pour obtenir les diplômes finaux – quel que soit le temps que cela exige. Les diplômes en poche, avec ou sans un mari monogame et qui l'aime, avec ou sans un emploi salarié au pays, elle saura, une fois qu'elle disposera d'une position sociale légitime, comment prendre soin de sa mère qui sera ainsi en mesure de quitter son mari.

Fanta est tellement prise dans ces relations et conflits familiaux que, pour elle, l'éducation officielle est incorporée dans sa gestion du savoir comme un équivalent à d'autres genres de magie (locale) – mais une magie plus forte. Elle dit qu'elle n'est pas du tout intéressée par ce nouveau savoir, en l'occurrence les mathématiques. Elle est intéressée par son effet potentiel à l'égard de ses parents et des autres membres de la société locale de Ngaoundéré, sur leur utilisation du savoir local, leur magie. Bien qu'elle sache que, maintenant, les possibilités pour une personne ayant fait de hautes études d'obtenir un emploi se sont fort réduites, il y a, au-delà d'un revenu futur, d'autres raisons importantes de continuer des études.

Un cas en milieu chrétien : Thérèse

Thérèse est née dans un village agricole près de Ngaoundéré, dans une famille gbaya[24] de religion protestante ayant trois enfants. Elle a un grand frère qui est infirmier, et une petite sœur qui va à l'école primaire. Dans ce village, la plupart des gens se sont convertis au christianisme. Le père de Thérèse, dont les parents sont musulmans, estime que sa conversion au christianisme a causé beaucoup de difficultés : d'un côté, il fut difficile d'abandonner la religion des parents ; de l'autre, il est amer de ne pas avoir été aidé par les missionnaires protestants, qu'il a rejoints tout jeune pour continuer ses études. Il est resté « simple catéchiste » parce que, selon lui, « les missionnaires disent que vous n'avez pas besoin de faire des études supérieures ». Cependant, son travail en tant que catéchiste lui assure un revenu régulier. Le père de Thérèse a également introduit avec succès de nouvelles façons de cultiver des légumes européens destinés à la vente. Pour cette raison, il est accusé par les habitants du village d'utiliser la magie pour s'enrichir. Dans la société des Gbaya, il existe différentes sortes de magies, et, selon Thérèse, les missionnaires ont fait tout ce qu'ils ont pu pour interdire aux gens de les utiliser.

La mère de Thérèse est encore plus amère que le père, selon Thérèse. Elle travaille toujours très dur ; et elle doit s'occuper non seulement de toute la maisonnée, des cultures au champ, des enfants, mais aussi de ses propres parents.

Toutefois, dans la famille de Thérèse, la question de savoir s'il faut que les enfants aillent à l'école ou non ne s'est jamais posée. Les parents de Thérèse sont tous deux très attentifs à son éducation, mais de façon différente. « Mon père me grondait si je n'avais pas eu de bons résultats scolaires ; il allait jusqu'à me battre s'il pensait que je ne prenais pas le travail au sérieux ! » La mère, par contre, essayait de l'encourager en lui disant que c'était la seule manière d'éviter la souffrance dans laquelle elle se trouvait elle-même : par exemple, de dépendre d'un mari qui ne s'acquitte pas entièrement de ses responsabilités économiques. Elle offrait même de petits cadeaux à Thérèse quand elle avait de bonnes notes à l'école. La mère gagnait un peu d'argent en vendant des petits gâteaux.

Concernant sa vie scolaire, Thérèse dit qu'elle s'est toujours sentie seule et en conflit avec tout le monde. Corrects au débuts, les gens finissaient par se montrer très jaloux, dit-elle, de ses succès à l'école. Déjà à l'école primaire, ses parents étaient accusés d'utiliser la magie pour lui

24. Les Gbaya, qui sont au nombre de 500 000, se trouvent en République centrafricaine et dans la partie ouest du plateau de l'Adamaoua au Cameroun. Ils pratiquaient à l'origine une religion animiste mais à présent beaucoup d'entre eux sont des chrétiens et une minorité sont des musulmans (Burnham, 1980a).

assurer des succès scolaires. A présent, elle explique sa motivation à travailler dur à l'école par son rêve de devenir une bonne chrétienne. « J'ai toujours été très intéressée par le christianisme et par la lecture de la Bible ; j'avais également décidé très tôt d'étudier la théologie et de ne jamais me marier. »

A cause du travail du père, la famille voyageait beaucoup quand Thérèse était enfant. Quand elle eut dix ans, la famille est venue à Ngaoundéré. Après deux ans de séjour, son père fut affecté par la mission à Meiganga. Thérèse, étant au collège protestant, devait alors dormir au dortoir. Obtenant de très bonnes notes, elle eut une bourse et de l'aide de la part des missionnaires.

Au collège, elle tomba amoureuse d'un jeune garçon, Michel. Bien que cela soit interdit, ils habitèrent ensemble et commencèrent une relation amoureuse. Elle l'aimait très fort, dit-elle, mais elle continua à travailler avec sérieux à l'école où elle n'avait qu'une seule amie intime : une fille du nom de Marie-Claire. Les autres élèves l'évitaient toujours parce qu'ils avaient peur de la magie qui la faisait réussir à l'école. Elle en a beaucoup souffert, explique-t-elle.

Alors que Thérèse ne cachait pas qu'elle avait un amant, Marie-Claire entretenait en cachette une relation similaire. Thérèse était en conflit aussi bien avec ses parents qu'avec la mission protestante : sa mère était surtout en colère parce que, disait-elle, « tu dois d'abord épouser un travail, et ensuite un mari ». Son père était en colère parce que Michel ne lui manifestait pas de respect. « La mission considérait les relations sexuelles entre les élèves comme un péché grave, dit-elle, et elle estimait que ma conduite scandaleuse offensait ses efforts religieux ».

Quelque temps après, Thérèse devint enceinte. Mais elle continua à bien travailler à l'école. Tout d'un coup, Marie-Claire ne travailla plus aussi bien en classe, elle était fatiguée et devenait hostile envers Thérèse qu'elle accusait d'utiliser la magie. Thérèse répondait que ce n'était pas vrai. Mais un jour, il fut écrit au tableau que Thérèse utilisait la magie contre Marie-Claire. Marie-Claire passait tout son temps à consulter différents spécialistes pour se protéger contre le mal que Thérèse lui causait, pensait-elle. Puis, les choses tournèrent vraiment mal : un jour, Thérèse et Marie-Claire furent convoquées par les missionnaires. Ils demandèrent aux deux filles d'expliquer les rumeurs entendues concernant l'utilisation de la magie par Thérèse. Ils eurent une longue discussion. Marie-Claire accusa Thérèse d'utiliser la magie ; Thérèse affirma qu'elle n'avait rien à voir avec le mal de son amie.

Quelque temps après, Thérèse reçut une lettre de la direction de l'école lui annonçant son exclusion[25]. Un mois plus tard, tout le monde découvrit

25. C'est ainsi que Thérèse vécut la réaction des missionnaires. Il n'est pas dit que les missionnaires accepteraient cette interprétation.

que Marie-Claire était, elle aussi, enceinte. Thérèse suppose que les missionnaires croient maintenant qu'elle n'a pas utilisé des forces du mal contre Marie-Claire. Marie-Claire eut un enfant qui mourut quelques temps après.

Thérèse eut son enfant et un an plus tard elle donna naissance à un second enfant. Pendant tout ce temps, Michel continuait ses études. Quelques temps plus tard, la mère de Thérèse prit les enfants en nourrice et Thérèse reprit temporairement ses études. Cependant, elle ne réussit pas ses examens. Michel non plus. Lorsque Thérèse voulut reprendre les études, Michel refusa. Il dit que si elle insistait à vouloir continuer ses études, c'est qu'elle ne l'aimait pas et ne voulait pas lui obéir. Selon le marabout, l'un d'eux mourrait, si l'un d'eux obtenait son examen. « J'ai tellement eu peur que je n'ai pas osé désobéir ! », explique-t-elle.

Les parents de Thérèse étaient déprimés. Ils étaient très indignés de la relation de Thérèse avec Michel qu'ils trouvaient déshonorante. Sa mère disait qu'elle pourrait toujours trouver un autre homme, mais qu'elle n'aurait jamais une autre chance d'avoir une éducation supérieure.

Après quelque temps, Thérèse se maria avec Michel. Tous deux trouvèrent du travail à la librairie de la mission protestante. Ils ne gagnaient pas beaucoup. Thérèse était déçue du fait que même son mari n'avait pas réussi à l'école, et elle devenait progressivement mécontente de son travail. Elle dit que les missionnaires n'étaient intéressés ni à promouvoir une éducation supérieure pour la population locale ni à améliorer leur savoir dans le christianisme. Deux ans plus tard, lorsque Thérèse demanda une bourse pour approfondir ses études théologiques, elle découvrit que les missionnaires répondaient en offrant une bourse à son mari, Michel. La mission ne pouvait offrir une bourse à la fois au mari et à l'épouse ni seulement à elle, la femme. On lui dit d'attendre.

Thérèse se mit dans une grande colère. C'était elle qui avait demandé la bourse. Mais c'était lui qui l'a finalement reçue. Elle était censée attendre et aller en Allemagne faire la cuisine pour son mari pendant qu'il continuerait ses études. A son départ, Thérèse décida de continuer ses études, ce qui impliquait la séparation avec son mari. En conséquence, elle ne pouvait plus rester à la mission – et elle ne pouvait pas non plus trouver un autre travail. C'était son affiliation religieuse qui lui avait permis d'avoir du travail.

Un nouvel avenir ?

Aujourd'hui, Thérèse étudie la théologie dans une université d'Allemagne : elle a laissé ses enfants avec ses parents avec qui elle a entretenu

progressivement de meilleures relations, et elle a décidé de se débrouiller seule pour entrer à l'université. Elle a beaucoup souffert. Elle a dû travailler pendant deux ans comme femme de ménage afin de survivre et d'acquérir le niveau nécessaire. Petit à petit, elle a réussi les différents tests d'entrée à l'université, et maintenant elle étudie et travaille beaucoup pour joindre les deux bouts.

Aujourd'hui Thérèse pense qu'elle doit achever ses études universitaires et que l'amour a presque gâché sa vie et sa formation : elle croit que, parce qu'elle est tombée amoureuse, elle a été exploitée par son entourage. Elle a été exploitée par Michel qui ne voulait pas qu'elle soit plus savante que lui. Elle continue d'ailleurs à se demander comment elle est tombée amoureuse de lui, alors qu'elle était si décidée de ne jamais se marier ! Avait-il utilisé la magie ?

Tous les jours, Thérèse lit la Bible ; elle dit y trouver tous les encouragements dont elle a besoin. « Rien ni personne ne peut encore m'exploiter. L'amour que j'ambitionne maintenant n'a rien à voir avec la relation homme/femme », dit-elle. Elle déclare qu'elle n'a pas besoin de la magie locale pour se protéger : « La parole de Dieu me guidera dans la vie, et ma souffrance a un sens pour Dieu ». Elle pense maintenant que sa formation occidentale, son amour pour Dieu et l'indépendance vis-à-vis des hommes lui assureront une position qui lui permettra plus tard de protéger ses enfants et sa mère.

L'image de l'éducation dans le récit de Thérèse

Thérèse est considérée, tout comme Fanta, comme une jeune femme privilégiée qui contrôle une nouvelle forme de magie. Depuis qu'elle a commencé à aller à l'école, elle a été confrontée à l'interprétation que des camarades de classe et des voisins faisaient de son succès scolaire comme dû à la magie locale. Ces accusations ont amené Thérèse à se sentir seule et en conflit avec tout le monde ; mais les accusations semblent confirmer qu'elle a trouvé une certaine magie puissante : elle croit à l'effet du nouveau savoir, le christianisme aussi bien que les études supérieures, sur sa position sociale future. Tout comme son père, elle interprète la réticence de ceux qui retiennent le savoir comme l'expression d'une oppression. Lorsque, selon la vision de Thérèse, les missionnaires l'accusèrent d'utiliser la magie pour faire du mal à sa meilleure amie et que, par conséquent, ils l'exclurent du collège, Thérèse interpréta cela comme une confirmation de ce qu'elle était trop intelligente à leurs yeux. Pourtant, ce qui était peut-être en cause dans l'interprétation par les missionnaires de la situation de Thérèse et de ses rapports avec Marie-Claire, c'était son

manque de pudeur du fait qu'elle avait un amant. Cela devrait être vu par les enseignants protestants comme contraire à l'image de la femme protestante qu'ils essaient de promouvoir : elle présentait l'image d'une femme qui se sent libre de faire l'amour, d'acquérir le niveau d'études supérieures et de l'utiliser à son avantage.

Comme nous l'avons vu, Thérèse suivit d'abord les « ordres » des enseignants, puis de Michel. Mais lorsqu'elle n'obtint pas la bourse qu'elle demandait, elle choisit de s'opposer à la mission aussi bien qu'à son mari. Tout comme Fanta voyait une nouvelle légitimité dans le statut de femme instruite confirmée par son père, Thérèse avait estimé que le statut de la femme très instruite est légitimé par les missionnaires. Seulement, ils ont pensé qu'elle ne méritait pas les études supérieures.

Une fois sa décision prise, elle ne conçoit pas d'autres voies possibles pour légitimer sa position sociale que de continuer ses études, même si cela signifie abandonner ses enfants aux soins de sa mère et en être séparée pendant une longue période. Tout comme Fanta, elle s'est engagée dans un chemin sans retour possible. Elle ne peut pas revenir sans diplôme. Alors que ses voisins ont attribué ses succès scolaires à l'utilisation de la magie par son père, elle-même a progressivement développé une image de l'éducation officielle comme étant l'unique magie qui assure l'indépendance et la position sociale. Au cours du même processus, Thérèse est devenue plus religieuse et pieuse : il arrive aux êtres humains de mal interpréter la Bible. Ils peuvent également être coupables, mais Dieu est toujours présent. C'est sa façon de penser. Sa piété religieuse lui donnera aussi, espère-t-elle, une légitimité vis-à-vis du milieu chrétien auquel elle est attachée. Elle aspire à ne plus dépendre des hommes et du désir sexuel, à être en paix avec Dieu, et elle veut être capable d'être un exemple.

Transformations du champ local du savoir : « magie » et « amour »

Fanta et Thérèse sont toutes les deux concernées par les activités magiques de leurs proches amis et parents. Les changements soudains occasionnés par l'éducation moderne ; la possibilité de différenciation sociale qu'elle engendre ; les nouvelles relations hiérarchiques ; le déclin possible de ceux qui n'ont pas acquis le nouveau savoir ; tout cela semble moulé dans le creuset de la magie, c'est-à-dire que la magie locale est utilisée dans un effort pour contrôler les effets du nouveau savoir. C'est l'une des manières par lesquelles le savoir global, l'éducation occidentale, est mis en articulation par les populations avec le savoir local. Thérèse et Fanta, qui vivent en Occident, ont toutes deux progressivement construit

une nouvelle perspective de leur vie à partir des expériences difficiles qu'elles ont connues. Elles se sont retirées dans leur monde religieux respectif et sont même devenues plus ferventes que les gens dans leurs contextes sociaux locaux. Pour elles, leur croyance religieuse en même temps que l'acquisition d'une éducation plus élevée, à savoir des diplômes, sont des moyens de contrôle potentiel de leurs conditions de vie, localement. Pour Thérèse et Fanta, l'éducation officielle devient, dans ce contexte, tout juste un nouvel élément dans le champ local du savoir magique, une nouvelle magie.

Les idées locales sur l'amour et le mariage sont également transformées. Pour Fanta et Thérèse, l'« amour » n'entraîne pas seulement des conflits avec les parents et d'autres autorités, puisque les hommes, d'après elles, préfèrent le contrôle des femmes à l'« amour » des femmes, elles ont maintenant construit une image de l'« amour » comme représentant une barrière à l'acquisition de la nouvelle « magie », le savoir occidental. Le savoir occidental est le seul moyen d'accéder à une position sociale en alternative à celle de la femme soumise dans la société urbaine locale. Peut-être Fanta et Thérèse sont-elles en train d'adopter de nouveaux critères d'acceptabilité et de convenance pour ceux qui veulent se marier, du moins, si le mariage est une option future pour elles. Et ces critères n'accordent pas nécessairement une grande importance à l'amour...

Conclusion : de nouvelles identités féminines

J'espère avoir montré la nécessité de différencier l'éducation occidentale officielle d'un côté, et, de l'autre, les diverses images de cette éducation officielle qui sont construites et véhiculées dans différents contextes culturels, si l'on veut comprendre les processus actuels de transformation que cette éducation occidentale officielle provoque dans les jeunes États. Il est facile de croire que l'introduction d'un genre de compétence occidentale conduira rapidement à un genre de société occidentale, et qu'ainsi les mêmes interprétations seront données aux mêmes concepts, en Occident comme au Tiers monde : démocratie, liberté, amour, etc. (Copans, 1993 ; Kabou, 1992). Le changement radical dans les carrières des femmes que nous venons de voir ne confirme pas cette théorie. Les traditions culturelles locales sont activement incorporées dans le processus de transformation au point de créer de nouvelles formes sociales, différentes de celles des sociétés occidentales.

Les nouvelles formes sociales que nous avons repérées dans notre analyse sont des carrières féminines entièrement nouvelles, de nouveaux statuts féminins et des identités féminines transformées. Pour revenir à la

question des formes d'organisation des femmes, l'un des thèmes de ce colloque, elles doivent être saisies à l'interface des identités féminines et des réseaux féminins. Les carrières de Fanta et de Thérèse révèlent comment de nouveaux actes, de nouveaux savoir et compétence sont catégorisés dans les réseaux féminins locaux. Nous avons vu comment les deux mères poussent leurs filles vers une nouvelle expérience, avec l'espoir que cela leur permettra d'éviter la souffrance qu'elles ont elles-mêmes connue. Dans ce sens, les études supérieures sont perçues par les femmes locales comme un moyen de réduire le contrôle des hommes et comme une arme contre la polygamie (Van Santen, 1993).

Mais nous avons vu également comment l'acquisition de l'éducation officielle accroît les conflits entre coépouses dans un ménage musulman et entre camarades d'école dans une école protestante. L'acquisition par Fanta et Thérèse d'un nouveau genre de compétence et de savoir, inconnu localement, semble créer chez certaines femmes une impression de perte de contrôle. A travers leur quête d'études supérieures, Fanta et Thérèse sont vues par d'autres femmes comme portant atteinte à la stabilité et à l'égalité entre coépouses et amies. A la limite, Fanta et Thérèse remettent en cause les règles tacites de gestion de l'identité féminine locale, de comportement dans les réseaux des femmes comme dans la société locale en général.

Aussi bien dans la famille chrétienne que musulmane, la quête d'études supérieures par les jeunes filles implique également un changement radical dans la relation mère-fille : dans la famille musulmane, la fille prend de nouvelles responsabilités envers sa mère, et elle promet de s'occuper d'elle dans sa vieillesse. La femme musulmane, une fois âgée, quitte souvent son mari pour aller vivre chez ses enfants. Dans la famille chrétienne, c'est le contraire : quand la fille est instruite, cela se traduit par des charges supplémentaires pour sa mère. Celle-ci s'occupe de ses petits-enfants, sans escompter vivre chez sa fille lorsqu'elle sera âgée (cf. Holtedahl, 1993 ; Parkin et Nyamwayan, 1987).

D'une certaine façon, on peut dire que le nouvel itinéraire éducatif écarte des jeunes femmes du cadre de la communauté des femmes locales. Comme elles vivent à l'étranger, nous pouvons simplement imaginer les difficultés de Fanta et Thérèse pour établir un autre réseau féminin lorsqu'elles rentreront ; pour l'instant, un dilemme identitaire et une sorte de solitude sont apparus. C'est dans ce contexte que Fanta et Thérèse connaîtront à quel genre de position sociale la nouvelle « magie », les études supérieures occidentales, leur donnera accès.

Références

ALTERN I. et HOLTEDAHL L. (1994), « Kunnskap om oss og de andre », *Norsk antropologisk tidskrift,* n° 1, pp. 4-22.

AZARYA V. (1978), *Aristocrats Facing Change,* Chicago, IL, University of Chicago Press.

BARTH F. (1987), *Cosmologies in the Making*, Cambridge, Cambridge University Press, Cambridge studies in social anthropology.

BOCQUENÉ H. (1986), *Moi, un Mbororo,* Paris, Karthala.

BOVIN M. et HOLTEDAHL L. (1975), *Frie Piger i Mangaland,* Copenhague, Nationalmuseet.

BURNHAM P. (1980 a), *Opportunity and Constraint in a Savanna Society. The Gbaya of Meiganga,* Londres, Academic Press.

BURNHAM P. (1980 b), *Interethnic Relations in a Fulbe-dominated Context : The Northern Cameroon Case*, Londres, Academic Press.

BOUTRAIS J. (1993) (éd.), *Peuples et cultures de l'Adamaoua (Cameroun),* Paris, Karthala.

COHEN R. (1961), « Marriage Instability among the Kanuri of Northern Nigeria », *American Anthropologist,* n° 63, pp. 1 231-1 249.

COPANS J. (1993), « Intellectuels visibles, intellectuels invisibles », *Politique africaine,* n° 51, pp. 7-26.

DUPIRE M. (1970), *Organisation sociale des Peul,* Paris, Plon.

FARAUT T. (1981), « Les Mboum », in C. Tardits (éd.), *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun,* Paris, Éditions du CNRS, pp. 159-169.

FARDON R. (1985), « Introduction. A Sense of Relevance », in R. Fardon (éd.), *Power and Knowledge ; Anthropological and Sociological Approaches,* pp. 2-20, Édimbourg, Scottish Academic Press.

FRIEDMAN J. (1992), « Being in the World : Globalization and Localization », in M. Featherstone (éd.), *Global Culture,* pp. 311-342.

GESCHIERE P. (1982), *Village Communities and the State,* numéro spécial de *Theory, Culture and Society* 7 (2/3), Londres, Kegan Paul International.

GESCHIERE P. (1986), « Paysans, régime national et recherche hégémonique », in *Politique africaine,* « Le réveil du Cameroun », n° 22, pp. 73-100.

GESCHIERE P. et KONINGS P. (éds) (1993), « Introduction », *Itinéraires d'accumulation au Cameroun/Pathways to Accumulation in Cameroon,* Paris, Karthala, Leyde, Afrika-Studie centrum, pp. 9-31.

GLUCKMAN M. (1966), *Custom and Conflict in Africa,* Oxford, Blackwell.

GRØNHAUG R. (1978), « Scale as a Variable in Analysis : Fields in Social Organization in Herat, Northwest Afghanistan », in F. Barth (éd.), *Scale and Social Organization,* Oslo, Universitetsforlaget.

HINO S. (1993), « Fulbe People in an African Urban Society : A Comparative Study of Cameroon and the Sudan », in P. Eguchi et V. Azarya (éds), *Unity and Diversity of a People,* Osaka, National Museum of Ethnology, Senri Ethnological Studies, n° 35.

HOLTEDAHL L. (1993), « Education, Economics and "the Good Life" : Women in Ngaoundere, Northern Cameroon », in P. Geschiere et P. Koenings (éds), *Itinéraires d'accumulation au Cameroun,* Paris, Karthala.

HOLTEDAHL L. et MAHMOUDOU D. (1994), « Le Dieu chez les Fulbe ; Soumission et Domination », Tromsø, Université de Tromsø, SEMUT (manuscrit).

HOLY L. (1991), *Religion and Custom in a Muslim Society : The Berti of Sudan,* Cambridge, Cambridge University Press.

KABOU A. (1992), *Et si l'Afrique refusait le développement ?,* Paris, L'Harmattan.

KEESING R.M. (1985), *Cultural Anthropology. A Contemporary Perspective,* Londres, Holt-Saunders International.

MAHMOUDOU D. (1993 a), *Représentation sociale et vécu psychologique du mariage chez les Peul du nord Cameroun : Cas des Peul de Deembo,* Paris, Écoles des hautes études en sciences sociales, mémoire.

MAHMOUDOU D. (1993 b), « Mariage et images du mariage chez les Peul », in J. Boutrais (éd.), *Peuples et cultures de l'Adamaoua (Cameroun),* Paris, Karthala.

MOHAMMADOU E. (1981), « L'Implantation des Peuls dans l'Adamawa », in C. Tardits (éd.), *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun,* Paris, Éditions du CNRS, pp. 297-247.

PARKIN D. et NYAMWAYA D. (1987), « Introduction : Transformations of African Marriage ; change and choice », in D. Parkin et D. Nyamwaya (éds), *Transformations of African Marriage,* Manchester, Manchester University Press, pp. 2-16.

RUDIE I. (éd.) (1985), *Myk start - hard landing,* Oslo, Universitetsforlaget.

RUDIE I. (1994), *Visible Women in East Coast Malay society,* Oslo, Universitetsforlaget, Oslo Studies in Social Anthropology.

SMITH M. (1955), *Baba of Karo,* New Haven, Yale University Press.

STENNING D.J. (1959), *Savannah Nomads. A study of the WodaaBe Pastoral Fulani of Western Bornu Province, Northern Region, Nigeria,* Londres, Oxford University Press.

TARDITS C. (1981), *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun,* Paris, CNRS.

VAN SANTEN J. (1993), « Dot, commerce et contrebande : stratégies d'accumulation chez les femmes islamisées de Mokolo », in P. Geschiere et P. Koenings (éds), *Itinéraires d'accumulation au Cameroun,* pp. 301-334, Paris, Karthala.

2

Transformation des images et des pratiques de la vie conjugale chez les Foulbé de Ngaoundéré

Djingui MAHMOUDOU

En l'an 2000, le Nord-Cameroun verra l'avènement d'une nouvelle génération de Foulbé[1] : les jeunes nés en 1970 auront alors trente ans. Pour eux, la division entre les sexes est seulement vécue dans le *saare*[2], où l'espace habitable est divisé en deux secteurs : celui des femmes et celui des hommes. A l'extérieur, la frontière entre les hommes et les femmes est abolie, le contact entre les deux sexes est permanent et beaucoup plus poussé, l'amour est vécu plus librement qu'autrefois. Ces jeunes ont actuellement une vingtaine d'années. Or, beaucoup d'entre eux sont encore célibataires. La plupart de ceux qui ont poussé leurs études jusqu'à l'université viennent à peine d'entrer dans la vie active. Il y a deux ou même une décennie, ils seraient, à cet âge-là, déjà chefs de famille, polygames pour certains, et parents de plusieurs enfants. En effet, dans les représentations des Foulbé, le mariage joue un rôle prépondérant : il constitue le fondement à partir duquel est définie l'image de

1. Les Foulbé sont également appelés Pulaar, Peul ou Fulani. Ils se retrouvent dans au moins quinze pays de l'Afrique, allant de la Mauritanie jusqu'en Centrafrique. Il existe actuellement des Foulbé nomades qui gardent toujours leur style de vie, et des Foulbé sédentaires qui sont culturellement plus influencés et ont largement adopté la pratique du mariage interethnique. Cette étude ne concerne que ces derniers. Je ferai cependant allusion aux Foulbé nomades lorsqu'il s'agit surtout de considérer la tradition des Foulbé sans aucune distinction. Étant donné le phénomène d'incorporation, d'assimilation, caractéristique du milieu des Foulbé sédentaires, il est très difficile de déterminer qui est Pullo (singulier de Foulbé) et qui ne l'est pas. Pour éviter toute décision arbitraire, je considère comme Pullo tout individu se considérant comme tel et adhérant à l'idéal qui caractérise les Foulbé. Plusieurs études se rapportant au mariage ont été réalisées chez les Foulbé nomades. Mais à notre connaissance, cette question n'a jamais été abordée chez les Foulbé urbains.

2. Concession.

« l'homme accompli » (Mahmoudou, 1993a). Que peut signifier actuellement le mariage pour ces jeunes ? Est-ce que cette institution a un sens pour eux ? D'une manière générale, à l'approche de l'an 2000, l'institution du mariage a-t-elle les mêmes significations pour les Foulbé que dans le passé ? En d'autres termes, le mariage continue-t-il à jouer un rôle prépondérant dans la définition de « l'homme accompli » ?

A partir des nouvelles représentations et pratiques du mariage, il s'agit de comprendre comment l'ensemble de valeurs (nouvelles et anciennes), de normes et modèles culturels lié au mariage est actuellement pensé et vécu par les jeunes Foulbé. Pour cela, je me propose d'étudier d'abord les images du mariage développées dans une situation de profondes transformations sociales, les significations qui lui sont attribuées et les attitudes et comportements qui sont engendrés. Ensuite, j'appréhenderai, à partir du vécu conjugal de certains jeunes Foulbé, les nouvelles pratiques du mariage qui se sont instaurées, les nouveaux rapports qui sont mis en jeu et ce que représente l'homme pour la femme et vice versa dans ces nouveaux rapports. D'une manière générale, j'analyserai la manière dont les individus s'adaptent aux contraintes imposées par de nouvelles conditions de vie, tout en tentant d'atteindre leur idéal de vie (Holtedahl, 1993).

Cette étude succède à une autre sur la « Représentation sociale et le vécu psychologique du mariage chez les Peul : cas des Peul de Deembo, Cameroun », dans laquelle j'ai analysé le contenu des représentations sociales du mariage, c'est-à-dire les discours sur le mariage chez ces Foulbé. Je me suis plus particulièrement efforcé de comprendre comment les représentations du mariage sont organisées et quels facteurs déterminent cette organisation.

En fait, il existe plusieurs images du mariage selon les groupes, mais on peut les regrouper en quatre types de représentations. Ces types, loin d'être indépendants les uns des autres, s'organisent autour d'une notion qui met en jeu la relation entre l'individu et la société. De cette relation émerge une image de « l'homme accompli », s'opposant fondamentalement à la situation de célibat. Tout individu qui aspire à être considéré comme respectable et responsable doit se conformer à cette image.

Le fait d'être marié ne suffit pas pour être considéré par les autres comme conforme à l'image de l'homme accompli. D'autres obligations sont à remplir. La femme doit acquérir, par le biais de son mari, une autonomie et une indépendance vis-à-vis de la tutelle parentale. L'homme doit disposer d'une concession, créer une cellule familiale, accepter des contraintes et l'exercice de l'autorité (pouvoir amener les siens à respecter les normes sociales, par exemple). Ainsi, les hommes mariés vivant chez les autres ne sont pas perçus comme répondant à l'image de l'homme accompli, et cela parce que la famille qu'ils ont créée dépend beaucoup plus de leur logeur que d'eux.

Cette conception du mariage crée un sérieux problème. En effet, beaucoup de jeunes ruraux, manquant de moyens, n'arrivent pas à se marier et, de ce fait, rencontrent beaucoup de difficultés pour être considérés comme des hommes responsables et respectables. Cela les pousse à quitter le village pour la ville, en quête de moyens pouvant leur permettre d'accéder à la place qui leur revient au sein de la société[3]. Que devient cette relation entre l'individu et la société, à partir de laquelle s'est construite l'image de l'homme idéal, dans une situation de profondes transformations sociales marquées par une grave crise économique ? Telle est la question que je me pose à présent.

D'après mon hypothèse, les récentes transformations qui ont marqué la vie des Foulbé n'ont pas détruit la notion de l'homme idéal symbolisée par l'image de l'homme accompli. Plusieurs opportunités nouvelles existent, permettant à l'individu de se conformer autrement à cette image. Cependant, le mariage continue toujours à jouer un rôle prépondérant dans la vie des Foulbé. En d'autres termes, à travers les nouvelles pratiques du mariage et ses représentations se développent toujours des stratégies par lesquelles les individus négocient, tout autant qu'auparavant, leur place dans la société et leur identité sociale.

Le mariage africain dans la littérature scientifique

Il est difficile de résumer les études sur le mariage en Afrique, en particulier de passer en revue les approches adoptées. Je ne mentionnerai que celles qui ont le plus marqué les sciences sociales. Okpewho, en faisant allusion aux discussions théoriques sur le mariage en Afrique, distingue deux conceptions : « Those that endeavour to derive a distillation of what the "tradition" is like and the various roles (e.g. of women and men) and expectation (e.g. social or inter-kin harmony, child-bearing) that are discernible in a traditional family ; and those that explore what changes have been brought upon the tradition by factors like education, industry, urbanisation and the expectations bred by these » (1987 : 332).

Dans la première approche, les fonctionnalistes firent d'abord autorité sous l'impulsion de Radcliffe-Brown et Forde dont le livre, *African Systems of Kinship and Marriage* (1950), fit école. Pour eux, tout s'expliquerait par la nécessité du maintien et de la continuité du système social. Le travail du chercheur consisterait alors à comprendre les fonctions sociales des institutions dont le but est de préserver et d'assurer la conti-

3. En 1995, Knight, dans son étude sur les célibataires au Japon, arrive à la même conclusion.

nuité de la structure sociale. Selon cette perspective, le mariage devrait être considéré en termes de filiation et de descendance. Fortes y ajoute l'idée de « l'"amity" (des liens fondés sur l'affectivité à travers les relations de voisinage, d'amitié et de parenté proche) » (Parkin et Nyamwaya, 1987 : 17). Du point de vue des fonctionnalistes, le mariage serait un moyen de recrutement des membres du groupe de parenté, de consolidation du groupe, de légitimation des enfants.

Lévi-Strauss dans son livre, *Les Structures élémentaires de la parenté* (1967), introduit de nouvelles idées. Pour lui et pour ceux qui se réclament de sa pensée, l'attention du chercheur devrait être portée sur les systèmes signifiants, c'est-à-dire les systèmes construits, inconsciemment le plus souvent, par des êtres humains pour faire passer un sens. La culture est, pour eux, un ensemble de codes (Lévi-Strauss, 1978 : 8) qu'il va falloir décoder pour la comprendre. Dans le cas du mariage, les structuralistes privilégient le principe d'alliance et d'échange en insistant, entre autres, sur la communication particulière qui s'instaure entre les groupes sociaux et sur le principe de réciprocité qui préside aux échanges impliqués par le mariage.

Les néo-marxistes, quant à eux, mettent l'accent sur le mode de production du lignage qui nécessite absolument le maintien de la subordination des cadets au pouvoir des aînés par le contrôle, par ces derniers, des moyens indispensables pour acquérir une femme. Pour Meillassoux (1960), dans ce système fondé sur la production, le contrôle des femmes apparaît comme déterminant à cause de leur rôle de « productrices des producteurs » (*producers of producers*). Ainsi, pour les néo-marxistes, le mariage devrait être abordé en étroite relation avec le mode de production en vigueur dans la société étudiée qui sous-entend le contrôle des femmes par les hommes, et le contrôle des hommes par les hommes, plus précisément des cadets par les aînés.

Toutes ces approches ont le mérite d'avoir attiré l'attention sur différents aspects du mariage (bien que certaines les aient rendus encore beaucoup plus complexes). Il est cependant à déplorer une certaine insuffisance dans leurs analyses. Dans le structuralisme et le néo-marxisme, par exemple, la femme est supposée être passive, se laissant manipuler aisément par les hommes qui disposent sur elles de tout le pouvoir. MacCormack fait cette remarque sur la théorie de Lévi-Strauss : « Structuralists using the Levi-Straussian model of kinship... define men as actors and women as acted upon ; men as subject and women as object » (1980 : 12).

Dans mon étude à Deembo, j'ai constaté, en analysant les images du mariage à travers la littérature orale, qu'il existe deux sortes de relations entre mari et épouse : l'une qui s'affiche en public et qui suppose la soumission de l'épouse, et l'autre qui s'exprime en privé, dans l'intimité du ménage. Là, le rapport mari/épouse dépend beaucoup plus de la personnalité de chacun que de la soumission des conjoints aux normes régissant

les rapports entre les époux (Mahmoudou 1993a ; voir aussi Riesman, 1974).

Sur un autre plan, ces approches mettent l'accent sur le groupe comme un tout sans tenir compte de ses éléments constitutifs. Keesing, en citant les principes généraux déterminants pour comprendre le mariage dans ce qu'il appelle le « tribal world », écrit : « Marriage is characteristically not a relationship between individuals but a contract between groups (often between corporations) » (1975 : 252). Le travail consisterait alors à comprendre comment ce tout fonctionne. L'individu, en tant qu'être humain doué d'intelligence et ayant des désirs et des ambitions, n'est pas pris en compte dans toutes ces théories. Si on parle de lui, c'est comme d'un être amorphe qui évolue dans la société en imitant les faits et gestes de ses ancêtres, en agissant et réagissant exactement selon les expectatives définies d'avance par les institutions (donc prévisibles). Il se marie par exemple pour le maintien et le renouvellement de son groupe social et se contente de cela sans y ajouter ses désirs ni ses ambitions personnelles. Finalement, on a l'impression que le souci principal est de comprendre pourquoi des groupes d'individus continuent toujours à répéter continuellement les mêmes comportements (Cohen, 1971). Le but serait alors de saisir ce qu'est la tradition afin de comprendre les régularités de ces comportements. De telles approches nous conduisent à une conclusion du genre : « L'homme n'est libre et responsable que pour mieux rationaliser des conduites de soumission qui échappent à sa liberté et à sa responsabilité » (Beauvois et Joule, cité par Abric, 1994 : 219). C'est méconnaître le caractère complexe de l'individu.

« We need to recognize, dit Barth, that persons, even as they act within the framework of formal institutions, bring *concerns* (...) to most occasions and activities and they will interpret events and options in terms of such concerns » (1993 : 105, souligné par Barth). En effet, chaque homme a ses besoins, ses aspirations, sa vision du monde, qui ne sont pas forcément les mêmes que ceux des autres. « Il fait des hypothèses, recherche des significations, transforme les objets, corrige les déséquilibres de son univers de vie, et jusqu'à un certain point, le constitue » (Moscovici, 1972 : 59). S'il est vrai qu'une institution sociale est un ensemble de réponses à certains problèmes de la vie proposé pour universel à ses membres, il n'existe pas au sein de ceux-ci une seule opinion de cette institution partagée par tous mais plusieurs ; « chaque opinion représente, pour celui qui l'énonce, une explication plausible de cette institution » (Riviere, 1977 : 154). Aussi, comme le dit Barth (1993 : 97), « A critical step, then, must be to discover the meanings, for the actors themselves, of their institutions and concepts – i.e., the interpretations by which they variously construct their worlds » (p. 97).

Une autre approche, développée à propos d'études sur des villes africaines, consiste à « étudier le mariage pratiquement en dehors des consi-

dérations telles que la filiation, l'exogamie, l'endogamie et la terminologie de parenté » (Parkin et Nyamwaya, 1987 : 18). Elle privilégie les transformations des relations entre mari/épouse, parents/enfants ou entre les membres du ménage et leurs parents[4]. En général, il en résulte que les transformations sociales, économiques, politiques, religieuses et démographiques ont abouti à une transformation profonde du système de parenté et du mariage en Afrique : le modèle des familles africaines tendrait vers le système de familles nucléaires, de type plus individualiste, où l'accent est mis davantage sur le « nous-couple » que sur le « nous-famille élargie ». La famille élargie aurait moins de pouvoir sur les nouveaux ménages et la solidarité du groupe fondée sur la notion de parenté serait en voie de disparition (Boswell, 1975 ; Epstein, 1981).

Sommes-nous en présence d'une nouvelle forme de vie conjugale comparable à celle en vigueur en Occident ? Dans l'avant-propos du livre d'Oppong, *Marriages among a Matrilineal Elite* (1974), Fortes écrit : « The process of social change in ex-colonial countries lumped together under the label of "modernization" conduce to the abandonment of traditional family patterns in favour of western-type conjugal family ».

A mon avis, le ton est donné trop vite. Il est difficile d'affirmer qu'un modèle de famille du type occidental est en train de se mettre en place en Afrique. Si la modernisation est généralement conçue, à tort d'ailleurs, comme l'adoption du style de vie occidentale, ce style de vie est en Afrique décodé selon des critères locaux pour aboutir à un système de représentations différent de celui en vigueur en Occident (Holtedahl, 1993b). D'autre part, « le fait que les parents, les groupes d'origine, ou le droit (la tradition) se mêlent moins ouvertement à ce jeu que par le passé n'empêche pas celui-ci de s'effectuer sur des modes plus discrets » (Kellerhals *et al.*, 1982). Enfin, il faudrait tenir compte du phénomène de continuité qui s'effectue dans le changement, c'est-à-dire de la persistance de certaines pratiques dans la même forme ou en changeant de forme (Boswell, 1975 ; Epstein, 1981).

Représentation et pratiques sociales

Le mariage, dans cette situation de transformation, comporte désormais deux champs : un champ « traditionnel »[5] et un autre généralement

4. Entre autres Ardener (1961), Southall (1961), Lloyd (1966), Boswell (1975), Epstein (1981).

5. Les pratiques et représentations dans ce champ « traditionnel » sont issues de toutes les influences culturelles que les Foulbé ont subies tout au long de leur histoire avant le contact avec l'Occident.

qualifié de « moderne », mais que j'appellerai, pour éviter de tomber dans les préjugés qui consistent à opposer négativement le moderne et la tradition, champ de « nouveauté ». Les pratiques et les représentations du mariage diffèrent dans ces champs. Le problème auquel les Foulbé sont confrontés consiste à intégrer dans leur vécu quotidien, des pratiques et des représentations venues d'ailleurs. Comment s'effectue cette intégration et comment, dans cette tentative d'intégration, les individus réussissent-ils à gérer d'une part leur identité, les intérêts qu'ils poursuivent et, d'autre part, les exigences de leur environnement social ? Telle est la question qui se pose. L'articulation entre ces deux champs aboutit à un nouveau champ qui n'est ni tout à fait celui du type traditionnel qui a subi quelques modifications mineures ni celui du type occidental. Dans la construction de ce nouveau champ, les gens « vont, en fonction de leur position, des investissements et passions qui y sont mobilisés, mettre en relation les différents registres de la vie collective... » (Jodelet, 1989 : 45-46). Comment saisir cette nouvelle réalité ?

« The aim of science is to provide a representation of reality, but the social sciences deal not only with mere objects, but first and foremost with social (cultural) realities as products and subjects of human experience – of sensation, feeling, thought and action. That cultural reality cannot be represented simply, and that it can only be grasped through the experience of dwelling in the world, is one contribution of anthropology as social science » (Kempny et Burszta, 1994 : 123) Selon ces auteurs, ce n'est qu'en se penchant sur l'étude du sens commun qu'il est possible de rendre compte de cette réalité : « ... it is 'common sense' that fulfils this task, being a common core or cultural knowledge universally shared » (p. 122). Pour ces auteurs, se fondant sur les travaux de Geertz, le « sens commun » doit être compris comme « an individual experiencing of the daily-world reality... [It] offers a rough description of reality which allows its members to identify and classify their environment on a common form » (pp. 128-129). Il varie d'un groupe à un autre et, de ce fait, on peut dire que le « sens commun » définit l'individu ou le groupe dans sa spécificité. Cette importance du « sens commun », dans la compréhension de l'individu en interaction avec son environnement, est également mise en évidence par les chercheurs s'intéressant aux phénomènes de représentation sociale. Pour ceux-ci, la représentation sociale est « une forme de connaissances spécifiques, le savoir du sens commun... » (Jodelet, 1984 : 361). Ce concept répond à la « nécessité de mieux comprendre la façon dont l'individu "construit" la réalité sociale et s'y oriente » (Herzlich, 1969 : 23).

Mon approche emprunte largement au concept de représentation sociale, concept élaboré par Moscovici dans son livre *La psychanalyse, son image et son public* (1961). Depuis la parution de ce livre, la théorie de la représentation sociale a retenu l'attention de plusieurs chercheurs

en psychologie sociale, anthropologie, histoire, ethnologie, sociologie, ou en économie (Belisle et Schiele, 1984 ; Jodelet, 1989 ; Guimelli et Jacobi, 1990 ; Abric, 1994). Elle « a mis en évidence des problématiques nombreuses et variées et a donné lieu à une somme impressionnante de publications » (Guimelli et Jacobi, 1990 : 307 ; voir aussi Jodelet et Ohana, 1989). Dès lors, il existe une multitude de définitions de la représentation sociale. Pour moi, la représentation sociale est un « ensemble de concepts, d'énoncés et d'explications ayant pour origine la vie quotidienne lors de communications interindividuelles » (Moscovici, 1981 : 181). Elle a pour fonction de permettre de comprendre et de maîtriser la réalité, d'orienter et d'organiser les conduites et les communications sociales, de justifier les prises de position et les comportements. Ses résultats n'établissent pas « des causes de comportement. Ce sont des guides pour les conduites sociales » (Morin, 1994 : 112). La représentation sociale définit l'identité de l'individu ou du groupe car « elle est déterminée à la fois par le sujet lui-même (son histoire, son vécu), par le système social et idéologique dans lequel il est inséré, et par la nature des liens que le sujet entretient avec ce système social » (Abric, 1993 : 188).

L'intérêt de cette théorie réside surtout dans le fait qu'elle abandonne la distinction classique entre le sujet et l'objet : « Le sujet et l'objet ne sont pas foncièrement distincts », dit Moscovici (1969 : 9). Ce qui conduit à revoir l'idée de la « réalité objective ». « Il n'existe pas *a priori* de réalité objective, mais toute réalité est représentée, c'est-à-dire appropriée par l'individu ou le groupe, reconstruit dans son système cognitif, intégré dans son système de valeurs dépendant de son histoire et du contexte social et idéologique qui l'environne » (Abric, 1994 : 12). Ainsi, la réalité du sujet n'est pas cette réalité que l'expérimenteur ou le théoricien imagine, mais une réalité représentée, c'est-à-dire transformée, qui comprend aussi bien certaines caractéristiques objectives de l'objet en question que les expériences passées du sujet. Cela signifie que l'individu, loin d'être passif, participe jusqu'à un certain point à la construction de la réalité.

Les relations entre pratiques et représentations sociales donnent lieu à un débat qui demeure d'actualité. La question consiste à savoir si ce sont les représentations qui déterminent les pratiques sociales ou l'inverse, ou bien si les deux sont indissociables et interdépendantes. Un problème se pose au Nord-Cameroun, les jeunes Foulbé étant engagés dans des pratiques en contradiction, sur plusieurs points, avec celles prescrites par leur système de normes et de valeurs sociales, celles qui sont à la base de leurs représentations du mariage : que se passe-t-il alors ? D'un autre côté, ils ont à faire avec de nouvelles représentations qui contiennent des images du vécu du mariage contraires à leurs pratiques habituelles : quelles en sont les conséquences ? Ces questions indiquent qu'il est difficile de séparer pratiques et représentations. Je fais mienne cette affirmation d'Aute : « On ne peut pas dissocier la représentation, le discours et la pratique. Ils

forment un tout. Il serait tout à fait vain de chercher si c'est la pratique qui produit la représentation ou l'inverse. C'est un système » (cité par Abric, 1994 : 230). Les représentations et pratiques s'engendrent mutuellement, et « toute contradiction entre les représentations sociales et les pratiques amène nécessairement la transformation de l'une ou de l'autre » (Abric, 1994 : 237). Plusieurs auteurs sont arrivés à ce constat (Martin et Royer-Rastoll, 1990 ; Guimelli et Jacobi, 1990).

Terrain de recherche et résultats préliminaires

Pour saisir toute la complexité des transformations des représentations et pratiques du mariage, une ville polyethnique où les Foulbé subissent l'influence de la culture occidentale semble toute indiquée. Pour plusieurs raisons, j'ai choisi Ngaoundéré, au Cameroun. De tous les Foulbé urbains de la région septentrionale du Cameroun, ceux de Ngaoundéré paraissent les plus exposés aux influences étrangères. En effet, contrairement aux Foulbé des autres centres urbains du Nord-Cameroun (Garoua ou Maroua, par exemple) regroupés en quartiers où ils sont largement majoritaires[6], ceux de Ngaoundéré sont très dispersés, s'exposant ainsi aux influences culturelles des autres groupes. La majorité des Foulbé parlent[7] couramment la langue des Mboum et des Haoussa[8]. Entre les trois groupes (Mboum, Foulbé et Haoussa) le mariage interethnique s'est largement instauré.

Porte d'entrée des populations du sud vers le nord par la présence d'un terminus ferroviaire et, centre de formation des futures élites grâce à l'université, Ngaoundéré apparaît comme un lieu de rencontre de plusieurs cultures, d'échanges culturels, de réflexion. Ngaoundéré est une ville où coexistent les religions africaines, musulmane et chrétienne. Avec la colonisation, le christianisme s'y est implanté, concurrençant directement la prédominance musulmane. Pendant des années, les Églises catholique, protestante et luthérienne détenaient deux des trois établissements secondaires de Ngaoundéré. L'Église protestante et luthérienne gère l'un des

6. A Garoua, on trouve plus de cinq quartiers dénommés Fulbeere 1, 2, 3, etc. (Fulbeere signifie quartier des Foulbé). Fulbeere 1 est le quartier où réside le sultan. Dans ce quartier, les Foulbé représentent la grande majorité des habitants. Plus on monte dans la numérotation, moins on trouve de Foulbé.

7. La langue est un instrument d'influence culturelle par excellence.

8. Les Mboum sont parmi les premiers habitants de la région de Ngaoundéré. Les Haoussa sont originaires du Nigeria. Ils sont arrivés à Ngaoundéré pendant la conquête du plateau de l'Adamaoua par les Foulbé (Gondolo, 1978).

deux grands hôpitaux [9]. Malgré ces multiples influences, Ngaoundéré reste encore très traditionaliste par rapport aux autres villes dominées politiquement par les Foulbé. Le respect des parents est encore très fort. La discussion entre père et enfants par exemple est moins ouverte qu'ailleurs [10].

Les jeunes Foulbé d'aujourd'hui à Ngaoundéré ont grandi pendant une période de profondes transformations sociales. En s'intéressant à leur vécu quotidien, il est possible de saisir, à tous les niveaux de la vie sociale, le rapport à la nouveauté dans le domaine du mariage, les conditions de l'acceptation de certains de ses aspects, les représentations qui y sont liées et les pratiques qui en découlent. Toute l'existence de ces jeunes est fortement marquée par ces transformations. Leur éducation, leur environnement social, les idées qui guident leurs actions, tout cela permet d'observer les transformations qui se produisent dans la vie quotidienne des Foulbé, et le processus qui les sous-tend.

La vie des Foulbé de Ngaoundéré, comme d'ailleurs celle de toutes les populations camerounaises, a connu récemment une grande transformation. Le développement d'une culture polyethnique complexe, l'appartenance à un État organisé administrativement à la manière de certains États occidentaux (la France, par exemple), la « nationalisation » de la vie des gens [11], et l'introduction de l'argent dans les habitudes ont contribué à transformer fondamentalement les conditions de la mobilité sociale. A Ngaoundéré, un nouveau genre de savoir s'est instauré, marginalisant l'ancien qui était axé essentiellement sur celui détenu par les Foulbé (Holtedahl, 1993, Holtedahl et Mahmoudou, 1997). Ngaoundéré est ainsi devenue un nouveau « marché » de savoir (Holtedahl, 1993). Pour y avoir accès et acquérir une bonne position sociale, « on doit être instruit. L'alphabétisation est devenue indispensable » (Holtedahl, 1993 : 281). Les Foulbé doivent de ce fait tenir compte de nouveaux critères dans la définition de leur identité et de la place de l'individu dans la société. L'homme respectable et responsable semble être celui qui a reçu une bonne formation à l'école occidentale et qui occupe un haut poste de responsabilité dans la bureaucratie administrative, ou bien celui qui a su s'enrichir [12].

---

9. Plusieurs intellectuels de la région septentrionale du pays, chrétiens ou non, ont été formés par ces établissements. L'hôpital, plus connu sur place sous le nom Ameerika, avait une telle renommée que les gens venaient autrefois de tout le Nord-Cameroun pour s'y faire soigner.

10. Dans la plupart des familles foulbé de Ngaoundéré, la discussion entre le père et le fils se limite jusqu'à présent à une sorte de monologue du père.

11. Par cette « nationalisation », l'individu appartient désormais au pays plutôt qu'au lamidat dont il est issu.

12. Cette transformation qui aboutit à la création d'une nouvelle classe d'élites touche tout le pays, voire toute l'Afrique. L'ensemble d'articles publiés sous la codirection de Geschiere et Konings (1993) et le travail dè Geschiere sur les Maka du Cameroun (1982) donnent beaucoup de précisions sur ce phénomène.

Dès lors, pousser ses études, chercher à occuper un haut poste dans la bureaucratie administrative ou s'efforcer d'accumuler des biens matériels sont devenus chez les Foulbé, comme chez les autres d'ailleurs, l'un des soucis les plus importants.

Les récentes transformations sociales à Ngaoundéré se sont accompagnées d'un changement profond de la situation de la femme, plus particulièrement de la relation entre homme et femme. Les femmes, jadis enfermées dans le gynécée, sortent progressivement pour participer à des activités citadines. Des jeunes filles vont à l'école qui n'est plus à présent divisée en école de garçons et école de filles. D'autres qui ne sont pas inscrites à l'école participent au commerce informel (Holtedahl, 1993 ; Van Santen, 1993). Tout cela leur permet d'entrer en contact avec beaucoup d'hommes, de comprendre leur caractère et de se faire une image idéale de leur futur partenaire. La majorité des jeunes filles d'aujourd'hui, instruites ou non, parlent beaucoup de l'amour comme condition indispensable pour contracter un mariage (Holtedahl, dans ce volume) ou, à défaut de l'amour, de la possibilité de choisir elles-mêmes leur futur partenaire. Elles sont généralement très catégoriques sur le régime matrimonial, ne voulant plus entendre parler de la polygamie [13]. L'école occidentale a créé une situation sociale discriminatoire et parfois paradoxale. Discriminatoire, parce que les jeunes sont à présent divisés en lettrés et illettrés. Entre ces deux groupes, le mariage est difficile : les instruits jugent les autres moins « évolués », tandis que ceux-ci trouvent les premiers très compliqués et snobs. Situation paradoxale, parce que les filles instruites, du fait de leur éducation, trouvent difficilement un mari dans leur groupe (celui des « évolués »). En effet, les hommes, instruits ou non, se méfient beaucoup d'elles (Holtedahl, 1993). Elles sont conscientes de l'importance de leur position vis-à-vis des hommes, de la nécessité de défendre leur liberté, du risque de la dépendance et de la polygamie et refusent de mener le genre de vie de leurs aînées. Cette situation a conduit à l'apparition d'un nouveau statut dans la société des Foulbé : celui des vieilles filles instruites (Holtedahl, dans ce volume) [14].

La transformation de l'espace habitable est sans doute celle qui touche le plus intimement la vie conjugale. De l'abri non protégé, facilement démontable (voir Dupire, 1962, 1970 pour l'espace habitable des Foulbé nomades), les Foulbé ont évolué vers une structure d'habitation complexe, fortifiée, compartimentée. A un espace habitable non limité, réunissant tout le groupe en une famille s'est substitué un espace restreint, regroupant seulement les membres de la famille élargie, discriminant les indivi-

13. Malgré cela, beaucoup d'entre elles entrent dans un ménage polygame. Des jeunes femmes se sont retrouvées après quelques années de mariage avec une coépouse alors que le régime prescrit dans leur acte de mariage est la monogamie.

14. C'est-à-dire des filles instruites ayant dépassé de loin l'âge idéal de mariage sans pour autant se marier.

dus selon leur âge et leur appartenance sexuelle. Dans ce type d'habitation, l'espace habitable est divisé en deux parties (Walker, 1979 ; Mahmoudou, 1997). La partie opposée à l'entrée principale est réservée aux femmes. C'est là qu'elles trouvent les moyens socialement admis pour négocier leur position, leur identité, et pour s'affirmer en tant que femmes responsables et respectables. C'est toujours là que le contact avec les hommes qui leur sont accessibles est accepté. Cet espace est, pour la femme, à la fois une scène où se déroule la majeure partie de sa vie sociale, un lieu de travail et une sorte de laboratoire où se forme sa personnalité, son identité de femme poullo. Elle ne sort de cet espace qu'avec l'autorisation des hommes. Dans cet espace, l'épouse vit avec les autres femmes membres de la famille de son mari. Elle s'y sent comme une étrangère et cela, même si elle a eu des enfants. Lorsqu'elle part rendre visite à sa famille uxorale, elle dit souvent : « Mi dilli haa amin » (littéralement, « je m'en vais chez nous »). Dans son esprit, en effet, elle reste toujours attachée à sa propre famille. L'autre partie est celle des hommes : enfants de sexe masculin ou étrangers. Le chef de famille habite dans la partie des femmes dans un coin bien aménagé, mais, de jour, il passe la plupart du temps soit dans le *jawleeru yolnde*[15], soit hors de la concession. Dans cette organisation spatiale, le contact entre les époux est fort réduit. Avec le développement et la modernisation, une autre forme d'organisation de l'espace habitable commence à s'imposer chez les Foulbé. Il s'agit de « villas » : un bâtiment dont l'intérieur est divisé en chambres à coucher, salle de cuisine, salles de toilette, et salle de séjour. L'espace habitable est alors beaucoup plus réduit. Dans ce type d'habitation, seule la famille restreinte vit ensemble. La villa offre théoriquement aux habitants une plus grande possibilité de communication, une interaction plus intime (en réduisant la distance entre les individus) et une vie du ménage plus indépendante par rapport à l'autorité parentale. Ce type d'habitation est adopté par les hommes riches et les intellectuels qui habitent le plus souvent dans de nouveaux quartiers.

Comment toutes ces transformations sont-elles pensées et vécues par les Foulbé de Ngaoundéré ? S'accompagnent-elles d'une rupture totale avec les pratiques anciennes dans le domaine du mariage ? De mes observations et expériences personnelles, et de discussions avec certains Foulbé de Ngaoundéré et d'autres villes du grand Nord du Cameroun, je constate à la fois une certaine reproduction et un important changement de comportements et d'attitudes envers l'institution du mariage. Des pratiques anciennes persistent car les parents continuent à se préoccuper très tôt du mariage de leurs enfants : des mères travaillent dur pour gagner de l'argent

15. Vestibule d'entrée dans la concession. Ce vestibule sert au chef de famille de salon où il prend ses repas, se repose ou reçoit ses amis. Les hommes habitant la concession y passent également leur temps.

afin d'organiser un « bon » mariage de leur fille, recourent au pouvoir des marabouts pour trouver rapidement un mari convenable à leur fille ou pressent leur fils de se marier dès que sa situation le lui permet. Certains parents, qui envoient leurs filles à l'école, ne le font que dans l'attente d'un éventuel mari comme on le faisait jadis (et on continue toujours à le faire d'ailleurs) avec l'école coranique. Ainsi, dans les préoccupations quotidiennes des parents, le mariage garde toujours sa priorité.

Ensuite, l'idée du mariage précoce semble n'être pas réellement remise en cause par les jeunes garçons et filles. Pourtant, tout comme les jeunes Foulbé ruraux qui partent du village, les jeunes Foulbé citadins, confrontés à de nouvelles conditions de vie (les études, par exemple), repoussent à plus tard leur mariage. Certains jeunes étudiants, à la fin de leurs études, se marient le plus tôt possible afin d'être considérés comme responsables (on dirait que, pour eux, tout comme pour leurs parents, la confiance à accorder à un individu dépend surtout de sa situation matrimoniale). De même, des jeunes filles se retrouvent à l'université non pas par passion des études, mais surtout à cause d'une déception en amour ou du refus d'épouser un homme choisi par leurs parents mais qui n'est pas de leur goût [16].

Si les jeunes jouissent de beaucoup plus de liberté dans le choix de leur futur(e) partenaire, il semble que l'esprit qui gouverne ce choix reste le même, la compatibilité de caractère des futurs époux étant peu pris en compte. Une jeune fille, avec qui j'ai discuté du problème de l'amour, m'a dit : « Puisque nous ne pouvons pas nous marier avec celui que nous aimons, autant épouser un homme bien situé » [17]. Cette jeune fille pose le problème du choix de conjoint en terme d'acceptabilité, ce qui diffère peu de l'attitude de ses parents [18]. Pour les garçons, je connais beaucoup d'étudiants qui se sont mariés avec des jeunes filles qu'ils ne connaissaient pas auparavant ou avec qui ils n'avaient aucun engagement amoureux. Ici, le critère de choix semble être la situation des parents de la jeune fille, sa beauté ou bien son niveau d'études qui ne doit pas dépasser le BEPC (Holtedahl, dans ce volume). Sur un autre plan, la contribution des femmes au budget familial est toujours refusée. Celles qui ont un travail rémunéré utilisent leur salaire pour leurs besoins personnels et pour leur propre famille comme cela se fait dans un ménage du type traditionnel.

16. Holtedahl, dans son article « Magie et amour sur le chemin... » dans ce volume, fait une description captivante d'une jeune fille foulbé dans cette situation.

17. Elle aimait un étudiant qui s'estimait ne pas être en mesure de se marier très tôt.

18. Karanja fait remarquer que les filles très instruites du Nigeria distinguent nettement les hommes entre « Mr. Right » (bon pour le mariage parce que jeune, avec un avenir qui s'annonce bien, et éventuellement du même groupe ethnique) et « Mr. Available » (généralement monogame, riche, qui pourrait entretenir une femme). Pour ce qui nous concerne, « Mr. Right » détermine bien la qualité recherchée par les jeunes filles actuelles.

Cependant, ces femmes prennent généralement en charge la rémunération des personnes qui s'occupent de leurs tâches dans la maison (entretien des enfants, cuisine, etc.).

Enfin, la vie dans une villa soulève beaucoup de problèmes conjugaux : hommes qui ont déserté leur foyer, femmes qui ont « conquis » la maison, le mari et sa famille devenant comme des étrangers. Un de mes informateurs m'a confié : « Un jour, j'avais remarqué que, parmi les cinq personnes qui partageaient mon repas, il n'y avait pas un seul membre de ma famille. Toutes étaient de la famille de ma femme ! Ce jour-là je me suis rendu compte que, depuis mon mariage, aucun parent n'était venu manger chez moi ». Chez les Peuls en général, la résidence est virilocale : la femme vient habiter chez son mari où elle se sent comme une étrangère. La situation semble s'inverser : c'est le mari qui se sent étranger chez lui. De ce fait, beaucoup de maris passent leur temps libre chez des amis, dans leur bureau, au « deuxième bureau » [19], ou dans des bars à boire de l'alcool. Un ami récemment marié me confia un jour : « C'est bizarre, mais on dirait qu'une fois marié, l'envie de passer son temps à courir derrière les filles de la rue devient de plus en plus vive ». Un autre, en parlant de sa femme, me dit : « J'ai l'impression que tout ce que je veux, ma femme ne le veut pas, et tout ce qu'elle veut, je ne le veux pas », et ils vivent dans une villa qui les place en contact permanent ! Un autre encore me dit un jour : « Je m'énerve rien qu'à l'idée de rentrer à la maison ».

Cette désertion du domicile s'explique, entre autres, par le fait que la nouvelle organisation spatiale remet en cause la tendance des hommes à vouloir éviter l'épouse pour maintenir leur autorité, tendance qui semble résister au changement. En éliminant les espaces masculin et féminin, en réduisant la distance entre les individus, cette organisation spatiale offre un terrain favorable à la confrontation des personnalités des conjoints. Ils y trouvent en effet beaucoup plus d'occasions de se rencontrer que dans l'ancienne organisation. En privé, c'est-à-dire dans l'intimité des époux, le rapport mari/épouse chez les Foulbé a toujours dépendu davantage de la personnalité de chacun que d'une simple conformité aux normes. Cette situation crée chez certains hommes un malaise. C'est d'autant plus vrai que la présence permanente des membres de la famille de l'épouse et l'absence des membres de sa famille rend l'homme beaucoup plus vulnérable [20]. Le simple fait de penser être éventuellement observé par un tiers suffit pour que le Poullo se conduise comme s'il était réellement en public (Mahmoudou, 1997). Dès lors, la nouvelle organisation spatiale de l'ha-

19. Femme libre entretenue par certains hommes au détriment de la famille de ces derniers.

20. Actuellement, on trouve beaucoup de couples où la femme a réellement une grande autorité sur le mari. Dans certains ménages, les membres de la famille du mari se mêlent très peu de ses affaires conjugales et n'osent lui rendre visite que très rarement.

bitation est perçue par l'homme poullo comme contraignante. Elle ne lui offre pas par exemple la possibilité de recevoir et de discuter librement avec ses amis. Le risque d'être écouté par les enfants ou l'épouse est très grand.

Tout cela ne signifie pas pour autant que l'adoption de la villa rende la femme plus heureuse. Beaucoup de femmes en souffrent, se sentant encore plus méprisées, rabaissées à l'état d'objets. Une jeune étudiante de l'Université de Ngaoundéré, dans un récit autobiographique, dit qu'« elle ne restera plus dans cette maison où elle est oubliée, et où elle fait partie des meubles... elle refuse de continuer à jouer la comédie du bonheur. Une fois la porte franchie, elle prend la ferme décision de ne jamais aliéner sa personnalité tout juste pour plaire à une personne, fût-elle un parent ou un mari... »[21]. Beaucoup de jeunes épouses en effet ne font figure que de « meuble » dans leur ménage. La réduction de l'espace habitable crée chez certaines femmes presque les mêmes problèmes que chez l'homme : confrontation de personnalité avec l'époux que la femme risque de ne pas supporter, difficulté de recevoir ses amies en toute intimité, etc.

Actuellement, des ménages essaient de reproduire l'organisation traditionnelle de l'espace habitable à l'intérieur de la villa. En général, lorsque mari et épouse se trouvent dans la journée à la maison, ils occupent différemment l'espace habitable. Soit le mari est au salon et la femme dans la chambre, soit le mari fait la sieste dans la chambre et la femme occupe le salon ou une autre chambre libre. Dans cette organisation spatiale, la cuisine ou la chambre des enfants en bas âge semble devenir le lieu où la femme passe le plus clair de son temps et reçoit ses amies ou parentes. Dans certaines habitations, un hangar est aménagé derrière la villa où la femme passe son temps libre, recréant ainsi l'espace des hommes et celui des femmes comme dans le passé. Lorsqu'un jeune ménage reçoit la visite d'un autre jeune couple, en général les femmes se retrouvent entre elles dans une chambre alors que les époux restent dans le salon pour discuter. Au cas où époux et épouses occupent le salon, ces dernières participent rarement aux discussions de leurs époux. Certains chefs de famille ont divisé leur villa en deux secteurs en aménageant deux salons : l'un pour la femme et l'autre pour le mari. D'autres construisent une villa pour leur femme et une seconde pour eux-mêmes. Tout cela suggère l'existence d'un écart entre les nouvelles conditions de vie créées par l'adoption de la villa et la représentation des rapports entre mari/épouse en vigueur dans cette société. Les gens essaient de développer des stratégies qui correspondent à une façon de vivre qu'ils jugent idéale.

21. Récit recueilli par Rossella Ragazzi pendant son travail de terrain pour la réalisation d'un futur film documentaire.

Dans les pratiques nouvelles du vécu conjugal des jeunes Foulbé citadins mariés, la réclusion totale de l'épouse qui contribuait au prestige de l'homme (Walker, 1980 ; VerEecke, 1989 ; Kintz, 1989 ; Holtedahl, 1993 ; Mahmoudou, 1997) est très peu respectée. Des jeunes Foulbé célibataires ou des mères célibataires semblent jouir du respect des membres de la société. C'est d'autant plus surprenant que, dans la représentation du mariage par les Peuls de Deembo, l'homme idéal est fondamentalement opposé au célibataire et la réclusion totale de l'épouse est l'une de ses qualités les plus importantes (Mahmoudou, 1993). Mais l'image traditionnelle de la femme est en train d'évoluer. La femme qui était définie comme « celle qui suit » (*debbo,* femme, vient de la racine *rew-* qui signifie suivre) semble être perçue à présent à travers l'argent : « celle qui coûte cher ». Un de mes informateurs qui avait des problèmes avec son épouse m'a dit qu'à chaque fois qu'il envisageait le divorce, il revenait sur cette décision rien qu'en pensant à la fortune dépensée pour se marier[22]. Il est intéressant de noter que la voiture personnelle est appelée « seconde femme » parce que son entretien exige des dépenses quotidiennes tout comme l'épouse à qui le mari doit donner chaque jour de l'argent parce qu'il manque toujours quelque chose. Cette image de la femme semble d'ailleurs partagée par les femmes elles-mêmes. Ceci est attesté par une anecdote : une paire de chaussures coûtant très cher (8 000 francs CFA) mais ayant la particularité de s'user rapidement (après une semaine ou dix jours) fut à la mode et appelée « mon mari est capable ». Pour les femmes, ce mari pouvait en acheter de nouvelles, chaque fois que les chaussures étaient usées[23].

D'autres pratiques sont entièrement nouvelles : beaucoup de femmes partagent le repas du mari, l'accompagnent dans ses sorties, travaillent dans des lieux publics, conduisent des voitures, etc. A cause de ces nouveaux rapports entre époux, surtout du travail de l'épouse, certains couples sont fréquemment hors du foyer conjugal. Cette absence a occasionné plusieurs conséquences dans la vie du ménage. Les visiteurs se font de plus en plus rares parce qu'ils ne sont pas sûrs de trouver les conjoints. Ce qui a pour effet d'isoler le ménage. Les conjoints sont amenés à confier leurs enfants, donc leur éducation, à une personne étrangère à la famille, et parfois étrangère à leur groupe ethnique[24]. D'autre part, l'isolement du ménage contribue à la réduction du contrôle social sur les époux. Étant le plus souvent seuls, ils peuvent agir librement sans craindre

22. Cet informateur est un Foulbé de Garoua. A Ngaoundéré, le mariage occasionne beaucoup moins de dépenses qu'à Garoua ou Maroua.

23. Ces expressions (« seconde femme » et « mon mari est capable ») sont utilisées au Cameroun, indépendamment de l'appartenance ethnique. Toutefois, elles expriment bien la nouvelle image de la femme chez les Foulbé du Cameroun.

24. Généralement la bonne et les garçons de maison sont recrutés parmi des personnes venues d'un autre pays, surtout du Tchad, parce que leur salaire est peu élevé.

le regard accusateur des autres. Cette liberté, cette réduction du contrôle social ont largement contribué à rendre l'affection des parents à l'égard de leurs enfants beaucoup plus manifeste que dans le temps passé.

Enfin, l'établissement d'un acte officiel de mariage est une décision générale des jeunes, surtout des élites. Cependant, il semble que cette démarche est davantage perçue comme une formalité à remplir pour être en règle avec l'administration que comme la volonté de passer un contrat matrimonial avec le ou la partenaire. Dans plusieurs cas, l'acte de mariage est établi sans la présence de l'épouse et, en cas de divorce, les époux ont rarement recours à la justice pour l'annuler. Le mari décide seulement de répudier son épouse et le fait de façon traditionnelle. Celle-ci est libre de contracter un autre mariage bien que le premier acte reste encore valide. En général, le second mariage sera conclu sans se présenter devant le maire.

Conclusion

La nouvelle forme de vie conjugale des jeunes Foulbé de Ngaoundéré accorde plus d'importance à la vie privée mais, comme par le passé, elle est gérée différemment par les conjoints. Les représentations sociales des époux de ce qui fait le bonheur semblent différer. La présence des autres est toujours importante pour chacun des conjoints. Cela aboutit à la sous-estimation du « nous-couple » et à la valorisation, par l'épouse, de la famille utérine, et par le mari, du milieu constitué par ses amis. Bien que le couple partage en commun plusieurs activités (sorties, réception des amis, repas en commun, etc.), l'équilibre conjugal n'est pas fondé sur un véritable compagnonnage. Chacun passe le plus clair de son temps libre à part. Le budget familial est toujours l'affaire de l'époux. Le salaire de l'épouse est utilisé comme autrefois. Sa contribution aux dépenses familiales se restreint dans certains cas tout juste à l'entretien des enfants et à la prise en charge du salaire de ceux qui la remplacent dans ses travaux domestiques. Enfin, l'isolement du ménage a abouti à une nouvelle forme de rapport parents/enfants.

La transformation des images et des pratiques de la vie conjugale chez les Foulbé de Ngaoundéré est donc limitée par une reproduction des idées, des attitudes et des comportements passés. Par reproduction nous n'entendons pas une copie conforme de ces idées, attitudes ou actes passés mais un processus comprenant à la fois un changement et une continuité (Rudie, 1994 : 59) : entre ce qui est reproduit et la forme dans laquelle il est reproduit, il y a toujours une différence. C'est dans cette différence qu'interviennent les conceptions de l'individu, les influences qu'il a

subies, le contexte dans lequel la reproduction s'effectue, etc. D'autre part, dans le vécu du mariage par des jeunes Foulbé, de nouveaux comportements et pratiques se sont imposés pendant que ceux qui étaient familiers disparaissaient. Il s'est ainsi formé un nouveau champ constitué par un ensemble de nouvelles valeurs, de nouvelles normes sociales et de nouveaux modèles culturels. Étudier les transformations du mariage en Afrique, c'est parvenir à décrire ce nouvel ensemble qui constitue pour les individus la réalité même de leur vécu conjugal, la dynamique mise en œuvre dans sa construction, les dilemmes auxquels les gens sont confrontés et les solutions adoptées [25]. Il serait intéressant de voir si, dans ce nouveau champ, il existe une certaine cohérence, une certaine stabilité des comportements ou si le mode de la vie familiale participe de l'incertitude générale qui caractérise les pays africains à l'heure actuelle.

Dans l'évaluation des changements sociaux, il convient de se référer à l'affirmation de Gullestad : « We can never understand change if we do not have a very good understanding of continuity » (1992 : 24). En effet, dans la transformation sociale, il y a toujours, comme nous l'avons vu, quelque chose qui ne change pas et qu'il s'agira d'identifier afin de mieux saisir les formes et les orientations des transformations (Gullestad, 1992). Cette attention portée sur la continuité permettra d'éviter de juger une transformation plus profonde qu'elle ne l'est en réalité.

Références

ABRIC J.C. (1993), « L'étude expérimentale des représentations sociales », in D. Jodelet (dir.), *Les représentations sociales*, Paris, PUF, pp. 188-203.

ABRIC J.C. (1994), *Pratiques sociales et représentations,* Paris, PUF.

ARDENER E. (1961), « Social and Demographic Problems of the Southern Cameroon Plantation Area », in A. Southall (éd.), *Social Change in Modern Africa,* Londres, Oxford University Press/International African Institute.

AUTES M. (1985), *La pauvreté, une approche plurielle,* Strasbourg, European Science Foundation.

BARTH F. (1993), *Balinese Worlds*, Chicago, IL, University of Chicago Press.

BEAUVOIS J.-L. et JOULE R.-V. (1988), « La psychologie de la soumission », *La Recherche,* n° 202, pp. 1050-1057.

BELISLE C. et SCHIELE B. (1984), *Le savoir dans les pratiques quotidiennes. Recherche sur les représentations,* Paris, CNRS.

BOSWELL D.M. (1975), « Kinship, Friendship and the Concept of Social Network », in C. Kileff et C. Pendleton (éds), *Urban Man in Southern Africa,* Gwelo, Mambo Press.

25. Les dilemmes rencontrés, et par conséquent les solutions adoptées, ne sont pas les mêmes pour tous. Tout dépend des préoccupations des individus, de leurs degrés d'engagement, des intérêts en jeu, etc.

COHEN R. (1971), *Dominance and Defiance,* Washington, DC, American Anthropological Association, American Anthropological Association Studies, n° 6.
COMAROFF J.L. (éd.) (1980), *The Meaning of Marriage Payment,* Londres et New York, Academic Press.
DUPIRE M. (1996), *Peuls nomades. Étude descriptive des Wodaabe du Sahel nigérien,* Paris, Karthala (1re éd. 1962, Institut d'Ethnologie doctorat).
DUPIRE M. (1970), *Organisation sociale des Peul,* Paris, Plon.
EPSTEIN A.L. (1981), *Urbanization and Kinship - the Domestic Domain of the Copperbelt of Zambia 1950-56,* Londres, Academic Press.
FORTES M. (1974), « Avant-propos », in C. Oppong, *Marriage among a Matrilineal Elite. A Family Study of Ghanaian Senior Civil Servants,* Cambridge, Cambridge University Press.
GESCHIERE P. (1982), *Village Communities and the States,* Londres, Kegan Paul International.
GESCHIERE P. et KONINGS P. (éds) (1993), *Itinéraires d'accumulation au Cameroun / Pathways to Accumulation in Cameroon,* Paris, Karthala, Leyde, Afrika-Studiecentrum.
GEERTZ C. (1983), *Local Knowledge : Further Essays in Interpretative Anthropology,* New York, Basic Books.
GONDOLO A. (1978), *Nagoundéré : évolution d'une ville peule,* Rouen, Université de Rouen, Thèse de doctorat.
GUIMELLI C. et JACOBI D. (1990), « Pratiques nouvelles et transformation des représentations sociales », *Revue internationale de psychologie sociale,* n° 3, pp. 307-334.
GULLESTAD M. (1992), *The Art of Social Relations ; Essays on Culture, Social Action and Everyday Life in Modern Norway,* Oslo, Scandinavian University Press.
HERZLICH C. (1969), *Santé et maladie : analyse d'une représentation sociale,* Paris, Mouton.
HOLTEDAHL L. (1993), « Education, economics and "the good life" : Women in Ngaoundere », in P. Geschiere et P. Konings, *Itinéraire d'accumulation au Cameroun / Pathways to Accumulation in Cameroon,* Paris, ASC-Karthala, pp. 273-300
HOLTEDAHL L. et MAHMOUDOU D. (1997), « The Power of Knowledge : The Life of Alhadji Ibrahima Goni, Islamic Judge in Ngaoundere, Cameroon », in E.E. Rosander et D. Westerlund (éds), *Islam in Africa, African Islam.*
JODELET D. (1984), « Représentations sociales : phénomènes, concepts et théorie », in S. Moscovici (éd.), *Psychologie sociale,* Paris, PUF.
JODELET D. (1989), *Folies et représentations sociales,* Paris, PUF.
JODELET D. (dir.) (1993), *Les Représentations sociales,* Paris, PUF.
JODELET D. et OHANA J. (1993), « Bibliographie générale sur les représentations sociales », in D. Jodelet (éd.), *Les Représentations sociales,* Paris, PUF, pp. 9-27.
KARANJA W.W. (1987), « "Outside Wives" and "Inside Wives" in Nigeria : a Study of Changing Perceptions in Marriage », in D. Parkin & D. Nyamwaya (éds), *Transformations of African Marriage,* Manchester, Manchester University Press/International African Institute.
KELLERHALS J., PERRIN J.-F., STEINAUER-CRESSON G., VONECHE L., WIRTH G. (1982), *Mariages au quotidien : Inégalités sociales, tensions culturelles et organisation familiale,* Paris, Pierre-Marcel Favre.

KEESING R. M. (1975), *Cultural Anthropology : A Contemporary Perspective,* 2e éd., New York, Holt, Rinehart and Winston.

KEMPNY M. et BURSZTA J.W. (1994), « On the Relevance of Common Sense for Anthropological Knowledge », in K. Hastrup et P. Hervik (éds), *Social Experience and Anthropological Knowledge,* Londres, Routledge.

KINTZ D. (1989), « Formal Men, Informal Women. How the Fulani Support their Anthropologists », *Anthropology Today,* 5 (6).

KNIGHT J. (1995), « Municipal Matchmaking in Rural Japan », in *Anthropology Today,* 11 (2), pp. 9-17.

LÉVI-STRAUSS C. (1967), *Les Structures élémentaires de la parenté,* La Haye, Mouton/Paris, Maison des sciences de l'homme.

LLOYD P.C. (éd) (1966), *The New Elite in Tropical Africa,* Londres, Oxford University Press/International African Institute.

MACCORMACK C. (1980), « Nature, Culture and Gender : A Critique », in MacCormack C. et Strathern M. (éds), *Nature, Culture and Gender,* Cambridge, Cambridge University Press.

MAHMOUDOU D. (1993a), « Représentation sociale et vécu psychologique du mariage chez les Peuls du Nord-Cameroun : le cas des Peuls de Deembo », Paris, EHESS, Mémoire.

MAHMOUDOU D. (1993b), « Mariage et images du mariage chez les Peuls », in J. Boutrais (éd.), *Peuples et cultures de l'Adamaoua,* Paris, ORSTOM/ Ngaoundéré-Anthropos, pp. 187-195.

MAHMOUDOU D. (1997), « Évolution de l'espace habitable et transformation des identités féminines chez les Peuls du Nord-Cameroun », in E. E. Rosander, *Transformation des identités féminines. Formes d'organisation féminine en Afrique de l'Ouest,* Uppsala, Nordiska Afrikainstitutet, Seminar Proceedings, 31, pp. 214-225.

MARTIN D. et ROYER-RASTOLL (éds) (1990), *Représentations sociales et pratiques quotidiennes,* Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques ».

MEILLASSOUX C. (1960), « Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'autosubsistance », *Cahiers d'études africaines,* n° 4, pp. 38-67.

MOHAMMADOU E. (1978), *Les royaumes foulbé du plateau de l'Adamaoua au XIXe siècle,* Tokyo, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa.

MORIN M. (1989), « Psychologie sociale appliquée et bruit au travail », *Cahiers internationaux de psychologie sociale,* n° 11, pp. 31-51.

MOSCOVICI S. (1961) (2e éd., 1976), *La psychanalyse, son image et son public,* Paris, PUF.

MOSCOVICI S. (1969), « Préface », in C. Herzlich, *Santé et maladie,* Paris, Mouton, pp. 7-12.

MOSCOVICI S. (1972), « L'homme en interaction : machine à répondre ou machine à inférer », in S. Moscovici, *Introduction à la psychologie sociale,* t. 1. Paris, Larousse.

MOSCOVICI S. (1981), « On Social Representation », in J.P. Forgas (ed.), *Social Cognition : Perspectives on Everyday Understanding,* Londres, Academic Press.

OKPEWHO I. (1987), « Understanding African Marriage : Towards a Convergence of Literature and Sociology », in D. Parkin et D. Nyamwaya (éds), *Transformations of African Marriage,* Manchester, Manchester University Press.

OPPONG C. (éd.) (1981), *Middle Class African Marriage,* Londres, George Allen & Unwin.

PARKIN D. et NYAMWAYA D. (éds) (1987), *Transformations of African Marriage,* Manchester, Manchester University Press/International African Institute.

RIVIÈRE P. G. (1977), « Nouvelles considérations sur le mariage », in R. Needham (éd.), *La parenté en question,* Paris, Seuil, pp. 152-167.

RADCLIFFE-BROWN A. R. et FORDE D. (éds) (1950), *African Systems of Kinship and Marriage,* Londres, Oxford University Press/International African Institute.

RUDIE I. (1994), *Visible Women in East Coast Malay Society : On The Reproduction of Gender in Ceremonial, School and Market,* Oslo, Norwegian University Press.

SHULTZ E.A. (1980), « Perceptions of Ethnicity in Guider Town », *Studies in Third - World Societies,* n° 11, pp. 127-149.

SOUTHALL A. (éd.) (1961), *Social Change in Modern Africa,* Londres, Oxford University Press.

VAN SANTEN J. (1993), « Dot, commerce et contrebande : stratégies d'accumulation chez les femmes "islamisées" de Mokolo », in P. Geschiere et P. Konings (éds), *Itinéraire d'accumulation au Cameroun/Pathway to accumulation in Cameroon,* Paris, Karthala, Leyde, Afrika-Studiecentrum, pp. 301-334.

VER EECKE C. (1988), *Pulaaku : Adamawa Fulbe Identity and Its Transformations,* Philadelphia, PA, University of Pennsylvania, doctorat.

VER EECKE C. (1989), « From Pasture to Purdah : The Transformation of Women's Roles and Identity among the Adamawa Fulbe », *Ethnology,* 18 (1), pp. 53-73.

WALKER S. S. (1979), « Réflexions architecturales sur les femmes et les murs », *Recherche pédagogique et culture,* n° 41-42, mai-août, pp. 39-45.

WALKER S. S. (1980), « From Cattle Camp to City : Changing Roles of Fulbe Women in Northern Cameroon », *Journal of African Studies,* 7 (1), pp. 54-63.

3

When women take the lead : changing conditions for women's activities, roles and knowledge in North Norwegian fishing communities*

Siri GERRARD

In this article I will describe Finnmark women's strategies before and after the difficult resource situation in the North Norwegian cod fishery at the end of the 1980s and the beginning of the 1990s. After a period of marginalization (Holtedahl, 1989) due to changes in policy, education, labour market, technology, etc., women in the fishing districts « went on the barricades » to defend their interests. The special events that led women to act were the implementation of the fishery policy which resulted in restricted financial support to the fish processing industry, the launching of the cod moratorium in 1989 and the quota system for the Norwegian coastal fleet in 1990.

My focus here will be on women's activities, roles and knowledge. In order to understand the strategies chosen, I start with a brief overview of my analytical perspective, followed by a glimpse into the Finnmark coastal fisheries. In my discussion I will especially emphasize the mismatch between the local women's knowledge and the « official » knowledge,

* Without the financial support of the Norwegian Research Council and the constant help of many of the inhabitants of the North Norwegian municipalities of Nordkapp, Hasvik and Gamvik this work could not have been carried out. Especially Kirsti Hansen, Anne Karin Hyverinen, Gerd Johansen, Jørgen Lindkvist, Kristine Lindkvist, Hanne Nilsen, Anne Nøstvold, Gerd Nygård, Hjørdis Pettersen, Ingunn Thomassen and Sigrun Thomassen have given valuable inspiration and assistance. In the process of analysing and writing Paminda Bachu, Anne Margrethe Flåm, Lisbet Holtedahl, Eva Munk Madsen and Kari Meløy have offered precious advice. Sincere thanks to all.

This text was published in *Social Science Information* 34, 4 (1995) : 593-631 and is reprinted with the kind permission of Sage Publications.

especially that of the fishery administration, and relate this to a discussion of women's leadership.

Analytical perspectives and methodological approach

My approach for understanding women's changing situation is the process-oriented perspective as propounded by Ervin Goffman (1959), and Fredrik Barth (1966) and later developed by, for example, Eidheim (1971), Grønhaug (1978), and Rudie (1984). The process-oriented perspective is based on the understanding that the actors take on different roles depending on their definition of the situation. This means that the actors' values, cognitions, their limitations and possibilities have an impact on social patterns and representations. The role pattern, including gender, class and ethnic roles, implemented in different fields of activities, can be negotiated and thus changed. In some cases one can also find changes in the cultural and cognitive structure. This perspective can be characterized, therefore, as dynamic and well suited to grasp processes of change (Barth, 1966).

Lisbeth Holtedahl (1986, 1989, 1993) used this perspective to understand local women's knowledge. She has revealed that local women in a North Norwegian village that she named Veggefjord, have developed their own knowledge system, which is closely related to their roles in the household, in their work, in their local associations and in their communication with civil servants in public administration, especially in the social welfare sector. In the 1950s and 1960s there were examples of these relations resulting in women taking on roles as mediators between the local community and the outside world. They became formal and informal leaders.

During the 1970s, communication between Veggefjord and the outside world changed and the women had difficulties in getting their ideas and strategies accepted. During the 1970s and the 1980s, an expanding public administration set up new sectors in district planning and development and recruited many candidates from the recently created University of Tromsø [1]. Holtedahl points to the fact that the newly educated civil servants brought scientific theories to the new administrative context in which they implemented district policy. These theories were combined

1. In 1968, the Norwegian Parliament decided to build a new university in Tromsø (the fourth in the country, after those in Oslo, Bergen and Trondheim). The objective was to contribute to the development of North Norway. The University of Tromsø was formally opened in 1972.

with administrative, formal and informal knowledge. She argues also that the administative knowledge used was in many ways opposed to the local knowledge system. The women's knowledge system contained ideas of « the good life and the means to obtain such a good life », incompatible with the civil servants' arguments, which had a strong market and profitability orientation. When the women and the representatives from public planning authorities met, the latter defined the situations on the basis of their bureaucratic knowledge, presented in a scientific language. Thus Holtedahl not only reveals different systems of knowledge, she also reveals the close relation between knowledge and power and last, but not least, the important role that the scientific models and scientific language play in district and regional planning and development.

Knowledge is a very broad concept (Geertz, 1983, Holtedahl, 1989 and 1993). It may include knowledge which is experienced, inherited and developed in different kinds of local settings as well as knowledge generated in other settings, for example in academic and bureaucratic settings. Knowledge in a local setting thus includes cultural, economic, political, organizational and household kinds of knowledge. It includes abstract competence as well as manual skills. Civil servants or administrators might also have these local types of knowledge, but often undercommunicated or strongly influenced by certain bureaucratic rules and practices (Weber, 1979) and, nowadays, also by scientific knowledge acquired through academic training.

In the literature there is a vivid discussion about different concepts and forms of knowledge. In my view this kind of discussion becomes more meaningful if it is related, as Holtedahl (1983 and 1993) indicates, to identified actors, their values, the relations between actors and the specific situations where different forms of knowledge are applied. With such an approach to knowledge, the aspects of power will also be revealed, and in this way knowledge can be studied as a cultural as well as a social phenomenon.

In the following, I therefore try to identify the actors and their use of knowledge related to different levels and spheres or sectors of action. On the one side, the actors are women living mainly in three fishing communities ; on the other side, they are politicians and civil servants related to public administration represented by the Board of Industrial Development, the Secretariat for Women in Finnmark county, the Directorate and the Ministry of Fishery. In the discussion of knowledge, roles and new strategies, I bring up leadership at the end of the article and pose the following questions : Under what conditions and by whom is women's knowledge accepted and recognized ? Can this be related to « leaderships roles », formal or informal ?

In order to understand the different aspects evoked in this article, I have used many sources of data. I have had the chance to learn to know

some of the Finnmark communities, « from the inside », through my close relation to some families as a fisherman's wife. I have also read public reports, listened to interviews on radio and television and had informal talks with civil servants. However, for understanding the women's situation, participant observation carried on since the early 1970s has been the most fruitful approach. My own role has also been shifting from one of participation to one of observation. I have taken part in daily life, in meetings, courses and seminars as well as in projects in the roles of a researcher, a family member and a feminist arguing for the importance of focusing on women and improving their formal rights in the fishing industry.

At this point, I want to state that my motivation for writing this article is related to my respect for the way that inhabitants of fishing communities cope with hard and varied living conditions. The greater part of Finnmark was totally burned down and the population evacuated to other regions south of Finnmark by Hitler's army in 1944. After the War the population reconstructed their homes and villages. For a large number of the population, this seems to have reinforced the feeling of having in common a special experience and identity, forming a common historical capital that has been developed and utilized ever since.

The Finnmark fisheries : a general background

Finnmark is Norway's northernmost county (*fylke*) with a high proportion of the population engaged in fishery. In the fjords and off the coast, we find some of the richest fishing grounds in the world. Thanks to the Gulf stream, there are icefree harbours all year around. Fishing has been an important activity in Finnmark for hundreds of years. Of Finnmark's 74 000 inhabitants according to the official statistics, in 1992, about 3 500 were registered fishermen and 2 400 workers in processing plants. This was a decrease compared with the situation ten years earlier. Even though a strong concentration has taken place, there are still many small fishing villages as shown on the following map.

The fishery population of today consists of fishermen and fish industry workers with Sami, Norwegian, Finnish and Tamil [2] background and their families. Many fishermen families from the southern regions of Troms and Nordland counties have settled in the coastal areas of Finnmark.

It is to a large extent the fishermen in the coastal fisheries that have dominated the Norwegian Fishermen's Union (Norges Fiskarlag) [3] on the

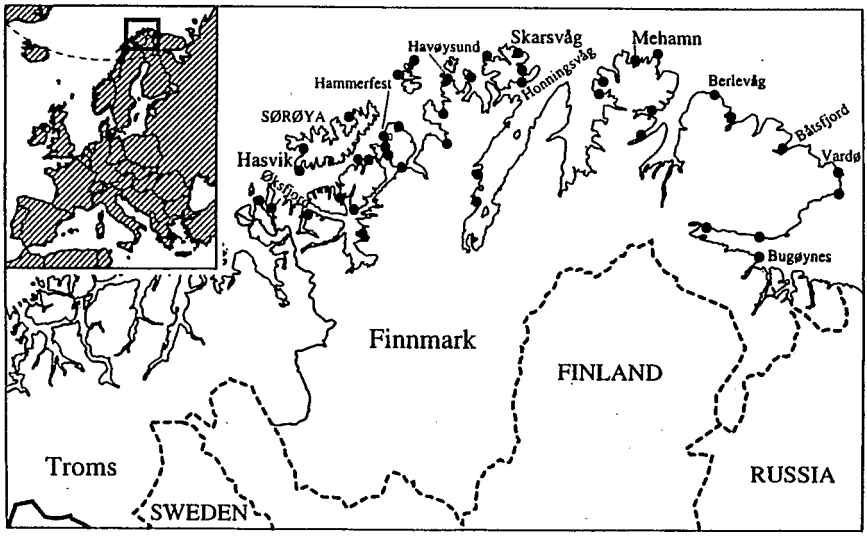
2. The Tamil all work in fish processing plants, not at sea.

3. The Norwegian Fishermen's Union (Norges Fiskarlag) has its headquarters in Trondheim, in the southern part of the country. It also has an office in each Norwegian

county as well as on the national level. The Fishermen's Union has been important for the development of the fisheries as well as the fishing communities. During the last years, the new Coastal Fishermen's Union (Norges Kystfiskarlag) has also recruited members in Finnmark. The workers in the fish processing factories are organized in the Norwegian Food and Allied Workers Union (Norges Nærings-og Nytelsesmiddelarbeiderforbund)[4]. This union has had a strong position in the biggest fishing communities and in the industrialization of the whole industry. Fishery in Finnmark is highly developed as far as technology is concerned with small, middle-sized and large boats and factories. Today, cod is the core stock in the fishery, but haddock, coalfish and shrimps are also important. During the springtime fishery, but also in other seasons, fishermen arrive from other parts of Norway and participate in the exploitation of the resources. However, the migrating fishermen are considerably fewer than before.

Figure 1

Finnmark and its fishing villages



county where fishing is important, and a local branch in « every » village. Even today, when the number of fishermen has decreased and the financial situation of the Union has changed, this structure has been kept up.

4. The Norwegian Food and Allied Workers Union (Norges Naerings-og Nytelsesmiddelarbeiderforbund) has its head office in Oslo and a district office in the biggest town in North Norway, Tromsø. In this respect, it has a more centralized structure than the Fishermen's Union.

In Finnmark, one paradox is that the number of small boats has increased, while many small factories have disappeared because of bankruptcy. Today the majority of the plants consists of middle-sized and large factories. Under these circumstances, the number of male and female workers in the fish processing industry has also decreased.

At the same time there are changes in the households. The families, mother, father and 2-4 children, have their own houses [5]. Today, the majority of the children continue to attend school until they are 17-19 years old. However, many have difficulties in finding a job after leaving school. Compared with their mothers and fathers, older sisters and brothers, this represents a new pattern. In the post-war period, fishing and fishery work recruited « all persons who could walk », as they themselves expressed it.

This is the social, political, cultural and economic setting in which men and women live their everyday life, face their problems and seek new solutions.

Women in the coastal fisheries of Finnmark before the cod moratorium of 1989

Even if the fishing villages in general are small, women's activities take place within a great number of units and they act in many roles. As a background for understanding the special actions women perform in the difficult resource situation, I will present examples of the basic pattern of women's activities, their roles and knowledge.

Women's household activities

Household work has changed considerably during the years after World War II, especially from the last part of the 1960s. Today a woman does not need to start from scratch in her production activities. Still she produces her own products. This means that in many cases she has prepared the food during the harvesting season and put it in the freezer. Before electricity had become available almost everywhere and the economic standard of living had improved, food production took up very much time.

5. In order to obtain a loan from the State Bank for Housing (Den Norske Stats Husbank), the applicant must conform to certain regulations, in particular concerning the size of the house. The maximum size has changed over the years, but since the 1970s, the norm has been 95 square meters. Today, the State Bank allows building even bigger houses with a loan.

She also repairs the clothing, but for many sowing and knitting activities are now more a hobby than « obligatory and necessary » work. Women also use less time on « maintenance work » than before. Today she puts the washing machine to work when it is needed. Still routines of cleaning the floors « every Friday » persist. For important events like Christmas, the « whole house » is cleaned. But this work too has changed its character. Now it is not only a question of cleaning. Renewing the different rooms with new curtains, wallpaper and painting, new tapestries, new furniture, etc. takes time and costs a good deal of money. This type of work is usually done in collaboration with the husband. The result is a well kept home, but also new standards to keep up with. More and more families have also bought a cabin or a caravan where they spend their weekends and holidays. This kind of household pattern is not specific for the fishing communities. It is shared with Norwegians in general and is said to be one of the criteria of today's Norwegianness (Gullestad, 1984, 1989).

Shopping has also changed its character. Women buy most of what is needed in the daily household, if there still is a shop in the village. Today, there are villages that have lost the possibility of neighbourhood shopping because of a decrease in population and difficulties for smaller shops to compete with the prices of the shopping centres. This means that the family members, sometimes both husband and wife, but most often the wife, have to drive to the closest centre in order to buy the necessities for the household. In the villages without road connections to the centres all year around, this kind of « shopping trip » was limited to certain occasions and represented a special event, often in connection with Christmas. During the 1970s and the 1980s, the number of women who acquired a driver's licence has increased. Nowadays women do more « transport work ». However, for elderly women, and women without a driver's licence, this has led to an increased dependency on others.

As far as the reproductive work is concerned, some of the work has changed, some has remained as before. Women still have the main responsibility for caring for the children and looking after the family members' health. Old women in the Northernmost village in Finnmark, Skarsvåg, told that up to the 1950s « they often had to manage on their own ». However, there was a specialist in the village, a woman, who could help at child deliveries and could stitch small wounds when children or fishermen got hurt. There are still women who have a special position in health care, but today they mostly act as middlewomen between old patients and health institutions. Usually, it is the doctor in the closest urban centre who is sent for when medical help is needed, but most often people have to consult the doctor in his office. At the end of pregnancy, women often spend the last period in the nearest hospital town, waiting for the child to be born.

Women also keep up the informal relations with relatives. They remember the birthdays, they talk with old relatives on the telephone or visit them. Many complain, however, that these relations have changed with less regular contact, except on special occasions.

Another great change that has made a heavy impact on family life and women's work, is the growing emphasis on formal education. Now there are few youngsters that start work at the age of 14 or 15. This must also be seen as a result of the changing school system and the new possibilities for continuing in school. In the middle of the 1960s, compulsory schooling in Norway was increased from 7 to 9 years. In the 1970s, more secondary schools were built and according to a more decentralized plan. More and more young people now continue to study up to the university level.

This new pattern impacts on family relations and economy. The children stay at home for a longer period, sometimes commuting between school in an urban centre and their home village every weekend. Until the latter part of the 1960s it was quite normal that the youngsters, especially the girls, left home at the age of 15-16 years to start work (Rudie, 1969/70; Paine, 1964). At that time, young girls and young boys, obtained their independence at an early age, the boys as fishermen and the girls as plant workers, baiting long-lines or working in the household.

Today there is heavy pressure on the parents to help their children with money from the moment they have to continue secondary school in other locations. Many parents realize that loans which the youngsters could obtain in the State Educational Loan Fund (Statens lånekasse) will constitute a burden for them if later they want to continue in higher education. Thus we can say that the burdens of the family have changed and children's economic dependency last longer. The need for both mother and father to produce cash income has probably never been greater.

Women's work related to the fishing boat

The fishing boat together with the fish plant have been the main units providing the family income in fishing villages. Even if the boat remains a male domain with few exceptions (Munk Madsen, 1995), fishermen's wives participate and assist in special tasks. In many families, up to the 1960s and 1970s, the women were responsible for parts of the food supply when the boat left the home area to fish from other ports. She also produced and/or maintained some of the fishermen's clothing. As an example I will mention that in the 1970s the wives still knitted the special woolen mittens that the fishermen used. Now the industrially produced rubber gloves have taken over except in cases where mothers or more elderly women bring the fishermen special gifts. Most of the fishermen's

clothing has changed from homemade products to industrial products. Also the maintenance of the clothing has changed since the material in the clothing is light, synthetic, but warm. Today, with electricity and improved washing and drying facilities, one can only imagine the heavy work that this represented before.

Women are still crucial in the work of baiting the long-lines, a work that can be time-demanding and long-lasting, especially in the seasons. Baiting long-lines is a type of work where the social relations are important. Before it was compulsory for a fisherman' wife, perhaps also for his mother, daugther and sisters to be able to work whenever needed. Today the system is more flexible since the fishermen's wives also have other types of paid work to do. Still it remains difficult to say no when a fisherman asks. Saying no can mean loss of income. However, the close-down and the instability of many processing plants have increased the number of women who are willing to bait compared with the 1970s even if the social and economic rights are not so elaborated as in the processing plants.

Still, the fisherman's wife and/or daughters help cleaning the boat at the end of the season. In many of the Finnmark communities this type of work was « obligatory » not only for the fishermen's wife and children, but also for their sisters and mothers. In some families it was paid work and in some families unpaid. There were also examples of women who helped their husbands with the nets. Also here the work has changed. The fishermen hardly ever repair their nets now. They use the ropes over and over again and fix them to new nets which are bought.

Administrative duties exist, perhaps to a greater extent than before. Administration can consist of information work, for example by giving and taking messages and by collecting and transmitting information if the fisherman is away. The woman can relay when the others leave the port or come home and give information about the size of catches. Even old women continue to give such kinds of information to their sons. It is thus deeply embedded in their role performance and identity as a fisherman's wife. Another example of administrative work is the discussions of new investments and whether or not the fisherman should stay home or go away to fish in the different seasons. Keeping accounts and filling out forms, duties that have increased in number are also a type of work that women have been and still are doing, even though many fishermen now buy these kinds of services from specialized firms.

Today, there is a great variety of work related to the boat depending on the economy, the work pattern of the family and the women's position in the labour market in general. Some women are therefore considerably engaged in relation to the boat and some are less engaged, because of their own interests, for example in their own paid job (Gerrard, 1990). My experience of Finnmark's costal societies during the last 25 years, is

that the wife's direct manual work for the boat has decreased because of increased commercialization, while her role as a breadwinner has acquired an increasing importance. Such a variation of roles seems to give many possibilities of « choosing and negotiating » different types of identities. In some situations women can have a strong identity as a fisherman's wife and in other situations they can identify with their own professional role (Gerrard, 1990). In this respect it seems as if certain aspects of the role in relation to the boat have been marginalized, while others have been consolidated.

Women's work in the fish processing plants

Even if the number of jobs in the production of fish has diminished, female workers are still important. Today, when the stockfish production in Finnmark is mostly done by the fjord fishermen themselves, the women participate in preparing the fresh fish for shipment and also in processing salt fish and filet products for the markets. In addition they are also employed as cleaners, as secretaries and for doing accounts.

The fish plant work has « always » been gender segregated. Generally, men have been and still are « close » to fishing boats, the machines, and to administration, as foremen and leaders. Formerly, men were considered as seasonal workers while the women were the ones to be called in on particularly busy days. Women were given special tasks, for example in the stockfish production, putting thread on the stockfish for hanging it up. They also salted the fish in the « split-cod » production and helped with special storage work. When the filleting factories really took off in the latter part of the 1950s up to the 1980s, women cut, weighed and packed the fish filets according to size and quality before they were frozen. This work was paid according to the quantity produced by each woman or team of women.

At the largest factories the filleting work was performed in two shifts. From the early 1970s housewives and school-girls filled up these shifts. It became possible to have part-time work within regular working hours. Sometimes two women shared one job. In this way the factories disposed of a better basis for recruitment. With such special arrangements the mothers managed without someone to take care of the children and the young girls could combine school and work, long before this became a « normal » pattern in Norwegian society.

The women's processing work was not very varied and gave few choices compared with men's possibilities. The « only » way of changing was to shift to another factory or in some few cases, to another department, if it existed, for example where special products were made out of the frozen filets. Some of the very best filleting workers had the chance to

be appointed controllers checking the production of the other women. It was not until the late 1980s, after « the wave of quality » really took off, that new jobs as quality coordinators or quality leaders became available for both women and men (Husmo, 1995). These jobs consist of systematizing quality work in the production and adapt it to the new internationally approved standards.

Special programmes were also created in the filleting industry to provide courses for newcomers and also for improving the training of the experienced workers. In this way, representatives of the industry as well as the trade union hoped to give the workers a better theoretical background. At the end of the 1980s courses in quality and quality control were organized. At the same time, special legal and practical arrangements for apprentices in the fishing industry were set up on the national level. It is well known that women were very interested in attending such courses (Grønbech, 1986, Johansen, 1992, Strand, 1994).

To sum up, the availability of a female labour force in the factories has been changing. In the beginning the filleting factories had difficulties in recruiting enough female workers because of the social organization of the work and because of the great number of female workers that were needed. In many of the « industrialized » villages dormatories were built. Norwegian as well as Finnish women came there from small villages, but also from the larger industrial towns dominated by male work. Some young women married and settled. Such processes assured the recruitment not only to the industry, but also to the villages and gave birth to a youth culture of its own (Gerrard, 1975; Johansen, 1992; Kolsvik and Ratvik, 1992). In this way the settlement pattern was maintained.

In the last years of the 1970s many preferred to work in the new jobs in the public sector. However, when the decrease in the cod stock really started and the expansion in the public sector stopped, the stability of the workers also increased and the industry realized the importance of stable and well qualified workers. Today the fish processing factories are interested in experienced women and they do more to train the workers who are left in the industry.

Women, service work and education

Until the 1970s, service work was mainly related to shops, private and public offices or to private homes. Later, the public sector gave new opportunities for women, also in fishing districts. The number of jobs in the public care, health and teaching sector increased. Women with housewife experience were often employed for helping elderly people in their homes with daily care and maintenance. They were the ones who cleaned the public and private offices and buildings. During the 1980s,

more and more local women went into the so-called « qualified » jobs as teachers in kindergartens and schools. Tourism was in expansion.

Different kinds of « women's development projects » were launched, due to political efforts and discussions, but also based on women's research and political engagement (Fredriksen, 1981). In the 1980s, the politicians and civil servants finally decided to do something about the fact that women had greater difficulties than men in obtaining public support as far as industrial development in the districts was concerned. In Finnmark, as the only county in Norway, a special secretariat was created to help women. One of its purposes was to facilitate contact with the public administration and development agencies in order to obtain funding. Individual women, private firms, but also the public sector and some of the women's associations received public support to start projects. Special courses for women, but also for men, with the aim of becoming self-employed were arranged. The new jobs in the local and regional fishery administration, however, remained mostly a male domain.

As far as education is conserned, the decentralized teachers' education gave new opportunities also for those living away from school. It was a special arrangement in Finnmark. It gave possibilities to fill or stabilize jobs, for example in the primary schools in coastal areas which had recruitment problems. Fishermen's wives and daugthers, among others, could become stable teachers, unlike many of the teachers from the southern part of Norway who usually stayed in the village for only four years[6]. During the last years there has been an increased emphasis on compulsory and secondary education for adults. In this way, formal education has helped to give established women new possibilities in the local labour market and the young girls a better position in competition with others when they move away (Paulgård, 1993).

Women's activities in formal associations and political parties

Many women in fishing villages are active members in different types of associations. Obviously, since fishery in the Norwegian society has been defined as the activity of catching, the fishermen's unions have very few female members. The women in fishery communities are organized in different associations. One of them is the Norwegian Fishermen's Wives' Association (Norges Fiskarkvinnelag), which is formally associated with the Fishermen's Union.

6. In certain communities in Finnmark and North Troms, removal expenses on arrival and departure were paid for teachers, who agreed to stay for more than four years. Later, the government launched a special programme providing extra salary, study or a year's leave, if the teacher stayed for a certain period. Today, special conditions are also provided by the State Educational Loan Fund.

The Norwegian Fishermen's Wives' Association has worked for the improvement of the local ommunities, but also for the fishermen's and the families' social conditions, for example to improve the conditions for the migrating fishermen, the fishermen's security and safety system. The last years, the association has focused more on the special situation of women in fishing communities and taken the initiative to set up different courses. Today they define themselves as being an association not only for fishermen's wives, but for coastal women in general.

The Norwegian Housewives' Association (Norges Husmorlag) is another very common women's organization in fishery communities. Youth, and sport associations together with Christian associations also play an important role in many respects. Through the many associations women have developed different welfare institutions, like home-help service and kindergartens in the local communities before they became the responsibility of the municipalities (Gerrard, 1984; Holtedahl, 1986). Women have also been active in charity and missionary work for different groups in Norway as well as in Third World countries. In Skarsvåg, just after the War, there is the example of the local branch of the Norwegian Housewives' Association building its own house where the members and others could meet. In the house, a bathroom was also available, on different days of the week for men and women. The Association also bought washing machines and carpet looms which the women could borrow. At the end of the 1970s, a kindergarten was established and in the 1980s the members had to work hard to maintain public support for it.

The most common way of procuring money for such associations is to arrange dances, bazaars, etc., with the profit earmarked for a special purpose. Another method of having money which, however, has disappeared now, was to place a fishing net on some of the boats. The women got the profit from the fish in those nets. Often the income was for a special local purpose, like the above-mentioned house in Skarsvåg.

There are also examples of the women using their associations to formulate political demands in order to obtain better health service, including better service for the elderly, new schools and kindergartens, better communications or road lights, etc. In this way the women's association in many fishing villages can be looked upon as women's channels to local politics. Even though women's engagement in the political parties have increased in the 1970s and 1980s, the parties continue to have recruitment problems. However, when women from fishing villages go into politics, they often have a background in the women's associations.

Thus women's organizational activities can be said to be founded on the idea that women develop local solution to problems as defined by women. Even if the women's associations in the last ten to fifteen years have focused more on the women's own situation, they continue to work for welfare in the local community. This type of women's work does not

only increase local welfare. It seems also to unite women, bind the community together and strengthen the feeling of local identity in the villages (Gerrard, 1975 and 1984 ; Holtedahl, 1986).

During the last ten years more women have also become active at the top level in the labour unions. This has to be understood in the light of the increased number of women in politics in general, but also of female union members. In communities involved with fillet production there was often a local branch of the fish workers' union. In the largest local branches men held the majority of the leadership position, often with one or two women on the union board. Some of the large local branches formulated demands for trawlers and later on, when the quota system was introduced for trawlers towards the end of the 1970s, they demanded bigger quotas (Gerrard, 1986).

In the smaller union branches, which were created in the small villages during the 1970s, women were often the most active members. Their interests and demands were coloured by the fact that they were dependent on the local coastal fleet. They were often « against trawlers » because they looked upon them as a threat to resources (Gerrard and Haavind, 1983).

Union work seemed also to function as an important training mechanism, qualifying men for different leadership roles as foremen and sometimes managers. Women's efforts seldom resulted in such opportunies. Women negotiated with the foremen to improve the working conditions, including the salary, for the whole group. As mentioned above, women and men attended union courses of different kinds. Thus the union had built a good recruitment base when the industry started its educational programmes.

Women's informal settings

In small-scale societies informal settings like the road, the kitchen and now also the living-room have been important for social life. Women start informal clubs where they knit and do needlework. Today the visiting pattern seems to have undergone changes. The women say that, before, they visited more often at home. Now they meet each other at work and at more public places, for example doing their weekly exercises. Young women also go together to the restaurant in the closest town. New arenas for small talk have replaced old ones. In that way, people's activities are still commented on, events of the community are discussed and solutions to problems proposed. These informal settings represent, therefore, places were ideas and explanations are created, confirmed or changed. Informal meetings thus represent important contexts for setting, maintaining or changing local standards and values (Gerrard, 1984 and 1990).

The success of many local associations and their effort to improve the local as well as non local conditions can be understood as a result of the close relation to the informal settings. The solutions to problems have often been created in the informal settings and are « brought » to the formal associations where the formal decisions are made and specific actions carried out. This kind of relationship between informal and formal arenas is a well-known way to influence events. In the fishing communities success is due to the small number of inhabitants, but also to the fact that local identity and work for the community are embedded especially in women's work to maintain and develop the local culture. One of the most striking signs of this is the reconstruction of the local communities after World War II. It was not only the houses and the processing plants that were reconstructed, but also the economic, political, cultural and social institutions connected with fishery (Bjørklund, Drivenes and Gerrard, 1994).

Women's roles as shore crew

Above I have pointed out some evident activities and roles which can be found in the Finnmark fishing villages. The manifold activities turn women into important actors in the fishing villages, participating in different sectors and units depending on where they are needed and what their interests are. At the same time, they can be a mother, a fisherman's wife, a woman who can bait the long-lines, do filleting work, organize the union or work in the other associations. In the midst of all this, a less evident role is that of coordinating the relations between the local units. It is perhaps this coordinating role that turn women in fishing communities into core actors, making a flexible local social organization possible (Gerrard, 1983 ; Jentoft, 1989). However, this coordinating role is informal and invisible for outsiders. Because of its important function, but also the invisible and informal character, with a limited set of formal rights in the paid sector of the economy, I have previously characterized this type of women's role as that of « shore crew of the fishery districts » (Gerrard, 1983).

When I first used the concept of shore crew in the early 1980s it was as an analytical construct that explained women's combined roles as social persons and as a basis for a special form of social organization. The concept explains the differences in the formal and informal acceptance of the role that women play in the local fishery industry as well as in fishing communities. On the levels where policy was decided, the women's roles seemed marginalized. This can be understood in the light of the male dominance in the fishery sector on the municipal, regional and national levels. In the 1970s representatives from the Ministry of Fishery did not

find any reason to focus on women's roles in the fishery sector (Gerrard, 1975). In the planning documents that were produced during the 1970s and the early 1980s, information about women's roles continued to be absent (Gerrard, 1983).

From the middle of the 1980s, however, this changed a little. Some administrators and politicians started to voice fear of the consequences of female migration from the fishing villages to centres, towns and cities. They realized that without new families and babies the future of the fishing villages and thus the fishing industry was threatened. This meant at least that women were now considered to play an important role, bearing and socializing children (Nyseth, 1985). These arguments were used for launching a new reseach programme on women and youth (NFFR, 1987) and establishing a women's committee in the fishery sector. It should also be mentioned, however, that this was after considerable work on the part of the women.

To sum up, only when men grasped the seriousness of problems that women had pointed to before, politicians and civil servants started to look upon women as actors in fishing communities, especially in their reproductive capacities. In that respect they became visible.

Women's knowledge and roles : A basis for informal local leadership ?

While performing these standard roles women also learn and teach the basic knowledge of being an adult woman in a fishing community. Some of the knowledge is received from outside, for example through school training. Some is acquired by working in the local community or just looking at and listening to others. On the one hand, they share their knowledge with local men ; on the other, they share their knowledge with other women in Norway because of common experience and living conditions. However, women in fishing villages also have specific knowledge, that of coping with the many aspects of the fishing culture. The basic principles, connected with the importance of work, of being self-reliant, getting as much as possible out of the resources in all situations and having incredible staying power, seem to be just as relevant today as before (Flagstad, 1984).

The genderized role pattern also influences the pattern of knowledge. Fishermen, for example, know where and how to find and catch fish by locally adapted technology. They also know how to treat the fish under varied conditions until it is delivered. Through experience they learn not only to catch and where to catch, they also learn local codes of behaviour and of collaboration. Fishermen also discuss politics and local matters before making the decisions at the local branch of the Fishermen's Association. In other words they do not only learn that fishery politics is

important in the Norwegian context, they also learn to act and to cope with the specific local political codes of behaviour. Thus the fisherman's knowledge system is a combination of theory and practice, consisting of cultural, social, economic, political and biological aspects of knowledge acquired in direct or indirect ways.

The same form of variety and complexity characterizes women's knowledge. The production knowledge concerns the handling of raw fish after it is landed, either in the homes or in the plants. At home the women prepare the fish in many ways: boiling, frying, salting, transforming it into fishballs, fishcakes, fishpuddings, etc. They know how to cook for dinner or for conservation in the freezer – the conservation techniques seem to be a part of this knowledge. Formerly, drying and salting meat and fish were techniques that most women learned. Today most of this knowledge belongs to the oldest women. In many ways it also represents a type of knowledge that is « forgotten » and undervalued in today's formal education. However, until the last years of the 1960s, this type of knowledge was considered important for the young girls in fishing communities; even old women in their 70s and 80s might have had formal training in the domestic science schools. Obviously, it represented a knowledge relevant to creating good conditions for raising a healthy family in the fishing communities.

The fish processsing plants have their knowledge system. Because of the strict division of labour with a limited number of tasks that women were « permitted » to perform, one could believe that they were set to handle a limited kind of knowledge in their jobs. A skilled filleting woman must know how to handle the knife. She must know what to fillet without taking away more than necessary and how to pack the fish, all at very high speed. She must know how to get hold of the best fish and create continuity in her work. But she also has to be well informed about the wage system, which consists of many different rates. She must know how to judge when things have to be discussed collectively and get the attention of the other workers. In other words she must know the political aspects of knowledge. Many are skilled in union work and know their rights and duties as union members. They also know how to initiate newcomers in the different aspects of becoming a good worker: for example how to handle this type of work with varied stability and under heavy pressure. In other words, they must know the rules of behaviour, but also have production knowledge, market knowledge, teaching knowledge, knowledge of fishery policy in general and of union agreements in particular.

Participation in formal associations gave and still gives other types of knowledge. Women learn about the formal structure and objectives, how to run the organizations, to deliver speeches and now also how to perform in the media. But knowledge of participants, the local ways of doing

things and the local values must be learnt on the spot and can vary from association to association (Gerrard, 1975, 1983, 1984, Holtedahl, 1986). In other local contexts, for example baiting the long-lines, such manifold types of knowledge seem to be relevant.

Through their coordination role women have also acquired a mastery of social and local relations, in other words to see where, when and what type of work is needed and how to do it. Health and care knowledge illustrates this. Women not only know *how* to help the person who is sick; they also have to know *when* to take a decision to offer help. In other words, they know the local codes. Long before caring work was formalized within the framework of the welfare state, women had developed caring knowledge.

These manifold types of knowledge indicate that performing one type of activity, for example in the household, at the fish plant, baiting long-lines, etc., the women mobilize different kinds of knowledge to create one integrated knowledge – in every field of activity to know the codes of behaviour necessary to perform the tasks, in addition to the social organization and cultural values.

Women's knowledge is most often transmitted in informal, but also in formal, relationship settings: mother to daughter, mother in law to daughter in law, friend to friend, work mate to work mate, foreman to worker. Because the roles overlap, women in the fishing community can acquire different types of knowledge within the same sphere of activity. Thus in performing their work and transferring their knowledge, the women form their own institution of knowledge.

Women's knowledge becomes basic to the survival of the fishing communities. This is important for understanding the criteria for being an adult woman in the local community (Gerrard, 1975, 1990). In many respects their coordination role and ability turn women into leaders with a specific leadership knowledge. The contrast between the common definition of leaders (cf. Rossvær, 1987) and the roles of women and the knowledge they have put into effect in associations and as middlemen between the local community and the outside world (Holtedahl, 1986), must be kept in mind. As I see it, this type of leadership and leadership knowledge can be compared with the informal leader role and informal knowledge in formal organizations.

In the same way that women can be considered as the fishery districts' shore crews, their type of knowledge seems to be of the same character. It was or is seldom put forward outside the local spheres, for example in political discussions of fishery development and in women's liberation forums (Gerrard, 1983, Aaseth, 1974). Thus it represents the hard-programmed truths, belonging to the local spheres, that are rarely discussed and problematized (Bourdieu, 1972; Rudie, 1984).

To sum up: I have pointed to marginalizing tendencies, but also to some consolidating tendencies as far as activities, roles and knowledge are concerned. There are fewer individuals to perform the roles and it has been difficult to get public support in specific situations. At the same time, women's knowledge and roles, as shore crew and as leaders, are still vivid on the local level. This was the situation when the Minister of Fishery declared a full stop to cod fishing on April 18 1989.

Women's strategies, the cod moratorium and the introduction of the quota system

The main reason for the Minister of Fishery to have taken this decision was that the total quota, which had been agreed upon by Norway and Russia, was exhausted. The moratorium came as a surprise for most of the fishery population. They had to stop all activity that was connected with cod fishing.

The problems with the Ministry's strategy were many. The fishermen reacted first and foremost to the way the policy was implemented. For several years the fishing population had faced a decline of cod with impact on fishing and processing possibilities. From 1984 until 1992 the number of fishermen and workers decreased by 2 000 persons, or one third, in the county of Finnmark alone. The direct impact on the fishermen was that they had to face a decrease in income and changing working conditions in general. Thus a deterioration of the economy at all levels, including that of the fishery municipalities, was perhaps the most visible effect of the moratorium and the quota system. The Norwegian social security system, especially for boat owners who represent an important part of the Finnmark fishermen, was not adapted to the fact that they were prevented from fishing. They received daily allowances, but there were few special arrangements that could help them and other fishermen to pay their debts and the expenses which persisted in a period of less or no work.

The Fishermen's Association, the Fishermen's Wives' Association and some representatives from other professional groups like pastors and doctors demanded a reopening of the fishing grounds and a better system of economic compensation. The Minister of Fishery insisted on his strategy. The situation was also coloured by the fact that the fishermen reported an abundance of cod when they tried to exploit other species. How then, did the women react in such a situation?

Women's new activities and roles on the household level

Losing jobs or possibilities in fishing not only impacts on the family economy, but upon the life style in general. One fisherman's wife reported, at a seminar arranged by the Coastal Women's Action Group, how she managed to find new strategies and solutions. The question was how to cope with the fact that the family had little money to buy the things necessary to celebrate Christmas in 1989. For her, it was impossible to borrow money for such a purpose. Her solution was to ask the head of the local cooperative store if she could pay after Christmas with the money she got as a member of the cooperative. She was allowed to do so and she said that she managed to make an appropriate Christmas for her family. In that way she coped with the new situation financially as well as culturally and psychologically.

Families also had to cope with the fact that the family members stayed at home without or with less paid employment. How could they use their time in this situation ? Some of the established fishermen started to repair the fishing equipment. Several reported that the work was only a way to pass time, it was not of immediate necessity. Some fishermen cooked dinner or assisted in the housework in other ways. The young fathers would give a hand taking care of their small children. Fathers and sons, for example, could visit with each other and could discuss their problems in their sitting rooms. This represented a change in the time-use pattern and in the reasons for having this pattern. Men and women listened to the weather forecast as a habit, not because they needed it. They drove to town to buy the necessary things and they visited their relatives at unusual moments during the day.

These new patterns also indicate a change in men's and women's use of space. Earlier, the fishermen's « meeting-place » was the port when leaving, the telephone contact at sea, talks at the fish plant and the special buildings on the port where they baited the long-lines and repaired their equipment. Now, the meeting place was the sitting room or the kitchen at home at « untraditional » hours. In this way, men used the space often considered women's space and performed tasks considered women's tasks.

Men's « new » spaces and activities might symbolize changing relations between men and women as well as a potential change of fishermen's identity. Many asked themselves : « What kind of a fisherman am I who sticks to the shore and does not go to the fishing grounds ? » In the local culture this means that some of the deeply embedded cultural and identity traits were challenged. Work, especially in relation to the sea, is one of the essential components of male identity. When it is taken away, the meaning of being a man seems to be challenged.

There are also examples of women, especially elderly women, who had problems in accepting this new pattern of the fishermen staying ashore. It could be difficult to handle on the household level. In such cases, the fishermen's wives were the first to cope with the new situation. Some women reported that they had to find something for their husbands to do, discuss with them and find an explanation for this unusual and difficult situation. It is in relation to such situations that a Norwegian philosophy professor, Viggo Rossvær (1989), wrote that women not only cared for the family in the material and social aspects of caring, they gave meaning to life. I would say that their role as shore crew had developed a new dimension. Now the women not only felt responsibility for their own work, they tried to arrange daily life so as to allow their husband to maintain his identity as a fisherman and a man.

In such situations, there are aspects of the women's own identity management that became more visible. More and more, women married to fishermen and engaged in their common economy, spoke about themselves as fishermen's wives or coastal women. They emphasized their specific roles connected with the difficulties that the moratorium had led to. The new situation seemed to have given a new meaning to their role as women in fishing communities. They had to manage a situation on the household level where they profited from the manifold types of knowledge they had acquired in their different roles. The situation of crisis, however, seemed to make it more visible and the women used their great spectrum of formerly acquired knowledge in a new context.

In this situation, few were discussing the women's situation and problems. The mass media concentrated on interviewing fishermen, representatives of the unions and politicians. In the following I show that it was the women themselves who made visible their situation and their problems.

Women and political actions : new roles and new knowledge ?

The most striking events that the Finnmark women engaged in were strategies outside the households. They formed action groups and started new activities within established parties and associations.

The Polar Women's Action Group[7]. It started with the Polar women under the leadership of Gerd Nygård at Mehamn, Finnmark. The event that gave rise to their action was the decision of the top leaders of the

7. The Polar Women's Action Group started some months before the moratorium was declared, but it can be seen as a direct outcome of the restricted resource policy in the late 1980's.

Polar Company [8] to stop the processsing of frozen shrimps. The company leaders argued that they could not afford to produce in such a difficult resource and market situation. The company was given governmental financial support to close down the Mehamn factory. This type of support came from a special programme of the Ministry of Fishery, designed for making the fishery industry more efficient. Closing down of the plant was also agreed to by the authorities of Finnmark county [9], even if more than 40 workers would lose their jobs.

The unionized workers protested without a positive result. In this situation some of the female workers, supported by the plant union leader and some other men, took the initiative of trying to reestablish the production, but in another form than before. They would produce high quality products of the excellent local fish and shrimp resources. The women wanted to make a production system for hand-peeled shrimps, anglerfish, halibut, catfish, etc. They were also searching for distribution possibilities in the high-paying restaurant market and had already taken some initiatives in that direction.

They received little support from the municipal leaders, mostly men. The women felt also that the leaders of the other fish-processing plant in the community looked upon them as competitors.

However, a long debate, especially in the Development Board on the county level that deals with financial support to industrial activities, resulted in the attribution of support for evaluation by a consultant. This can partly be looked upon as a result of the Action Group's own effort, but also of the support of some female politicians and civil servants in Finnmark county. Mehamn was one of the communities which had signaled interest in women's development projects and had good contact with the Secretariat for Women, who supported the Polar Action Group. In the « hot » situation that followed, the female civil servants were not allowed to communicate with the media. Later on, when the majority of the Board said no to starting up the production on the basis of their judgement of the consultancy report, the women in the Polar Action Group had to abandon the project due to lack of capital.

This action is interesting because it represents one of the few examples of women trying to take the leadership in the fish processing industry without being « born into ownership by family roots ». The fish processing industry in Norway has only a handful of female managers (Husmo and Søvik, 1994). I will say that the Polar women tried to break a leadership

8. « Polar » was the new name of an old chain of fish processing factories, Fi-No-Tro (Finnmark and North Troms Fish Processing Factories). Until 1987, Fi-No-Tro was a share-holding company, in which the state held the majority of the shares.

9. Let me add that the following year, the company went bankrupt. The different factories of the chain were sold separately.

barrier in a male world, not just because they wanted to save their jobs. They also expressed an ideology of quality production somewhat contrary to the ideology of specialized mass production which was dominant at that time.

The members of the Action Group also represented different types of knowledge. Their ideas have to be understood as a result of their varied experience from different jobs in the fishing industry. One had knowledge from having been a foreman and having participated in special leadership courses. Others had obtained their knowledge in direct handling of the shrimps. One had been a union leader on the plant level. Gerd Nygård had formal training as a cook and had worked in a well-known restaurant in Oslo. In this way the different actors had the types of knowledge that usually are important in the leadership of fishery entreprises. They lacked experience in the financial and economic aspects, but they intended to get assistance from outside, either by using consultants or hiring people with the adequate experience.

Their practical skills and the way they formulated their view of fish products as a quality and exclusive product reveal interesting aspects of knowledge. However, these aspects were not considered important enough in the final decisions of the politicians and the administrators, who seemed to emphasize the general arguments of lack of resources and profitability. For them it was an advantage to have fewer plants, a strategy that the Ministry of Fishery had signalled in different reports for many years (Fiskeridepartementet, 1989)

The Coastal Women's Action Group. The most spectacular action was initiated by Hanne Nilsen and four other women living at Sørøya in Finnmark. They started in early May 1989 by sending out a press bulletin criticizing the fishery policy, and emphasizing the situation in the fishermen's families after the moratorium was launched. Not only did they question the moratorium, they also demanded that fishery policy and welfare policy, especially housing policy, should be seen in relation to each other.

With few words they managed to tell the Norwegian population about their situation and mobilize thousands of women to sign a short statement supporting their view, which they handed over to the Prime Minister, Gro Harlem Brundtland. They also requested a meeting with her. They succeeded in obtaining this meeting, in July, three months after the cod moratorium was launched. The Prime Minister, the Minister of Fishery, one of his female consultants and the female parliamentary member from Finnmark had conversations with the Sørøya women. The meeting had the character of an informal discussion, since it was closed to the mass media. Hanne Nilsen emphasized that they wanted to talk with the Prime Minister not only in her capacity as Prime Minister, but also as mother.

The national and international mass media showed great interest in the women's action, especially in the spokeswoman, Hanne Nilsen, who was interviewed for many Norwegian and foreign newspapers, radio and television programmes. Their ideas were also spread in other ways. In the course of the following year, members of the Action Group participated in arranged meetings and seminars. The argument shifted from economic and political aspects to cultural aspects. The women spoke about their way of life not only as an economic adaptation, but as a lifestyle (*livsform*, in Norwegian). In the meantime, contact and dialogue had been established with researchers, politicians and civil servants. In fact, the Sørøya women came from a municipality where Finnmark county had set up a women's development project.

The spokeswoman of the group developed an idea of creating a centre to help the coastal population in situations of crisis. In 1992/93 she succeeded in financing a project with support from special public health and women's programmes. At this stage the work of the Coastal Women's Action Group was accomplished and a more formal stage depending on public support, started. The House of Projects, as it is now called, still works to advance coastal women's interests by arranging seminars, giving advice to those who call at the office and trying to improve the health and safety services for fishermen.

Again we see examples of mobilizing different types of knowledge in different steps of the process. Perhaps we can say that it was the women's ability to give information about their own situation, to defend the household economy, but also the husband's work and identity, that started the process. When the women arrived on the public scene through the media, they represented a new actor and communicated a « new » type of knowledge on the political arena. They managed to transform the political rhetoric from loss of work and income to the risk of losing a special lifestyle.

In the short run, they did not manage to change the fishery policy, obtaining only the concession that the government more often consulted with the fishermen's trade unions. However, what they did accomplish was to produce arguments and use a language that the coastal people could identify with, and thus they gave hope to many in a difficult and frozen situation.

Activities within established parties and associations. Increased activity by women in party politics, especially in the Labour Party (Arbeiderpartiet) and in its male-dominated fishery discussions must be mentioned. In Finnmark some of the male and female members from the coastal areas, representing different parties, spoke about the importance of small-boat fishing. Members from the coastal areas raised the question in the Sami Parliament [10]. Ellen Bergli, one female member of the Labour

10. The Sami Parliament was set up by the Sami Act ot the Norwegian parliament (12 June 1987), and opened by King Olav V on 9 Octobre 1989. Its purpose was to give

Party in Troms, the county south of Finnmark, argued for an ecological way of fishing without great petrol expense. Going to remote fishing grounds to fish, in contrast to coastal fishing, increases the pressure on different kinds of natural resources, she said. The boat crews had to catch more fish to pay for the petrol. Principles of economic reasoning, calculations, illustrated by « break even, losses and profits of different alternatives », were taken into account.

However, collective activities aimed directly at the local community also occurred. At Skarsvåg, for example, the problems were multiplied since the fish plant also went bankrupt. At the beginning of the crisis, the Skarsvåg women discussed the problems informally. The local branch of the Norwegian Housewives' Association also supported the Coastal Women's Action Group and collected signatures. The most important for them, however, was their own practical activities. The idea behind these activities was to create « meaningful time » for the young women who now had lost their jobs. They chose the young women as a target group for their activities, bought new sewing machines and gave instruction in different kinds of sewing and knitting techniques. The Skarsvåg women also produced souvenirs to sell to the tourists coming in thousands to the North Cape in the summer months. In this way, they hoped to create more temporary work. The souvenir production was not very successful, but the fact that the women gathered and created their own local forum in a difficult situation was important. For the annual 1990 meeting in the local branch of the Fishermen's Association, they had prepared a surprise, a hot meal of gravy stew. At Skarsvåg, such a meal is for festive occasions. The women argued that they had to try to brighten the existence of all the fishermen in a very difficult period.

More unfamiliar strategies were also used by the Skarsvåg women. In June 1990 they were hosts to, and arranged in collaboration with an external planning group [11], one of the seminars related to a large conference for Nordkalott women [12]. At this seminar, nearly one hundred women and some men gathered to discuss women's strategies and actions to promote their interests. Representatives of earlier action groups, of women's associations, political parties and the Skarsvåg population were present. The big question in focus was women's efforts in the face of threatening political proposals and implementations.

The activities of the Skarsvåg women were not well known in a wider context since they did not contact the media and the media, with few

---

Sami interests stronger influence and a voice in Sami questions in relation to Norwegian authorities. All Sami in Norway, who have chosen to register on the Sami electoral rolls have the right to vote.

11. The author was one of the initiators of this planning group.

12. Nordkalotten is one of the names for the northern areas of Norway, Sweden and Finland.

exceptions (Hansen,1990), showed little interest in what was going on in a small branch of the Norwegian Housewives' Association. Their strategies have to be understood in the light of the women's relations and knowledge. As illustrated in the first part of this paper, most of the women at Skarsvåg had developed their skills and knowledge within the local community and in the female spheres of local life. They had little experience from political arenas outside the village. However, I will say that in this new situation, defined as a crisis, their activities took on a new and political meaning.

In all the examples mentioned here, we can see that women's own arguments for starting their different activities seemed to be connected to the women's role in the fishery households, women's role in filleting production and in the local community. In all cases their experience and knowledge were converted into different kinds of political actions. In various ways the different action groups mobilized the support of thousands of women, and women can therefore be considered as leaders and even as political entrepreneurs crossing boundaries.

Discussion : local women's knowledge in contrast to the knowledge of the public adminstration

And now, how can we explain the Finnmark women's step into fishery politics, a male world ? One explanation lies in the fact that women's ways of acting can be looked upon as a reaction not only to the Norwegian fishery policy, but also to the knowledge base concerning the situation that some of the politicians and the public administrators at top level seemed to draw upon. Let us therefore look further into some of the knowledge aspects in the public sector.

Knowledge and belief in the public fishery sector

Since the end of the 1970s, there has been a discussion of the principles of the fishery policy that can be summarized in the emphasis on profitability and productivity. In several reports, the Ministry of Fishery (Fiskeridepartementet, 1989, 1992) stated that fishery alone could not carry the settlement responsibilities in the fishery districts. The emphasis on profitability and productivity also had an impact on district development policy. One of the results was financial support to those who sank their boats and stopped the production in the plants. These types of policy measures were supported by the majority of politicians at national as well as at county level.

When the Minister of Fishery, on behalf of the Norwegian government, announced the cod moratorium in 1989, Norway faced a difficult resource situation according to estimates as well as fishery statistics. In the stock estimates which had been the background for the formulation of fishery policy, scientific knowledge played an important part. This type of scientific knowledge is based on a limited set of biological data for estimating stock, in this case, estimates of the cod stock and the economic evaluation of the situation. Scientific knowledge in the field of marine biology and economics can therefore be said to be the most evident scientific foundation for this work. First the marine biologists at the Institute of Marine Biology in Bergen collected the data and analysed them using their models (Nilsen, 1993). Then the specialists, among them the economists, in the Directorate of Fishery made known their judgements, also based on model building and estimates. Then the issue was discussed in the government-appointed Regulatory Council (Reguleringsrådet) who gave advice to the Ministry of Fishery. This Council is made up of representatives of different interest groups: the Fishermen's Association, the Fishworkers' Union, the Sami Parliament, the Institute of Marine Biology in Bergen, etc. The representative of the Association for the Preservation of Nature is an observer. The next step was that the civil servants in the Ministry of Fishery used these types of estimates and advice for policy-making and justification and as the background for other political decisions.

Knowledge based on research on local reality and its social and cultural dynamics seems not to be incorporated. These types of understanding and knowledge seem to be left to the personal judgement of the members of the Regulatory Council, the civil servants and the politicians. Thus it is a rather narrow spectrum of scientific knowledge that is used when such decisions are made. The « narrowness » of the scientific input is not problematized, but scientific knowledge is put forward to legitimize a « rational » decision.

This has also to be considered in the light of the organization of knowledge, the different types of knowledge taught in different institutions and, to a certain extent, put into play in different administrative units of the different ministries.

The relationship between the use of knowledge and professional decisions was analysed in Norway in the 1960s. A comparison of the Ministry of Agriculture and the Ministry of Fishery (Dahl Jakobsen, 1964 and 1965) showed that the latter not only lacked a professionally trained staff of its own, but also lacked a client-oriented attitude. The decisions taken were to a larger extent coloured by the differentiation of interests in the fishery sector, in addition to a long tradition of taking other sectors' interests into consideration.

On the contrary, in the Ministry of Agriculture the majority of the civil servants had a background from special agricultural schools, among them the Norwegian Agricultural University (Norges Landbrukshøyskole) at Ås, which provided an interdisciplinary education. In my opinion, they seemed to have an education rooted in the farming culture and community. Their embeddedness in the farmers' value system and culture seemed to continue when they started to work as civil servants, and to colour their decisions. Thus, the civil servants in the two ministries seemed to have a different basis of scientific as well as popular knowledge. The differences in cultural background and values can also indicate that different codes of interpretation of the knowledge were present in the two ministries in spite of their common bureaucratic character. Dahl Jakobsen (1965) points to the fact that the agricultural sector had its profession, the fishery sector did not.

The civil servants in the Ministry of Fishery had varied educational backgrounds at that time. Some of them had graduated from the Norwegian School of Economics in Bergen with a curriculum that emphasized business economics. Some were jurists. Few had a background from fishing communities. Fishery did not get a professional higher education until 1972 when a curriculum for students in fishery was introduced at the University of Tromsø [13].

We do not have any recent studies of the culture and knowledge in the Ministry of Fishery. Our insights are based on interpretation of documents, of the facts and tendencies presented and also on analysis of our conversations with civil servants. Today the recruitement pattern has changed and the Ministry also recruits graduates from the multidisciplinary Norwegian College of Fishery Sciences in Tromsø. So far, they are not in the majority and do not seem to have created a client-oriented culture such as that found in the Ministry of Agriculture in the 1960s. The difficulties involved in taking new knowledge into use is documented by findings from a study that compared private and public financial institutions relevant to the fishery sector (Enoksen Brandser, 1992). Enoksen Brandser found that it was easier to create a new culture and thus adapt new types of knowledge in a new institution with new actors than in old established bureaucratic settings.

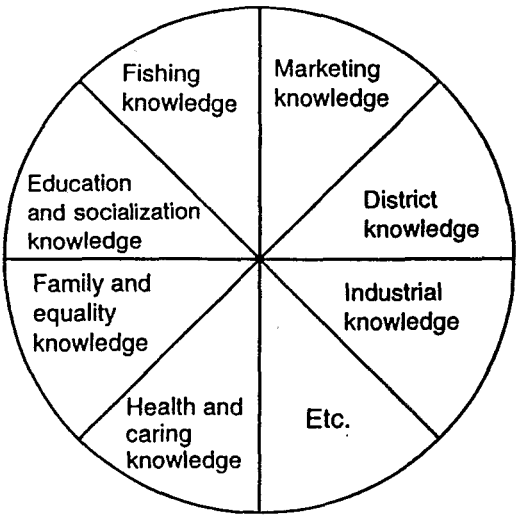
It is therefore not difficult to understand why a wider spectrum of scientific knowledge is not put to use when the resources policy, especially cod resources, is decided upon. It still seems as if the dominant knowledge in the Ministry of Fishery is reproduced within a sectorized knowledge system, founded on economics and marine biology. The fact

13. This training now takes place at the Norwegian College for Fishery Sciences. The College has a special status within the structure of the University of Tromsø, and the graduates receive a specific degree and title, *Fiskerikandidat*.

that the Ministry has called for expertise in political science when questions of whaling and the directives of the European Community are in focus (Holm and Toftum, 1992) does not change this impression of a limited and heavily sectorized type of knowledge illustrated in figure 2.

Figure 2

The organization of bureaucratic knowledge



The mismatch between women's and the fishery authorities' knowledge

Comparing bureaucratic knowledge with women's knowledge, we can see the mismatch between the two knowledge systems. Women's knowledge is integrated and not sectorized to the extent that we find in public administration and politics. In the case of the Polar Women's Action Group, they tried to mobilize partly the same and partly different arguments based on quality and not only on quantity when they started their work to develop their business strategy. They took into use «traditional business knowledge» by accepting that a business economics-oriented consultancy firm made an evaluation and a project for the starting up of the new enterprise. They also showed by their actions that they did not accept the authorities' use of arguments, when the politicians on the basis of the work of the civil servants, considered a small processing plant, close to some of the world's richest fishing fields, equipped with a well qualified labour force, to represent a danger of over-exploitation of resources.

When the women from Sørøya entered the arena through the nationwide mass media, their knowledge also seemed to be integrated. They did

not separate their different spheres of life. They insisted upon a holistic way of thinking, based on the relation between political, economic, cultural and social knowledge. The same can be said about the Skarsvåg women when they reacted « by doing », within their well known frame of local organization, using their locally acquired knowledge.

Women's reactions and their arguments represented an alternative argumentation both compared with the fishermen's arguments and the fishery politicians, and the male civil servants' arguments. The latter kept to the sector-based way of thinking which leads to separate policies for fishery, housing, women, welfare, etc. with strong barriers between the sectors. An exception is some of the female civil servants in Finnmark county.

In the moratorium and quota situation, the fishery women in different positions challenged the established way of thinking in politics. They developed alternative strategies based on their knowledge system, in which they saw the different sectors in relation to each other. Their aim was not only to « save the cod », but also to obtain a meaningful and good life for themselves and their families.

The Ministry of Fishery seems to continue its way of thinking in daily politics, and considers to have solved the women's problems by creating a Special Committee for Fishery Women (Fiskerinæringas Kvinneutvalg) where development projects from individuals and groups can get support. In that way they continue their sectorized way of thinking. Instead of trying to integrate knowledge, they separate it.

Conclusion : coastal women's leadership ?

In the beginning of this paper, I raised the question : under what conditions and by whom is women's knowledge accepted and recognized ? I also raised the question whether women's knowledge and action can be related to « leaderships roles », formal and informal ?

I have shown that women, for a long time, have been in the position of being leaders in formal associations. They can also be leaders in their capacity of coordinating their households and many activities in the local fishery sector (Gerrard, 1983) or as Jentoft (1989) expressed it, be « Mothers at the helm ». These leaderships roles were connected to women's paid and unpaid work in the local context within the female fields of activities. These fields represent locally accepted fields were women have the possibility of controlling and developping their knowledge.

In a context defined as a crisis situation, we see that they partly develop strategies and activities in new and wider environments and partly use their established activities in traditional contexts. The fact that the Polar and Coastal Women's Action Groups were able to mobilize other women and get support from different groups, locally as well as non-locally, can be looked upon as leadership. They created an organizational structure with specific objectives. They even succeeded in controlling the definition of the situation for a certain period. The Polar Women's Action Group won the first battle when they obtained support for consultancy work. The women in the Coastal Women's Action Group became opinion leaders with access to the Prime Minister and the Fishery Minister. I will say that one reason for their success is their mobilization of arguments based on their own knowledge. In the course of the process it was supplemented with scientific knowledge in a rhetoric which the coastal population identified with and the Norwegian population listened to.

Not only women's use of knowledge and ideas, but also their transfer of integrated knowledge from the local level to the sectorized political level represents a new effort in leadership. In my view, the women's action groups can be seen as an expansion of what they used to do as shore crew or local leaders. But when they « expand » to other levels and establish relations with new actors, new strategies become necessary.

As I pointed out above, the women's actions had few direct and immediate consequences for fishery policy and the fishery administration's understanding of cultural and social dynamics in fishery and fishery communities. This can be understood in the light of the mismatch between local women's knowledge and the representatives' of the Ministry of Fishery knowledge. There were no signs of acceptance of women's knowledge as such. From my point of view, it seems as if the women only were perceived as representatives of certain interests in contrast to the official authorities that built their judgement on scientific knowledge. From other contexts, we know that if this becomes the definition of the situation, the actors that represent scientific knowledge have more power (Freedman, 1989 ; Maurstad, 1994).

The Finnmark women's actions, however, show that they can cross boundaries, develop new knowledge and be active in new contexts where men tradtionally have had their domain. The question is what changes, for example in the use and the organization of knowledge and ideas, have to be made in order to obtain a more long-lasting influence and acceptance.

References

ÅSETH K.M. (1974), « Kan den moderne kvinnebevegelsen betraktes som en sentraliseringsfaktor i norsk samfunnsutviklig ? » [Can one consider the modern women's movement as a centralizing factor in Norwegian societal development ?]. Tromsø, Institute for Social Research, University of Tromsø (Student's memoir).

BARTH F. (1966), *The Models of Social Organization,* London, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Occasional paper, n° 23.

BJØRKLUND I., DRIVENES E.A. and GERRARD S. (1994), « På vei til det moderne. Om jordbruk, fiske, reindrift og industri, 1890-1990 » [On the road to modernity. About agriculture, fisheries, reindeer herding and industry, 1890-1990], in E.A. Drivenes, M.A. Hauan and H.A. Wold (eds), *Nordnorsk kulturhistorie,* vol. 1. *Det gjenstridige landet,* pp. 282-345, Oslo, Gyldendal.

BOURDIEU P. (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle,* Genève, Droz.

DAHL JAKOBSEN K. (1964), « Teknisk hjelp og politisk struktur » [Technical aid and political structure], Oslo, Institutt for rettssosiologi og forvaltningslære (Skrifter, n° 2).

DAHL JAKOBSEN K. (1965), « Informasjonstilgang og likebehandling i den offentlige virksomhet » [Access to information and equal treatment in the public sector], *Tidsskrift for Samfunnsforskning* (2) : 147-60.

EIDHEIM H. (1971), *Aspects of the Lappish Minority Situation,* Oslo, Universitetforlaget.

ENOKSEN BRANDSER A. (1992), « Fiskernæringens service-yrker : Fiskeriidentitet, fiskerikultur og profesjonalisering i to bedrifter » [The service professions in the fisheries sector : Fishery identity, fishery culture and professionalisation in two plants]. Tromsø, Norges Fiskerihøyskole (Thesis for the degree of *Fiskerikandidat*).

Fiskeridepartementet (1989), « Innstilling fra kontaktutvalget for strukturspørsmål i fiskeflåten » [Proposal from the contact commission on structural questions concerning the fishing fleet]. Oslo, Fiskeridepartementet.

Fiskeridepartementet (1992), « Om struktur- og reguleringspolitikk overfor fiskeflåten » [On structural and regulatory policy in relation to the fishing fleet] (Strukturmeldingen). Oslo, Fiskeridepartementet (Stortingsmelding nr. 58, 1991-92).

FLAKSTAD A.G. (1987), « Kan endring innen kvinnearbeidet utlyse strukturendringer ? » [Can change in women's work prefigure structural changes], in I. Rudie (ed.), *Myk start - hard landing,* Oslo, Universitetsforlaget.

FREDRIKSEN S. (1981), *Kjønnspolitikk og distriktsutbygging* [Gender politics and district development], Oslo, Universitetsforlaget.

FREEDMAN M. (1989), « Graphs and Gaffs : A Cautionary Tale in the Common Resources Debate », in S. Berkes (ed.), *Common Property Resources : Ecology and Community-Based Sustainable Development,* pp. 92-110, London, Belhaven Press.

GEERTZ C. (1983), *Local Knowledge,* New York, Basic Books.

GERRARD S. (1975), « Arbeid og lokalsamfunn : Samarbeid og skille mellom yrkesgrupper i et nord-norsk fiskevær » [Work and the local community. Cooperation and division among professional groups in a North-Norwegian fishing village]. Tromsø, Universitetet i Tromsø (Mag. Art. Thesis).

GERRARD S. (1975), « Syn på behov for mer kunnskap om kvinners situasjon » [Views on the need for more knowledge about women's situation]. Oslo, NAVF.

GERRARD S. (1983), « Kvinner i fiskeridistrikter - Fiskerinæringens bakkemannskap » [Women in fishery districts - the ground crew of the fishery sector], in B. Hersoug (ed.), *Kan fiskerinæringa styres ?,* Oslo, Novus Forlag.

GERRARD S. (1984), « Når barneomsorg blir mer enn et husholdsansvar : om barnehageetablering blant kvinner i et nord-norsk fiskevær » [When child care is more than a housekeeping responsibility. About the setting up of infant schools by women in North-Norwegian villages], in I. Rudie (ed.), *Myk start - hard landing,* Oslo, Universitetsforlaget.

GERRARD S. (1986), « Kvinners makt og avmakt » [Power and powerlessness of women], Alta, Finnmark Distrikthøyskole, FDH - rapport.

GERRARD S. (1990), « Fiskerkona som begrep og fenomen i norsk samfunnsvitenskapelig fiskeriforskning » [The fisherman's wife as concept and phenomenon in Norwegian social science fishery research], Oslo, NIBR.

GERRARD S. and HAAVIND B. (1983), « Fagorganiserte kvinner i fiskeindustrien i utkanten av en mannsorganisasjon » [Unionized women in the fishery industry on the outskirts of a male organisation], *Ottar* 3 : 4-17.

GOFFMAN E. (1959), *The Presentation of Self in Everyday Life,* New York, Doubleday.

GRØNBECH D. (1986), « Fra fiskeblokk til skriveblokk. Fiskeindustribedrifen som opplæringssted - en studie av muligheter og begrensninger » [From fish block to writing pad. The fish industry plant as a place for further education - possibilities and limitations]. Tromsø, Norges Fiskerihøyskole, Report n° 8.

GRØNHAUG R. (1978), « Scale as a Variable in Analysis : Fields in Social Organization in Herat, North West Afghanistan », in F. Barth (ed.), *Scale and Social Organization,* Oslo/NewYork, Universitetsforlaget/Columbia University Press.

GULLESTAD M. (1984), *Kitchen Table Society,* Oslo, Norwegian University Press.

GULLESTAD M. (1989), *Kulturliv og hverdagsliv* [Cultural life and everyday life]. Oslo, Universitetsforlaget.

HANSEN H. (1990), « Hva skal vi gjøre ? », *Albatross* (Veidnesklubben, Norway) 4 : 63-8.

HOLM P. and TOFTUM J.H. (1992), « EF's markedsordning for fisk i Norge. Om konsekvensene av et norsk EF-medlemskap for førstehåndsomsetningen av fisk » [The EF Market agreement for fish in Norway. On the consequences of Norwegian membership in the EF on the primary distribution of fish]. Tromsø, Norges Fiskerihøyskole.

HOLTEDAHL L. (1986), *Hva Mutter syns er alltid viktig. Om å være kvinne og mann i en nord-norsk bygd i 1970 åra* [What Mum thinks is always important. On being a woman or a man in a North-Norwegian fishing village in the 1970s], Oslo, Universitetsforlaget.

HOLTEDAHL L. (1989), « Marginalisering av kvinnekunnskap » [Marginalization of women's knowledge], in O. Brox and M. Gullestad (eds), *På norsk grunn. Sosialantropologiske studier av Norge, nordmenn og det norske,* Oslo, Ad Notam.

HOLTEDAHL L. (1993), « Knowledge and Regional Development », Tromsø, Institute for Social Science, University of Tromsø.

HUSMO M. (1995), « Institusjonell endring eller ferniss ? Trekk ved kavlitetsstyringsprosessen i fiskeindustribedrifter » [Institutional change or varnish ? Traits of the the process of quality management in fish industry plants], Tromsø, Norges Fiskerihøyskole.

HUSMO M. and SØVIK G. (1994), « Ledelsesstrukturen i norsk fiskeindustri » [Leadership structure in the Norwegian fish industry], Tromsø, Norges Fiskerihøyskole / Fiskerinæringens Kvinneutvalg.

JENTOFT S. (1990), « Mor til rors » [Mother at the helm], Tromsø, Norges Fiskerihøyskole (NFR-rapport n° 2).

JOHANSEN J. (1992), « Ung i Havøysund » [Being young in Havøysund], in S. Gerrard (ed.), « Skårunge, skoleelev eller arbeidssøker. Om unges mestringsstrukturer og kunnskapsforvaltning i fiskevœr i Vest-Finnmark », Tromsø, Norges Fiskerihøyskole (NFH-rapport n° 1).

KOLSVIK E. and RATVIK I. (1992), « Ung i Skarsvåg » [Being young in Skarsvåg], in S. Gerrard (ed.), *Skårunge, skoleelev og arbeidssøker,* Tromsø, Norges Fiskerihøyskole (NFH-rapport n° 1).

MAURSTAD A. (1994), « Fisker og forsker i samme båt », *Ottar* 2 : 34-41.

MUNK MADSEN E. (1991), « Den kvinnelige fiskerstyrke i Norge anno 1988 », *Ottar* (Tromsø Museum) 3 : 22-8.

NILSEN R. (1993), « The Coastal Survivors. Industrialization and Local Adaptation in the Northern Norwegian Fisheries », Tromsø, Institute of Social Science, University of Tromsø.

NYSETH T. (1985), « Stengt for ungjenter ! Jentenes situasjon i Finnmark » [Closed for young girls. The situation of girls in Finnmark], *Plan og Arbeid* 2 : 14-25.

NFFR Norges Fiskeriforskningsråd (1987), « Arbeidsmiljøforskning » [Work environment research]. Report on a seminar on NFFR's research programme. Trondheim : NFFR.

PAINE R. (1964), *Coast Lapp Society,* Tromsø, Tromsø Museum.

PAULGÅRD G. (1992), « Nye tider, nye tonar : eit fiskerisamfunn i endring » [New times, new tunes : a fishing community in tranformation], in K. Heggen, J.O. Myklebust and T. Øya (eds), *Ungdom i lokalmiljø,* Oslo, Det Norske Samlaget.

ROSSVÆR T. (1987), *Organisasjonsteorier i sosiologisk belysning* [Organizational theories from a sociological point of view]. Oslo, Tano.

ROSSVÆR V. (1989), « Sørøya - en rapport ». Tromsø, Institutt for Samfunnsvitenskap, Universitetet i Tromsø.

RUDIE I. (1984), « Innledning » [Introduction], in I. Rudie (ed.), *Myk start - hard landing,* Oslo, Universitetsforlaget.

RUDIE I. (1969/70), « Household Organization. Adaptative Process and Restructive Form in Economic Change », *Volk* 11-12 : 185-200.

STRAND H. (1992), « Ung paa Sørøya », in S. Gerrard (ed.), *Skårunge, skoleelev og arbeidssøker,* Tromsø, Norges Fiskeriøyskole (NFH - rapport n° 1).

STRAND, 1994, « Kvalitetsarbeid i en nordnorsk fiskeindustribedrift » [Work on quality in a North Norwegian fish industry plant], Tromsø, Norges Fiskerihøyskole (Thesis for the degree of Fiskerikandidat).

WEBER M. (1979), *Makt og byråkrati* [Power and bureaucracy], Oslo, Gyldendal.

4

Les femmes comme personnes politiques et détentrices du savoir : l'institution du *hiirde* dans la société peule

Saibou NASSOUROU

En Afrique, l'image générale et habituelle de la femme est celle d'une personne soumise, éclipsée par l'homme, surtout pour ce qui regarde la vie publique où elle doit se faire représenter, avoir un porte-parole qui est selon le cas, un père, un mari, un frère ou un fils.

Notre intention consiste à faire ressortir une autre image de la femme à partir de l'institution du *hiirde* dans la société peule du Nord-Cameroun. Prise dans le hiirde, la femme cesse d'être un simple acolyte de l'homme pour être son égale, voire son challenger ou le leader. Cette image de la femme sera illustrée par quelques personnalités féminines de hiirde.

Après une définition du hiirde, il s'agira de restituer sa signification pour ses adeptes, de présenter ensuite les biographies de femmes de hiirde pour tenter enfin en guise de conclusion un essai d'analyse sociologique du système du hiirde.

Qu'est-ce que le hiirde ?

Sans entrer dans les nuances du terme, le hiirde est un jeu, un divertissement, une rencontre nocturne et parfois même diurne de jeunes gens célibataires ou mariés et de jeunes femmes en principe libres, c'est-à-dire dégagées des obligations du mariage. Le hiirde a lieu à l'occasion d'une cérémonie sociale (mariage, intronisation, etc.), ou spontanément par la seule décision des jeunes. Il se déroule dans un cadre social organisé avec

des responsables nommés et des serviteurs, ainsi que d'autres personnalités influentes par leurs expérience, sagesse et intelligence.

Selon la forme qu'il revêt, le hiirde peut avoir lieu en plein air ou à l'intérieur d'une case. En plein air, il ressemble à une réjouissance collective. A l'intérieur, il devient une rencontre avec un public sélectionné prêt à la compétition. Dans sa première forme, le hiirde est animé par un ou plusieurs groupes de musiciens. Dans sa deuxième forme, il s'accompagne d'un genre de musique bien particulier, appelé *dummbo*, joué en instrumental.

Le hiirde et ses adeptes

Quelle que soit sa forme, le hiirde est pour ses adeptes, hommes et femmes, l'occasion d'exprimer des qualités personnelles (richesse, connaissance, talent oratoire). Pour paraître au hiirde, il faut convaincre qu'on a de la fortune à offrir, qu'on est cultivé, qu'on maîtrise le fulfuldé (la langue des Peuls) et qu'on peut le parler dans sa forme codée et stylisée.

Pour les femmes, dans le contexte traditionnel surtout, le hiirde est l'occasion unique de vivre véritablement la vie publique, de s'affirmer pleinement. Les femmes sont conscientes de ce fait et le ressentent comme tel. Hamza Dummbo, chanteur professionnel, animateur de hiirde, en témoigne :

> Partout où nous passons la nuit, le lendemain presque la moitié des jeunes femmes du village nous suivent. Toute femme jeune au foyer, qui se regarde dans le miroir fait claquer sa langue en signe de désapprobation de son statut de mariée et se dit : Moi, rester, suis-je folle ? Elles empruntent les buissons, côtoyant notre chemin pour ne pas se faire voir, car il s'agit de femmes mariées. Arrivées à destination, elles entrent dans quelques maisons et se cachent. Dès que le hiirde commence le soir et qu'elles prennent contact avec les fidèles, c'est terminé, les maris ne pourront plus rien pour les retenir.

A travers le hiirde, la femme se fait connaître, elle entend son nom prononcé sur toutes les lèvres, ses qualités, ses mérites chantés, amplifiés. Les anciens font observer qu'aujourd'hui une femme peut devenir célèbre du fait du poste qu'elle occupe dans l'administration (être ministre par exemple) ; hier, elle le devenait par le hiirde. Autrefois, quand une « femme de hiirde » arrivait dans un village, elle était accueillie avec tous les honneurs que les anciens comparent à ceux qu'on réserve aujourd'hui

à un préfet ou un ministre en tournée officielle dans un village. Elle était logée avec soin, des bêtes étaient égorgées pour elle, quantité de noix de cola lui étaient offertes, des musiciens de renom étaient invités pour assurer l'animation. Tous les responsables de l'organisation des jeunes, toutes les personnalités influentes de cette institution venaient assister à la rencontre.

A la question : qu'est-ce qu'une « femme de hiirde », un ancien du village m'a répondu :

> O laato hannde o famda semteendeejo, o daro giteejo. O laato, o caahiido hunndemaako e wammbaabe. O laato boo, koo, yeeso beyee boo o yewtan haala maako laakpa tal [C'est une femme qui n'a pas honte, qui n'a pas froid aux yeux, qui fait des cadeaux aux griots et qui manie le verbe avec perfection devant tout le monde].

Pour qu'une femme arrive à se faire connaître dans le hiirde, une certaine attitude morale et intellectuelle propre à l'homme, mais pas n'importe quel homme, est donc nécessaire.

Quelques figures de femmes du hiirde

Exemple I : Mamma Mbuula Wakiilu

Mamma Mbuula Wakiilu, de son vrai nom Mamma Umaru était originaire de Dooyang, un village peul situé à la périphérie ouest de Maroua. Nous l'avons rencontré la première fois en 1992. Elle est morte trois ans plus tard, vers l'âge de 65 ans. Deuxième enfant d'une famille de trois filles, Mamma était entrée dans le jeu du hiirde encore très jeune. Enfant, elle était adorée par son père qui ne se séparait jamais d'elle. Par exemple, ils mangeaient ensemble dans le même plat, contrairement à tous les principes de l'éducation différentielle. Enfant chérie de ses parents, Mamma était tenue à l'écart de toute activité domestique (cuisine, gardiennage de veaux...). Elle reconnaissait avoir été une enfant gâtée et trouvait là l'origine de son ouverture à la vie mondaine.

Femme de la vie publique, Mamma n'avait jamais accepté la vie au foyer. Elle aurait contracté cinq mariages successifs dont aucun n'a connu de stabilité. Sitôt célébré avec l'encouragement de ses parents, le mariage était déjà rompu. Ce qui intéressait et convenait à Mamma, c'était rester près de ses parents qui l'aimaient tant, recevoir des jeunes femmes ayant le même âge et les mêmes goûts qu'elle, entretenir un monde fou de visiteurs, savourer la musique de la guitare *molooru*, accompagnée de louanges chantées.

Mamma a bénéficié des faveurs de la nature : physiquement, elle était belle. A propos de la beauté de Mamma, on raconte qu'un jour un homme de son village du nom de Danndi Mbana, entendit quelqu'un du village de Bogo (grand village situé à l'est de Maroua) dire : « A l'ouest de Maroua il n'y a point de belles femmes ». Danndi lui répondit : « A l'ouest de Maroua, il y a de belles femmes ». Et il ajouta : « Demain, je viendrai avec Mamma. Réunis toutes les belles femmes de Bogo. Si Mamma est dépassée en beauté par l'une d'elles, mon cheval que voici servira à acheter des noix de cola pour les jeunes ». Le lendemain, comme convenu, il amena Mamma sur son cheval et ils arrivèrent à Bogo où ils trouvèrent les plus belles femmes de Bogo réunies.

Mamma était vêtue d'un pagne attaché au niveau de la poitrine, un autre lui recouvrait la tête. Elle avait un foulard qui laissait voir par devant ses longs cheveux tombant jusqu'au niveau des seins. Autour du cou, une feuille de rônier lui servait de collier.

Élégamment, elle s'avança et prit place à côté des autres femmes et Danndi Mbana, son compagnon, lui ôta le pagne de tête, laissant voir entièrement son visage. Aussitôt toute l'assistance se rua vers elle. Une pluie de noix de cola en guise de cadeaux tomba devant elle. Mamma fut reconnue la plus belle à l'est comme à l'ouest de Maroua.

Outre sa beauté physique, Mamma avait une éducation et un tempérament qui répondaient avec perfection aux règles du savoir-vivre. Mamma était donc une personne adorable physiquement et moralement. Quelqu'un disait en peul à propos de Mamma : « Ana maako sey o maayoowo » [Son seul défaut c'est d'être mortelle]. Ce qui signifie que Mamma avait réuni toutes les qualités humaines.

Mamma avait des parents aisés. Son père était un grand propriétaire de bétail et un chef de village, titre dont elle était héritière jusqu'à sa mort. Tout ceci la plaçait à l'abri des nécessités de la vie quotidienne. Et, il faut le répéter, ses parents la chérissaient et ont gardé tout au long de leur vie une attitude très permissive à son égard.

C'est dans ce contexte personnel, familial et social marqué de liberté que s'est développée la personnalité de Mamma.

Mamma a été une personne très populaire. Son domicile était tout le temps rempli de monde, animé par divers jeux de griots. Les jeunes venaient de partout partager l'ambiance, se divertir, se défouler, communiquer. Son nom était connu de loin grâce aux griots. Tout le monde ne l'avait pas vue, mais tout le monde la connaissait. « Nombreux étaient ceux qui venaient de loin, juste pour me voir et repartir, parce qu'ils avaient tant entendu parler de moi », déclarait-elle. On raconte qu'un jour, dans un marché, un haut dignitaire religieux, guide des prières dans une mosquée, demandait à ses proches : « Dites-moi qui est cette Mamma dont vous parlez tant. » Par hasard, ce jour-là, Mamma était au marché tout près d'eux. On lui montra Mamma. Surpris, le dignitaire perdit contrôle

de soi et adressa à Mamma une formule de salutation convenant à un homme, mieux à un haut dignitaire : « Mamma Allah woonane » [Mamma, que Dieu te bénisse]. Un autre, griot celui-là, avait été obnubilé par l'image de Mamma et avait laissé échapper dans ses louanges adressées à un illustre souverain de Maroua des paroles inhabituelles et jugées inadmissibles : « Nanndanaa ni bana Mamma Mbuula Wakiilu » [Je te compare à Mamma Mbuula Wakiilu].

Exemple 2 : Aysa Meewa Bello

De son passé familial, nous ne savons rien encore. Aysa était originaire de Bogo. Elle avait le pouvoir de faire des hommes ce qu'elle voulait, elle les hypnotisait presque. Le témoignage suivant de Hamza Dummbo donne le profil de la personnalité de Aysa :

> Belle comme un ange, quand Aysa entre dans la scène de hiirde, elle s'étire et acquiesce de la tête aux louanges que les griots lui adressent. Ensuite, elle s'asseoit, appelle d'un signe de main un serviteur et l'envoie chez un jeune pour demander à celui-ci de se dévêtir de sa gandoura pour la donner au griot. Sans tarder, le jeune homme se déshabillle et reste le ventre nu, tout rouge. Le griot prend la gandoura et l'enfile, chante de plus belle les louanges de Aysa. Puis, elle commande une noix de cola qu'elle achète avec sa bague et ordonne de l'appporter à un autre jeune homme qu'elle forcera aussi d'enlever sa gandoura pour la donner au griot. Après, elle se tourne du côté des femmes et les incite à se mesurer à elle. L'une après l'autre, elles reçoivent les noix de cola de Aysa, mais aucune n'est prête à s'affronter à Aysa. Une à une, et à l'anglaise, elles se retirent de la scène. Aysa se retrouve seule face aux hommes qu'elle continuera de manipuler. A un tel, elle demande de se dévêtir pour donner ses habits au griot ; à tel autre, elle demande de sortir de l'argent pour le même griot. Elle mène ainsi le jeu jusqu'à son terme.
>
> La nuit avancée, elle invite tout le monde, surtout ces braves hommes qui ont sacrifié leurs habits et leur argent à se retrouver à l'intérieur de la case pour leur dire : « Il n'est pas question d'aller dormir. Avec moi, pas de sommeil. Je ne dors pas et celui qui m'aime ne doit pas dormir ». Rentré à l'intérieur, on fait arrêter la musique des griots. Les adeptes de hiirde se regardent, s'admirent, s'entretiennent dans leur langage particulier fait de code et de style. Au petit matin, on se disperse, chacun cherchant à rattraper le sommeil de la veille, sauf Aysa pour qui c'est le temps de partir dans un autre lieu pour une séance identique de hiirde.

Exemple 3 : Asta Kantal

Asta Kantal était originaire de Gubeewo, un village à l'ouest de Maroua dans le lamidat de Meskine. Elle avait été surnommée *nasaara*

rewbe [la blanche des femmes], c'est-à-dire « le commandant ». Elle avait le pouvoir de juger les hommes et les femmes coupables de délit, surtout moral. Ses manières étaient celles d'un homme. Elle sortait armée de couteaux comme un guerrier. Quand elle se tenait devant la scène de hiirde, des femmes accouraient pour l'éventer du bout de leur pagne, en poussant des youyous.

Exemple 4 : Buulo Naakia Garga

Buulo Naakia Garga était originaire de Tanneewo-Baawo-Hoseere, un village du sud de Maroua dans le lamidat de Meskine.

Sa popularité acquise à travers le hiirde fut grande. Elle avait un charisme qui forçait les hommes à la vouvoyer. Elle vivait au milieu d'une sorte de cour. Quand elle dormait par exemple, « un garde » se tenait aux environs pour empêcher que quelqu'un ne vienne troubler son sommeil.

Exemple 5 : Danna Abooka Buuba

Danna était originaire de Zokok, un village de l'ouest de Maroua. Elle était devenue célèbre à travers le hiirde à cause, surtout de son savoir parler. Elle avait le bon sens et l'intelligence nécessaire pour dénouer toute question qui pouvait se poser dans l'organisation de hiirde. Elle savait argumenter ses thèses et désarmait tout contradicteur, d'où son surnom Abooka, déformation du terme français « avocat ».

Le hiirde comme support de la promotion féminine

Ces quelques figures de femmes célèbres montrent que le hiirde est un espace social qui offre à la femme la possibilité de développer ses potentialités, de se sentir importante socialement et libre. Dès lors, il est une institution de la promotion féminine puisqu'il permet à la femme d'exercer ses capacités personnelles, d'exprimer son talent. C'est le contexte de hiirde qui a donné Mamma Mbuula dont la popularité était comparée à celle des plus illustres souverains ; Aysa Meewa, grande manipulatrice des hommes ; Asta Kantal, le commandant, le juge des femmes et des hommes, femme aux allures masculines ; Buulo Naakia, femme au grand charisme ; Danna Abooka, la rhétoricienne. Comme ces quelques exemples, de nombreuses autres femmes ont développé et imposé une forte personnalité dans leur société grâce au hiirde.

Dans le contexte traditionnel, le hiirde paraît être la voie unique pour la femme peule d'avoir un contact véritable avec le dehors, d'acquérir une identité par son propre nom et ses qualités personnelles. En dehors de ce contexte, la femme est repérée en fonction de quelqu'un d'autre, père, frère, mari ou fils. Elle est identifiée comme la fille d'un tel, l'épouse d'un tel, soit comme la mère de tel autre. Certes, le hiirde ne signifie pas une émancipation totale de la femme. Par exemple, il ne semble pas entraîner un impact économique réel sur la vie féminine. Par contre son rôle dans la promotion sociale et culturelle est particulièrement important. La disparition du hiirde aujourd'hui entrave la promotion de la population féminine. Ceci est d'autant plus vrai que les occupations et préoccupations dominantes à l'heure actuelle au Cameroun excluent davantage les femmes. Celles-ci sont désavantagées par rapport aux hommes, par exemple en matière de scolarisation et d'activités dans le commerce pour ne citer que les principaux secteurs de promotion sociale aujourd'hui. De moins en moins, elles ont la possibilité de disputer une position sociale aux hommes. Toutes les énergies sont tournées vers des occupations à but économique et les hommes y tiennent une place dominante. Les espaces sociaux ouverts aux femmes, comme l'était le hiirde, n'existent plus. Ceci se traduit pour la femme par une limitation des possibilités d'expression et d'action ; pour la société, par un appauvrissement en valeurs culturelles.

Pour autant que la connaissance du passé puisse instruire le présent, il nous apparaît que toute action de développement en faveur de la femme et de la société peules devrait reposer sur une bonne connaissance et une prise en considération du système du hiirde. En effet, le hiirde, c'est la culture peule présentée sur scène.

5

Eatni Allaskuvlla Mother's education

Rauni Magga LUKKARI

Bávttiid gaskii
mearabáruid njolohahkii
vuvddiid ravddaide
jávrriid njárggaide
dulbes dieváide
jeakki olamuddui
skuvllas lágidii
oahpu gaccahii
nieidasis fitnuid doaimmai !

Between mountains
licked by seawaves
at the edge of the forests
along the lakeshores
to flat-topped hills
within reach of the marsh
she built her school
taught me
making her daughter a master of trades!

Árrat árjánin álgit
báikái gierisin
árrat viššalit fuolahit
skihkain doaimmahit
árrat sivvat gávvilin
huspárin fuomášit
árrat válgadit hállat
jo árrat čeahppin čalgat !

Early – becoming eager at work
drawn to your home
early – industriously performing
your duty
orderly operating
early – carefully cunning
collecting for tomorrow
early – talking like a grown-up
early – becoming clever !

Ángirit eadni skuvlii
nieidasis oahpu oačču.
Bargu ii bilit - daguha
baicce dearvvasin bisuha

With eagerness mother taught
trained her daughter.
Work doesn't ruin you – she claims
instead keeps you healthy

Šatta fallin
eatnamis fuolat
muitte fuolkát ja siidaguoibmát
muitte ieža ja olmmošlašvuodat !

Be clever
take care of the earth
remember your kin and neighbour
remember yourself and humaneness

Ale dájuhangálvu
ale summal !
Ale snoakkas ja buorrendoalli
ale vuovdnái ja alccesnjamat !

Don't let yourself be fooled
don't be at random!
Don't be scanty and avaricious
nor mean and selfsufficient!

Baicce dárkilit arvvas
baicce mihtumiel divas
stádis ja staddái
veahkkái ja searra
movttet ja rehálaš
fiinnis ja bivššil
geallu ja bivnnut !

Rather be accurately openhanded
decently generous
steady and stable
helpful and strong
joyful and honest
kind and proud
beautiful and attractive!

Daja roahkkadit, skuvllat leat vázzán
daja roahkkadit, eatnát lea govdat !

Tell openly, you have been in school
tell openly, your mother did it !

(Translated from Sami
by Britt Rajala)

2

MARGINALISATIONS

6

« Je ne pense qu'aux Mbororo »

Ndoudi OUMAROU

C'est à partir de documents enregistrés auprès de Ndoudi Oumarou que le père Henri Bocquené a composé l'ouvrage : Moi, un Mbororo, Ndoudi Oumarou, Peul nomade du Cameroun *(Paris, Karthala, 1986). A la fois biographie et témoignage sur une population pastorale, ce livre a connu un grand succès auprès des africanistes et du grand public, ce qui a justifié plusieurs éditions.*

Lorsque Lisbet Holtedahl a créé l'organisme international universitaire Anthropos-Ngaoundéré, c'est tout naturellement que Ndoudi Oumarou est devenu l'un de ses informateurs privilégiés. Conteur infatigable, doué d'une remarquable mémoire et d'un grand talent d'improvisation, Ndoudi Oumarou était un véritable « littérateur oral ». En même temps il savait observer sa société et y déceler des changements qu'il n'approuvait pas toujours mais il ne cessait d'encourager les siens dans la voie du progrès. Peu à peu, il s'était imposé comme le porte-parole des Mbororo en faveur à la fois d'une défense de leur culture et d'une meilleure insertion dans la société camerounaise d'aujourd'hui.

Cet entretien, suscité par Lisbet Holtedahl, s'est déroulé à la suite du colloque de Tromsø, en 1993, directement en fulfuldé, la langue des Peuls et de Ndoudi Oumarou. Y participait également Mahmoudou Djingui (dit Bajika), doctorant en sociologie, qui a assuré la traduction en français de l'enregistrement. Quelques mois plus tard, Ndoudi Oumarou décédait accidentellement. Ses paroles n'en prennent que plus de valeur. C'est un testament pour son peuple.

Jean Boutrais (J.B.) : Le livre *Moi, un Mbororo...* est un récit de ta vie. Qu'en était-il des autres Mbororo ? Quelle était leur façon de vivre autrefois ?

Ndoudi Oumarou (Nd) : Notre vie autrefois, pour nous les Mbororo, était bonne. Pourquoi ? Parce que les Mbororo avaient leur bétail à eux. C'est vrai que notre vie était aussi difficile, même si nous avions notre

bétail à nous. Mais nous ne savions pas qu'il est préférable de s'installer, de faire des études coraniques. Autrefois, nous ne le savions pas. A présent, c'est ce qu'il faut faire, mais nous ne possédons plus de bétail et il n'y a pas d'endroit où s'installer.

J.B. : Entre la vie des Mbororo autrefois et celle d'aujourd'hui, qu'est-ce qui a le plus changé ?

Nd : Ah ! Il y a eu beaucoup de changements ! Mais les changements ne sont pas allés dans le bon sens. La vie est devenue plus difficile. Autrefois nos pères vivaient avec leurs vaches et ils s'entendaient bien entre eux. Pour les commander, il n'y avait qu'un seul chef (*ardo*). C'était lui qui décidait pour tout le monde. S'il disait quelque chose, c'était accepté. S'il leur disait : « Ne faites pas ceci », ils ne le faisaient pas. Et s'il leur disait : « Faites cela », ils le faisaient. Mais maintenant, chez les Mbororo, les choses sont brouillées. N'importe qui, s'il a eu au moins cinq fils, cherche à devenir ardo, mais il ne l'est que pour ses enfants. Il veut constituer un village à part. Et un autre aussi veut faire la même chose. A présent, les Mbororo n'ont pas un grand ardo capable de parler avec les autorités de l'État ou bien avec le lamido. C'est cela qui les a empêchés d'être reconnus. En plus, le bétail qu'ils possédaient est fini. Autrefois, nous, dans notre clan, quand nous apprenions qu'un tel gardait le taureau d'un autre... c'était honteux. Nous ne voulions plus le voir. D'ailleurs, lui-même ne voulait pas retourner dans son clan, parce qu'il était réduit à garder le bétail d'un autre ; c'était la marque de la plus grande pauvreté. Mais à présent, nos gens... afin que tu saches que les choses se sont brouillées, un Peul s'en va acheter du lait chez un Peul, son frère et il l'achète pour ensuite le revendre ! Tu vois, c'est foutu.

J.B. : Tout est changé.

Nd : Un Mbororo qui aurait acheté autrefois du lait pour le revendre ! Non, il n'y en avait pas. Même s'il allait au marché... même s'il était un étranger et en voyage, s'il rencontrait un frère mbororo dans une ville, c'était sûr qu'il n'achèterait pas du lait. On lui en donnait gratuitement jusqu'à ce qu'il fût rassasié et il continuait son voyage. Mais maintenant, tu dois obligatoirement acheter du lait chez ton frère mbororo pour en boire. C'est vrai qu'ils n'ont plus de bétail à eux. Le peu qui leur reste ne suffit pas. Mais ils veulent vendre du lait pour acheter de la nourriture comme autrefois. Ils sont donc obligés d'acheter du lait chez ceux qui ont des vaches et de revendre ce lait pour avoir de quoi manger. Voilà un grand changement !

JB : N'y a-t-il pas d'autres changements ?

Nd : Un Mbororo ne souhaite qu'une chose : avoir ses vaches à lui. C'est vrai que les anciens de notre génération, nous savons qu'il y a bien longtemps les grand-pères de nos pères avaient sans doute grandi dans l'agriculture. C'était par l'agriculture qu'ils avaient constitué du bétail. Mais par la suite, notre cheptel s'est multiplié, alors nous avons consi-

déré toute personne qui cultive comme un pauvre ! Il n'y a qu'un non-Peul, disions-nous, qui cultive. Dans une chanson, nous nous moquons de cultivateurs et nous nous vantons en disant : « Oh ! dono Poullo, gaccucol e jomorgol ». Gaccucol, c'est la corde pour attacher les bagages avant de déménager et jomorgol, c'est la corde pour attacher les animaux. Pour le cultivateur, ils chantent : « Oh ! dono Kaado, tummugel e demergel » : l'héritage d'un non-Peul, c'est une petite calebasse pour les semences et une petite houe. Un Peul n'hérite pas de cela. Mais maintenant, nous aussi, nous devons cultiver. Maintenant, chez nous les Jaafun tu peux trouver quelqu'un qui ne possède même pas une seule vache. Ce sont les animaux des Foulbé de Garoua qu'il garde. Il les fait paître et on le paie. Et là encore, il n'est pas payé par un taurillon, c'est en argent qu'il est payé. Une toute petite somme : cinq mois pour vingt mille francs CFA. Est-ce une somme importante ? Non. Du coup, ils sont obligés de cultiver, leurs femmes achètent du lait pour le revendre en ville. En plus, il n'y a plus d'endroit pour transhumer. C'est fini maintenant.

J.B. : Ah ! Voilà un autre changement !

Nd : Oui, c'est vrai. Il n'y a plus d'endroit où aller. Certains voudraient toujours transhumer, mais ils n'ont plus de bétail pour le faire. Même s'ils en avaient, encore faudrait-il disposer d'un bœuf costaud capable de porter les bagages sur de longues distances. Ils n'en ont pas.

Bon, cela n'est qu'une toute petite partie des changements que les Mbororo ont connus. Il y a beaucoup de choses qu'on peut regretter, mais tout n'est pas négatif. Par exemple, c'est une bonne chose que de faire apprendre le Coran à leurs enfants.

J.B. : C'est aussi une nouveauté.

Nd : Et ce qui est bien. Même s'ils habitent en brousse, c'est sûr que les Mbororo envoient leurs enfants en ville pour étudier le Coran. Et lorsque ceux-ci ont terminé leurs études, ils reviennent fonder une famille, chez eux, dans leur brousse et ils enseignent à leur tour. Ça, c'est bien. C'est un bon changement.

J.B. : Est-ce que ça veut dire que l'islam a apporté un progrès ?

Nd : Beaucoup. L'islam leur a apporté beaucoup de progrès. Mais ce n'est pas la peine d'en discuter davantage.

J.B. : Tu as parlé de leurs difficultés. Oui, revenons à leurs difficultés d'aujourd'hui qui, d'après toi, sont nombreuses.

Nd : Bien sûr. Il y en a encore de plus grandes. Je n'ai parlé que du fait d'acheter du lait pour le revendre.

J.B. : Est-ce l'argent qui est rare ou...

N.d. : Oui, c'est l'argent qui est rare.

J.B. : Ils sont obligés de gagner de l'argent.

Nd : Oui, maintenant, ils sont habitués à l'argent. Autrefois, un vieux, même chef de famille, n'avait que faire de l'argent. Même s'il passait dix mois sans avoir un sou, ce n'était pas son affaire parce qu'il ne connaissait

rien à propos de l'argent. Si tu le voyais vendre un bœuf, c'était bien sûr qu'un grand événement se préparait. Soit qu'ils étaient en train d'organiser un mariage, alors il devait acheter du riz, acheter du mil, acheter du sucre pour les préparatifs de ce mariage, soit c'était pour un baptême. Dans ces deux cas, un ancien avait besoin d'argent. Ou bien il devait acheter du natron pour ses animaux : là encore il lui fallait de l'argent et pour cela il vendait un animal. A part ça, un Mbororo n'avait que faire de l'argent. Autrefois un ancien pouvait rester un mois, deux mois, sans avoir un sou. Cela ne le gênait pas. Parce qu'il n'avait pas besoin d'aller au marché. Tu les trouvais toujours en train de passer leur journée en brousse, sous un grand arbre, rien qu'eux les anciens, à peu près une vingtaine, et ils ne parlaient de rien d'autre que d'histoires de bétail. Un tel était parti, un autre avait campé à tel endroit, la vache d'un troisième avait vélé pendant la transhumance. C'était ainsi. Et ils tressaient en même temps des cordes. C'était leur occupation. Du matin au soir, ils restaient au même endroit, ils n'avaient rien à faire avec le marché. Un homme se rendait au marché une seule fois pour acheter des colas ; ensuite, il pouvait passer des jours en brousse sans avoir besoin de rien. S'il ne lui restait plus de colas, il retournait en acheter. C'était tout. Ils n'allaient pas tous les jours au marché. Nos Mbororo ne connaissaient pas cela. A présent, un Mbororo, qu'il ait besoin de quelque chose ou non, il va au marché. Alors, il a toujours besoin d'avoir de l'argent.

J.B. : Il ne peut plus s'en passer.

Nd : Même des enfants ont besoin d'argent maintenant. Des enfants mbororo. Eh ! aujourd'hui tu donnes de l'argent à quelqu'un et tout de suite après, il te dit qu'il n'en a plus.

J.B. : Est-ce que des Mbororo sont quand même devenus riches ?

Nd : Quand on dit qu'une femme mbororo achète du lait pour le revendre au marché, c'est qu'il n'y a plus de vaches. Même s'il en reste, ce n'est pas plus de dix. Les femmes n'ont pas assez de lait. C'est pour cela que tous nos Mbororo proches de Garoua gardent du bétail des gens de Garoua.

J.B. : Du bétail des Foulbé citadins ?

Nd : C'est de ce bétail qu'ils vivent. Mon grand frère, de même mère et même père... il y a des animaux des gens de Garoua dans son troupeau.

J.B. : Ils sont devenus comme des bergers.

Nd : Ils ne sont devenus que des bergers. C'est ce qui les empêche de migrer... ils ne peuvent plus se déplacer. Ce ne sont plus leurs animaux... Est-ce qu'on peut s'en aller par exemple jusqu'au Nigeria avec les animaux d'un autre ?

J.B. : On ne le peut pas.

Nd : Il est obligé d'être toujours là... là où le patron de Garoua lui a dit de s'installer afin qu'il puisse voir ses animaux tous les jours. Mais ils n'ont que faire du lait, eux, les gens de Garoua. Ils veulent que les Mbo-

roro s'occupent bien de leurs animaux et ils acceptent que les Mbororo fassent la traite et vendent du lait pour vivre. Plus de la moitié de nos Mbororo de Garoua vendent du lait ainsi. Plus de cent personnes gardent le bétail d'autrui. Mon oncle maternel n'a pas de bétail. Depuis plus de vingt ans, il ne fait que garder les animaux des autres.

J.B. : Pourquoi, en gardant les bovins des autres, n'ont-ils pas réussi à épargner pour reconstituer leur cheptel ? Vingt ans, c'est beaucoup. Pourquoi n'ont-ils pas eu la possibilité de refaire leur cheptel ?

Nd : Etre berger aux environs de Garoua, ce n'est pas comme en Adamaoua. A Garoua, un berger est payé en argent. Cet argent est tout juste suffisant pour vivre.

J.B. : Les employeurs n'acceptent pas de payer leurs bergers en bétail ?

Nd : Non. Et puis, même si un Mbororo, qui a perdu son bétail, était payé par un taurillon, que peut-il faire ? Voilà, il faut manger, acheter des habits, tout faire... Il tombera peut-être malade, il faudra acheter des médicaments. Ses enfants vont grandir et il faudra les marier ; lui-même épousera aussi une autre femme. L'argent qu'il gagne comme berger ne peut suffire. C'est vrai que des Mbororo ont encore quelques animaux. Ceux-là, s'ils gardent le bétail des gens de Garoua, c'est pour augmenter leur propre troupeau. Ce qui a le plus contribué à la disparition du cheptel des Mbororo, c'est le fait de ne pas cultiver. Autrefois, ils ne cultivaient pas du tout. Ils achetaient toute leur nourriture au marché. Ils vendaient un bœuf et l'argent ne durait pas un mois. Ils vendaient encore un autre bœuf et, à nouveau, l'argent ne faisait pas un mois. Ils se sont alors rendus compte que cultiver pouvait leur rendre service.

Avant, ils vendaient tout le temps des animaux pour acheter du mil. Maintenant, ils cultivent eux-mêmes pour se nourrir. A présent, à Garoua, ils en arrivent à vendre du mil pour acheter des animaux. Ils sont devenus de bons cultivateurs. Un tel peut récolter environ vingt sacs. Un autre, trente ou quarante sacs de maïs. Ils en vendent une partie à Garoua, S'il restait cinq têtes à un Mbororo qui garde les animaux de Garoua et si sa femme vend du lait, son troupeau augmentera.

J.B. : Si je comprends bien, un Mbororo qui n'a pas beaucoup de bétail ne peut pas vivre seulement de l'élevage ?

Nd : Plus du tout. Il est obligé de cultiver. D'ailleurs, même s'il possède cent têtes de bovins, il est toujours obligé de cultiver.

J.B. : Il est obligé de mener de front...

Nd : De réunir l'élevage et l'agriculture.

J.B. : Il est à la fois agriculteur et éleveur.

Nd : Oui. Tous nos Mbororo de Garoua le sont devenus. Au point qu'ils ont maintenant adopté la culture du mil de Garoua... le « muskuwaari » qu'on cultive en début de saison sèche. Ils ont compris l'intérêt de cette culture. J'ai un ami, Aadum, c'est lui qui a commencé à le cultiver chez les Mbororo. On se moquait de lui. On disait : « Regardez... mainte-

nant, Aadum n'a vraiment plus de bétail. En saison des pluies, c'est lui qui a cultivé du maïs. Et maintenant, il cultive le mil des Foulbé de la ville ». Mais après la récolte, eux-mêmes achetèrent du mil chez Aadum qui put acquérir deux bovins. Alors ils se rendirent compte que c'était lui qui avait raison. Maintenant, eux tous cultivent du « muskuwaari ».

J.B. : Ils cultivent beaucoup, mais s'ils ont des bénéfices, ils achètent des animaux. Ils ne peuvent donc pas se passer de l'élevage !

Nd : Oui ! S'ils ont gagné beaucoup d'argent, ils ne pensent qu'au bétail.

J.B. : Ils ne sont pas devenus de vrais cultivateurs.

Nd : Ils sont toujours des éleveurs. Si tu rencontres un Mbororo et que tu lui demandes : « Toi, es-tu un éleveur ou un agriculteur ? » Il ne te dira rien de l'agriculture. Il te parlera seulement de l'élevage.

J.B. : C'est cela qu'il aime. Même s'il cultive, l'élevage est mieux pour lui.

Nd : Il cultive même mieux que celui qui est né dans l'agriculture.

J.B. : Ah bon !

Nd : Oui, parce que leur agriculture est avantagée. Ils ont de la fumure. Ils récoltent beaucoup grâce à la bouse de leurs bovins. C'est d'ailleurs à cause de cet engrais naturel qu'ils ont toujours eu des problèmes de terrain. Chaque fois qu'ils partent en transhumance, des gens viennent mettre leurs terres en culture.

Mahmoudou Djingui (dit Bajika) : La culture du « muskuwaari » se fait en saison fraîche, tout juste après la saison des pluies. La récolte, c'est en saison sèche. A ce moment-là, les bergers doivent partir en transhumance. Alors qui s'occupe de la récolte de leurs champs pendant leur absence ?

Nd : Bon, c'est en saison fraîche qu'on cultive le « muskuwaari » et c'est en saison sèche qu'on fait la récolte. Pendant cette période-là, ils campent près de leurs champs. Pendant la saison sèche, ils doivent partir à la recherche de l'eau. Et le « muskuwaari » se cultive justement là où se trouve de l'eau. Après avoir cultivé en saison de pluies, ils déménagent pour un lieu où il y a de l'eau et où ils peuvent cultiver également du « muskuwaari ». Ils passent tout leur temps à surveiller leur « muskuwaari ». Leurs huttes sont proches des champs. C'est ainsi jusqu'à ce que ce mil mûrisse. Alors, ils font la récolte et ramènent le produit à la maison.

J.B. : Ainsi, quant aux travaux, c'est l'agriculture qui en exige le plus. Mais, pour leur attachement, c'est aux bovins qu'ils donnent leur préférence.

Nd : Oui.

J.B. : Nous avons parlé de la situation des gens d'une manière générale. Parlons un peu de la situation des femmes mbororo. Tu savais quelles étaient autrefois leurs activités, leur vie. Et à présent... tu les vois et tu les connais, y a-t-il eu du progrès ?

Nd : Moi, j'ai grandi parmi les Jaafun et j'ai également grandi en ville. Je sais que la vente du lait n'a pas du tout évolué chez les femmes. C'est comme avant.

J.B. : Cela se fait toujours de la même manière ?

Nd : Toujours de la même manière. Elles ne font que vendre et souffrir.

J.B. : Même si le mari est riche ?

Nd : Qu'il soit riche ou pauvre, c'est la même chose. Mais il y a un petit changement chez les Jaafun. Il y a des gens instruits, des gens qui ont étudié le Coran. Ceux-là disent que leurs femmes ne doivent pas vendre du lait.

J.B. : Pourquoi ?

Nd : Ils prétendent enfermer leurs femmes, qui, de ce fait, deviennent comme les Foulbé de la ville. Ils disent que l'islam interdit à ta femme de te chercher de quoi manger et interdit également à ta femme de sortir. Mes cousins, qui habitent non loin de Garoua, ont interdit à leurs femmes d'aller vendre du lait. Cependant, ils ne sont pas nombreux. Ils ne sont pas du tout nombreux.

J.B. : Et que font maintenant leurs femmes ?

Nd : Elles restent à la maison. Elles pilent le mil qu'ils cultivent. C'est cela qu'ils mangent. S'il y a une vieille femme, celle-là s'en va au marché acheter ce qu'il faut pour la sauce : du sel, du natron, des feuilles pour la sauce, tout cela, des petites choses dont on a besoin. Là encore, c'est dans les campagnes et non dans les grandes villes. Les vieilles femmes peuvent y aller mais pas les jeunes femmes. On les a enfermées, dit-on.

J.B. : Elles ne se fatiguent plus comme autrefois.

Nd : En ville, tu vois, tu construis un mur autour de ta maison ou tu l'entoures de palissades. Mais, chez eux, il n'y a pas de palissade, il n'y a rien du tout, les femmes restent dans les huttes exposées et ils disent qu'ils ont « enfermé » leurs femmes !

J.B. : Une telle vie, pour elles, doit être difficile. Elles sont habituées à gagner de l'argent.

Nd : C'est difficile. Maintenant elles en veulent à leurs maris. Elles n'étaient pas enfermées autrefois. Une fois devenues adultes, ayant été habituées à se déplacer pour faire le commerce, on prétend les enfermer. Elles étaient habituées à gagner de l'argent. Maintenant elles voient que les femmes qui continuent à faire du commerce sont mieux qu'elles.

J.B. : C'est étonnant !

Nd : Oui, elles sont mieux. Et leur mari ne leur remet pas d'argent en disant : « Prenez, allez acheter ce dont vous avez besoin. Vous ne gagnez plus d'argent ». Ils ne le font pas. Une femme peut rester deux à trois mois sans avoir un sou. Avant, elle était habituée à avoir de l'argent qu'elle utilisait pour participer à un mariage, acheter les habits dont elle avait envie, acheter des chaussures à ses enfants. Maintenant elles ne le peuvent plus. Elles se sont rendu compte que le fait d'être recluses a des inconvénients.

Si leur mari les a recluses à cause de la religion, maintenant elles ne sont pas satisfaites.

J.B. : Elles ne se fatiguent plus, mais elles sont perdantes. Elles sont devenues pauvres.

Nd : Elles étaient habituées à avoir de l'argent. Maintenant elles sont tristes. Des Mbororo viennent tout juste d'adopter cette coutume, mais ils ne sont pas nombreux. Il se pourrait qu'ils l'abandonnent pour revenir à leur façon de vivre. Lorsque tu as grandi en voyant ta mère recluse, ta grand-mère recluse, cela te semble normal ; et toi, tu es habituée à te promener librement jusqu'à l'âge de ta puberté. Et voilà qu'on veut t'enfermer à cet âge, et en plus, en habitant en brousse !... Cette règle a beaucoup d'inconvénients pour les Mbororo. Aussi, ils ne sont pas nombreux à la suivre.

J.B. : D'habitude, la femme mbororo collabore avec son mari.

Nd : Bien sûr. Tu vois, chez les Mbororo, s'il y a beaucoup de lait, le mari ne dépense absolument rien. Il n'achète rien, même pas de médicaments pour sa femme si elle a des maux de tête, ou des habits et des chaussures pour les enfants. En cas de mariage... Est-ce que la femme, qui s'en va participer à un mariage, demande cent francs à son mari afin de pouvoir donner un cadeau ? Jamais. C'est avec son argent personnel que la femme fait ces dépenses.

J.B. : C'est elle qui s'occupe de tout ça ?

Nd : Oui. Si la femme, après avoir vendu du lait, achète des colas, le mari est obligé de les lui acheter s'il en veut. Si une femme a cinq ou six enfants, c'est elle qui leur achète des habits, c'est elle qui leur achète des chaussures. C'est toujours elle qui leur achète des pantalons. Si ses enfants sont malades, c'est encore elle qui leur achète les médicaments. Tout cela, c'est la femme qui s'en occupe.

J.B. : C'est la femme qui entretient alors la famille.

Nd : Maintenant, des Mbororo ont reclus leurs femmes. Elles ne peuvent rien acheter à leurs enfants. Et les maris ne leur donnent rien pour acheter quelque chose à ces enfants. Ces Mbororo ont rendu la situation des femmes plus difficile.

J.B. : C'est comme si le mari ne s'occupait pas de sa famille.

Nd : Chez les Mbororo, les hommes ne sont pas habitués à cela. Ça les arrangeait d'avoir des femmes qui vendaient du lait. D'ailleurs, eux-mêmes, les maris, ils ne font rien. Ils se sont seulement mis à cultiver du mil. Maintenant, ils ont du mil mis en sac, mais pour ce qui reste... avant, c'était la femme qui achetait tout avec l'argent gagné par la vente du lait. Maintenant qu'ils enferment leurs femmes, que celles-ci ne vont plus vendre du lait, comment vont-ils avoir de la sauce pour accompagner ce mil ? Comment vont-ils avoir de l'huile et d'autres ingrédients ? Ils peuvent traire leurs vaches mais malgré tout s'ils ne vendent pas de lait, ils n'auront pas d'argent.

J.B. : Quand la femme vendait du lait, son désir était de voir les animaux de son mari se multiplier afin qu'elle ait beaucoup de lait à vendre.

Nd : C'est cela.

J.B. : Maintenant que la femme est recluse, est-elle toujours intéressée à ce que le cheptel de son mari augmente ou bien devient-elle indifférente ?

Nd : Ces gens-là qui ont ordonné à leurs femmes de ne plus sortir, ils sont déjà, parmi tous les Mbororo, ceux qui possèdent le plus d'animaux.

J.B. : Ah, ils sont riches.

Nd : Connais-tu les zébus de la race « ringi » ? Ce sont des animaux de cette race que les Mbororo près de Garoua possèdent. Certains en ont beaucoup. Parmi tous les Jaafun, les gens de notre famille sont les plus pauvres. C'est à cause de leur richesse et du fait qu'ils ont étudié le Coran, que des Mbororo ont voulu enfermer leurs femmes comme de vrais musulmans. Ils ont pensé qu'ils subviendraient bien à leurs besoins, d'autant plus qu'ils font de l'agriculture. Ils ont reclus leurs femmes mais ce n'est pas comme ceux qui vivent ainsi depuis longtemps.

J.B. : Ce sont donc les riches qui enferment leurs femmes !

Nd : Il y a aussi des Mbororo pauvres qui pratiquent la réclusion des femmes. Ceux qui n'ont pas assez de bétail pour transhumer et qui n'ont pas la garde du bétail d'autrui, leurs femmes restent à la maison parce qu'elles n'ont rien à vendre. Elles aussi, c'est comme si on les avait recluses. Cependant on ne peut pas comparer cela à l'autre forme de réclusion.

J.B. : J'ai appris que la vie des jeunes a également subi des transformations.

Nd : Depuis le début de cet entretien, nous n'avons parlé que de ce qui se passe au Nord-Cameroun. Si nous regardons ce qui se passe au Sud, nous pouvons dire que les changements vécus par les jeunes ne vont pas dans le bon sens. Mais au Nord-Cameroun, les jeunes Mbororo ont conservé leurs traditions. Ils se tressent les cheveux, ils dansent, ils font le « soro » (épreuve d'initiation qui consiste à recevoir des coups de bâton sans broncher).

J.B. : Et en ce qui concerne la garde du bétail ?

Nd : Ils la font comme autrefois. Ils s'habillent comme avant. Ils font tout comme dans le temps passé. Il y a pourtant des changements chez des jeunes, mais ils ne sont pas nombreux. Ils se mettent à fumer des cigarettes. Dans le temps passé, tu n'aurais pas trouvé un Mbororo qui fume. Maintenant on voit un jeune Mbororo avec les cheveux tressés, mais il a une cigarette à la bouche ou un paquet de cigarettes dans sa poche. Il ne peut acheter des cigarettes qu'avec de l'argent donné par sa mère.

J.B. : Pas par son père !

Nd : Pour le père, donner un peu d'argent aux enfants n'est pas son affaire. Un jeune, même de grande famille, c'est auprès de sa mère qu'il trouvera tout ce dont il a besoin. C'est la mère qui donne tout.

J.B. : Qu'en est-il des dons de bétail ? On disait qu'autrefois le père donnait petit à petit des animaux à son fils jusqu'à ce que celui-ci constitue son troupeau à lui.

Nd : Il en est ainsi aujourd'hui encore.

J.B. : Des gens disent que les pères refusent de le faire maintenant parce qu'il n'existe pas assez de confiance.

Nd : Ce refus existe, mais chez les Mbororo du Sud. Au Nord-Cameroun, ça se passe comme avant. Le père donne à son enfant une ou deux vaches. On appelle cela « sukkugo ».

J.B. : La vie des jeunes Mbororo n'est pas la même partout.

Nd : Au Nord-Cameroun, les traditions sont mieux conservées. Les pères offrent des vaches à leurs fils comme par le passé. Ceux qui n'ont pas d'animaux transmettent à leurs enfants la responsabilité des bovins des gens de Garoua dont ils ont la charge. Dans ce cas, il s'agit simplement de chercher de quoi vivre et non de s'enrichir. Mais c'est vrai que des jeunes Mbororo se mettent à fumer. Ils ont commencé par jeu et maintenant ils ne peuvent plus s'en passer. Le fils de mon grand frère par exemple, à chaque fois que je vais leur rendre visite, je l'engueule. Je lui dis : « Votre père n'a pas d'argent ; et toi, tu commences maintenant à fumer, ne penses-tu pas que c'est gaspiller de l'argent ? Un jour tu auras besoin d'argent, soit par emprunt, soit par n'importe quel moyen à cause de cette cigarette ». Tous les jours, il demande à sa mère dix francs CFA. Et on sait pertinemment que c'est pour acheter des cigarettes. C'est une mauvaise habitude. A part ça, nos jeunes près de Garoua sont bien. Ils apprennent le Coran. Ils ont les cheveux tressés mais ils étudient quand même le Coran. Ils gardent aussi les vaches. Ils ne boivent pas et ne font pas des bêtises de ce genre.

J.B. : C'est la vie des Mbororo... mais la vie d'aujourd'hui est difficile. On a toujours besoin d'argent et maintenant l'élevage est difficile. Les agriculteurs reçoivent de l'aide de l'extérieur. Les citadins ont beaucoup de possibilités et savent comment s'enrichir. Est-ce que les Mbororo reçoivent aussi de l'aide ?

Nd : Ils n'ont pas d'aide. Rien du tout. Au contraire, on leur arrache ce qu'ils possèdent. C'est quelque chose que je ne peux pas cacher. L'État n'aide pas du tout les Mbororo. On dirait qu'on ne les connaît pas. Pourtant on les connaît, puisqu'on leur demande de payer les taxes sur le bétail et l'impôt. Mais l'État ne sait pas ce qu'ils souffrent en brousse ; l'État ne sait pas que des gens leur arrachent des terres ; l'État ne sait pas également que des gens les provoquent, portent en plus plainte contre eux et finissent par leur soutirer beaucoup d'argent. Une amende de 1 000 francs CFA pour les autres coûtera 100 000 à 200 000 francs CFA pour un Mbororo. Nous, les Mbororo, nous ne craignons rien d'autre que la honte. La honte, nous avons peur de cela. Il ne faut pas qu'on nous fasse avoir honte... Il ne faut pas que quelqu'un ait honte en ville. Il préfère dépenser

tous ses biens pour éviter la honte. C'est pour cette raison qu'on porte plainte contre nous. Mais nous, nous ne portons pas plainte contre les autres. Nous redoutons de le faire. Quelqu'un les agresse, ils ont peur de porter plainte contre lui, car ils disent que c'est sûrement eux qui paieront.

J.B. : Les Mbororo sont donc exploités.

Nd : Quand l'État propose de l'aide, c'est alors autre chose. On fait des distinctions. On dit que nous sommes des Mbororo. Et pourtant, nous tous, les Foulbé de la ville et les Foulbé de la brousse, nous sommes des Foulbé. Mais lorsqu'il y a de l'aide pour les Foulbé, on dit : « C'est pour nous et non pour les Mbororo. Ils ont dit : pour les Foulbé ». C'est comme le partage fait par l'hyène [1]. Et pourtant l'aide était bien destinée aux Mbororo. Nous sommes des Haabé ou quoi ? Quand tu entends appeler quelqu'un Mbororo, c'est qu'il est Poullo (singulier de Foulbé). Je n'ai jamais vu un homme voir un Blanc et l'appeler Mbororo ou un homme voir un Kaado (singulier de Haabé) et l'appeler Mbororo ou bien voir un Haoussa et l'appeler Mbororo. Cela ne se fait pas. Mais un Poullo... si on voit un Poullo, on dira : « Regarde, celui-là, on dirait un Mbororo ». Même s'il est un vrai Poullo, s'il est clair et beau, on dira toujours : « Regarde, on dirait un Mbororo ».

J.B. : Dans les villages, on connaît les Mbororo. Est-ce qu'on tient compte de leurs intérêts ?

Nd : Il y a un notable du chef avec le titre de *sarkin saanu*. Un sarkin saanu s'occupe exclusivement des Mbororo, ou plutôt des propriétaires de bétail. Mais les Mbororo sont les gens du bétail, qu'ils en possèdent ou non effectivement. Eh bien ! aucun sarkin saanu n'aide vraiment les Mbororo. Il ne se rend pas chez le chef ou les responsables administratifs pour leur dire : « Voilà ce que voudraient les Mbororo... voilà leur souffrance... leurs animaux n'ont pas accès à la rivière pour s'abreuver : aidez-les. Ils n'ont plus de pâturages : aidez-les ». Aucun sarkin saanu n'entreprend rien de tout cela. Tout ce qu'il attend des Mbororo, c'est qu'ils se réunissent pour lui donner un ou deux ou cinq bœufs pour le lamido. Ainsi, il pourra en garder au moins deux. Lorsqu'un sarkin saanu convoque les Mbororo, c'est finalement pour obtenir d'eux quelque chose. Peut-être même demande-t-il aux responsables administratifs d'aider les Mbororo. S'ils le font, il garde tout pour lui. Les Mbororo ne reçoivent jamais rien de l'État. Tu sais, l'État donne presque gratuitement des seringues pour vacciner le bétail. Mais un Mbororo n'a jamais fait traiter un animal gratuitement. Il lui faut dépenser beaucoup d'argent. Qu'il ait dix vaches ou

1. Allusion à la gloutonnerie de l'hyène, tournée en ridicule par de nombreux contes peuls. Un conte recueilli par D. Noye, *Contes peuls de Bâba Zaudou*, EDICEF, Fleuve et flamme, Paris, 1982, p. 23, montre ainsi comment l'hyène mange toute la viande d'une vache que la lionne a tuée, au lieu de la partager entre les lionceaux, comme elle l'avait promis (J.B.).

plus ou moins, il est obligé de dépenser beaucoup d'argent pour les faire soigner.

J.B. : Les Mbororo sont abandonnés.

Nd : Nos Mbororo ne reçoivent rien. Rien du tout. Si on veut quelque chose, on s'adresse à eux les Mbororo. Mais nous n'obtenons rien de l'extérieur. Si tu les vois avec quelque chose, ils l'ont acheté grâce à leur argent. C'est tout. Malgré cela, on ne les laisse pas tranquilles.

J.B. : Les agriculteurs sont conseillés. On les aide à acheter l'engrais et bien d'autres choses. Alors l'agriculture progresse. Est-ce qu'on développe également l'élevage ?

Nd : Pas du tout. Du côté des Mbororo, il n'y a aucune aide. Les Mbororo, on l'a dit, se mettent à cultiver. Alors on aurait pu au moins les aider pour l'agriculture. Mais non. Comme tout le monde sait que ce sont les bovins qui intéressent les Mbororo, on devrait alors les aider dans l'élevage. Là, non plus, ils ne sont pas aidés. L'engrais pour eux, c'est la bouse de leur bétail. Partout où ils ont passé, si plus tard tu viens voir le mil qui y pousse, il est bien beau. C'est pour cette raison qu'en retour de transhumance, ils trouvent des gens qui se sont accaparé leurs terres. Les Mbororo leur disent : « Mais, cet endroit, c'était notre champ de l'an passé ». On leur répond simplement : « Est-ce qu'un Mbororo possède un endroit ? Est-ce qu'un Mbororo a un pays ? Partez d'ici. » Alors, ils s'en vont ailleurs couper de nouveau des arbres, préparer des terres. Leur bétail stationne. Et ils cultivent des champs. Et puis, une fois partis en transhumance, le nouvel endroit est encore accaparé. C'est toujours ainsi. On ne fait que les repousser plus loin. Maintenant, ils ne savent plus où aller.

J.B. : Pourquoi les Mbororo, une fois installés à un endroit, ne peuvent-ils pas se l'approprier et le faire savoir aux autres ?

Nd : Reconnaissons que les Mbororo ont un grand tort. Ils ne comprennent pas que le monde a changé. Autrefois, ils ignoraient tout cela. Maintenant, tout change et ils le voient de leurs propres yeux. Si tu es sur un terrain, fais ce qu'il faut pour qu'il soit à toi. Nos Mbororo préparent de beaux champs. Les Foulbé de la ville et les Haabé viennent chez eux pendant la saison des pluies et ils se rendent compte que ces champs sont fertiles. Ils font semblant de leur rendre visite, mais observent ces champs pour s'en emparer après le départ des Mbororo. Puisque ces Mbororo comptent y revenir l'année prochaine pour y cultiver encore, pourquoi ne construisent-ils pas une maison, ne creusent-ils pas un puits à cet endroit ? Si on trouve cela, on reconnaîtra que l'endroit appartient à quelqu'un. Mais ils ne font rien que de pauvres huttes. Ils cultivent mais, après la récolte, ils stockent le mil chez des gens en ville et ils s'en vont.

J.B. : Ils ont abandonné l'endroit !

Nd : C'est comme s'ils l'avaient abandonné. Pourtant ils ont l'intention d'y revenir, mais ils ne font rien pour prouver que cet endroit leur appartient. Après avoir eu un terrain, pourquoi ne pas aller trouver le

jawro (chef de village) du coin et lui dire : « Jawro, aide-nous. Nous voulons habiter dans ton territoire et avoir de bonnes relations avec tes gens. Tu sais bien que nous voulons vivre en paix. Nos bœufs ne feront pas de dégâts dans vos champs car nous aussi, nous cultivons. Et comme nous sommes aussi des cultivateurs, il est hors de question que nous laissions nos bœufs faire des dégâts dans les champs des autres. Aide-nous à obtenir un papier officiel pour le terrain que nous occupons. Que ce soit auprès de l'administration ou du chef supérieur, mais nous souhaitons avoir un papier ». J'ai toujours conseillé à nos Mbororo d'agir ainsi mais jamais ils ne l'ont fait. Et chaque fois qu'ils reviennent de transhumance, il y a de sérieux problèmes. Chaque fois, on les expulse. Même l'année passée, ils ont été chassés.

J.B. : Je crois qu'il y a un autre problème. Tout ce que tu dis donne l'impression que les Mbororo sont en retard par rapport aux autres. Pourquoi n'envoient-ils pas leurs enfants à l'école ? S'ils le faisaient, les jeunes seraient ouverts, ils sauraient lire et les Mbororo ne seraient pas toujours au dernier rang.

Nd : Tu sais, moi-même, je ne comprends pas bien nos Mbororo. Ils restent toujours des campagnards. Pourtant, si les enfants allaient à l'école, personne ne pourrait les égaler parce qu'ils sont très intelligents. Mais ils n'acceptent pas de les envoyer à l'école, même pas un seul jour. Un homme peut avoir cinq garçons ou dix garçons et filles, mais il n'en prendra pas un seul pour l'amener à l'école. Puisqu'il les envoie à l'école coranique, pourquoi ne pas les envoyer en même temps à l'école moderne ? Toutes les deux se trouvent dans la même ville. Ainsi, à la fin de l'école coranique qui dure trois à quatre ans, l'enfant aurait également appris quelque chose à l'école moderne. Même s'il arrêtait ses études après quatre ans, il saurait au moins lire. Mais non. Peut-être même est-ce à cause de cette école qu'ils refusent de rester sur place. Ils ne veulent pas que leurs enfants aillent à l'école. Certains disent : « Si nos enfants vont à l'école, ils seront perdus. Ils se mettront à boire de l'alcool. Certains disent qu'ils voudront conduire une voiture, qu'ils auront les cheveux touffus. » Je leur dis souvent : « Le monde d'aujourd'hui n'est pas comme vous le pensez... ». Autrefois, ni les Mbororo, ni les Foulbé ne comprenaient : si quelqu'un allait à l'école, on disait qu'il devenait un chrétien. Maintenant les Foulbé savent que l'école est une chose et l'enseignement religieux une autre. Avant, on disait que c'était la même chose. Au Sud, il y a des Mbororo qui vont à l'école. Mais les Mbororo sont les Mbororo. Il y en a qui ont fait des études depuis longtemps et qui sont devenus de grands fonctionnaires. Moi, partout où je participe à des rencontres, je ne fais qu'expliquer les problèmes des Mbororo. Par contre, eux, qui sont des fonctionnaires, ils n'ont jamais parlé des problèmes de leurs frères mbororo. Ils n'y pensent pas du tout. D'ailleurs, ils ne veulent pas qu'on les appelle Mbororo. Tu les trouves bien habillés avec une cra-

vate et une veste. Si tu le vois, tu sais que c'est un Poullo, très beau. Tu lui demandes : « Es-tu un Mbororo ? » Il te répondra : « Non, moi, je suis de telle ethnie. Je suis un Foulbé de la ville ». S'il est en congé, il n'acceptera pas d'aller en brousse, chez ses parents. Mais alors, Mbororo, qu'est-ce qu'il y a de mauvais dans ce nom ? Même si c'est un singe qui t'a mis au monde et que par la suite tu es devenu un homme, tu devrais dire : « Moi, c'est un singe qui m'a mis au monde ».

J.B. : Quand tu expliques cela, tu penses certainement à des Mbororo qui auraient pu aider leur peuple mais qui ne l'ont pas fait. Nous ne citerons pas de noms pour ne pas leur faire honte, justement.

Nd : Moi, je ne pense à rien d'autre qu'à nos Mbororo. Un Poullo Mbororo, où qu'il se trouve, je suis de cœur avec lui. Dans toute l'Afrique, les Mbororo souffrent. Même ceux qui sont au Ghana ou au Niger, j'en reçois des nouvelles. Et de ceux qui sont au Nigeria... l'année passée, des gens se sont bagarrés avec eux et en ont tués beaucoup. Cette année également, ce sont des Haabé qui luttent contre eux et non des musulmans et cela à cause de l'agriculture. J'ai entendu cela à la Radio BBC de Londres. J'écoute toujours l'émission en haoussa. En fait, les ennemis des Mbororo achètent des pattes de bovins et les font sécher et s'en servent ensuite pour faire des marques dans leurs champs et, ainsi, accuser les Mbororo. Les chefs de village et les agents de l'agriculture viennent effectivement voir les traces des bœufs.

J.B. : Ces cultivateurs sont très rusés !

Nd : Maintenant, il y a des pays qui aident les Mbororo. On leur fera l'école dans leur brousse. Partout où ils iront, des maîtres les suivront pour les enseigner. Ce genre d'aide conduira les Mbororo à se fixer définitivement. Mais, ailleurs, on ne tient pas tellement à ce que les Mbororo changent. Si les Mbororo sont ouverts au progrès, se laisseront-ils encore exploiter ? A l'heure actuelle, personne ne se fait exploiter si ce n'est les Mbororo. C'est pour cette raison que je dis s'il y a des gens qui veulent aider les Mbororo, ils doivent aller le faire eux-mêmes et sur place. Même s'ils veulent leur donner un seul sac de ciment, ils doivent l'acheter et le leur donner à eux.

J'étais à Garoua, il y a trois mois. Près de Garoua, j'ai rencontré des Mbororo, ils m'ont dit : « Cela fait cinq ans que nous sommes là. On nous avait dit que si les Mbororo s'installaient définitivement quelque part, on allait leur construire une école. On n'a encore rien fait. Pourtant, ici, nous voulons une école. »

J.B. : Finalement, certains Mbororo commencent à comprendre !

Nd : Ils comprennent déjà.

J.B. : Ils ont un bon savoir traditionnel. S'ils ajoutent à cela le savoir de l'école moderne...

Nd : Tout ira bien. C'est cela que je leur dis souvent. Je leur dis : « Depuis nos grand-pères, nous faisons de l'élevage de bovins. Mais en

fait, nous ne savons pas bien faire l'élevage. Il faut d'abord étudier. Même en ce qui concerne l'agriculture, il faut d'abord faire des études pour travailler mieux. Si vos enfants ont fait au moins cinq ans d'école, ils auront étudié le problème de l'élevage. Il est important qu'à l'hôpital, nous trouvions un Mbororo parmi les soignants : au service de l'élevage nous trouvions un de nos Mbororo comme agent vétérinaire et dans un service administratif, aussi un Mbororo comme agent. Alors nous n'aurions qu'à remercier Allah. Nous sommes sûrs alors d'avoir une aide ». Les Mbororo me disent que c'est cela qu'ils souhaitent maintenant.

J.B. : Qu'Allah nous le fasse vivre.

Nd : Aamina !

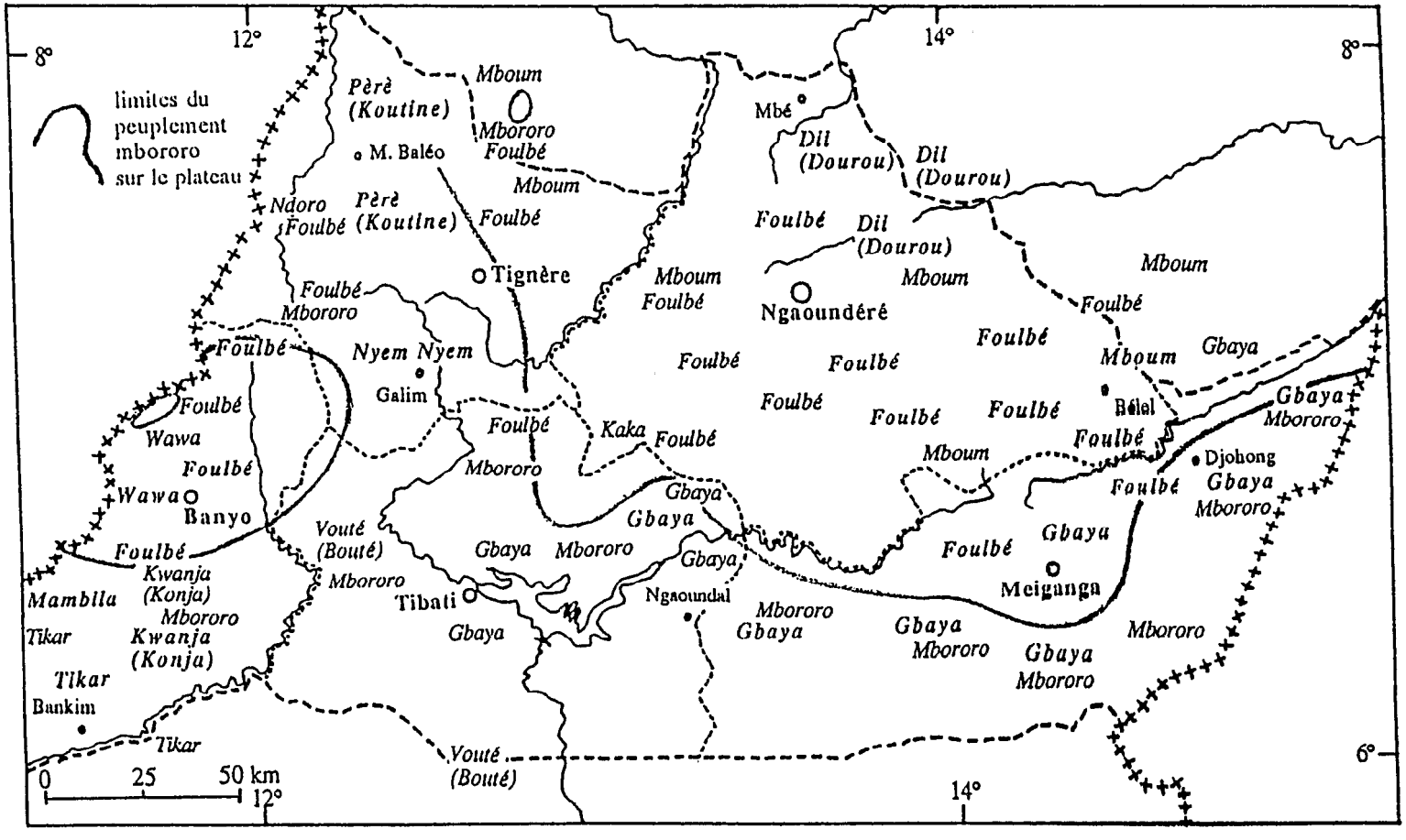


Figure 1 : **Localisation des Mbororo parmi les populations de l'Adamaoua camerounais**

7

Les savoirs pastoraux des Mbororo de l'Adamaoua : évolution et rapports au développement

Jean BOUTRAIS

Le thème des savoirs traditionnels est devenu une problématique essentielle des sciences sociales orientées vers le développement. Ce nouveau champ de recherches s'est imposé récemment pour les sociétés rurales et, en particulier, celles de pasteurs. Pourquoi cette revalorisation de pratiques et de façons de faire longtemps condamnées ou ignorées ?

Les projets de développement élaborés à l'extérieur et plaqués sur des réalités africaines ont particulièrement échoué dans le domaine de l'élevage. Dès lors, des décideurs ont compris qu'il convenait de procéder en sens inverse : non plus transférer *a priori* des techniques modernes mais partir de pratiques existantes, dites « traditionnelles », pour tenter de les transformer en les améliorant.

Cette nouvelle démarche implique qu'un état des lieux soit dressé dans le domaine des savoirs traditionnels. Comment les géographes peuvent-ils participer à cette entreprise ? En montrant la spécificité de savoirs, liés aux particularités de milieux et d'espaces. L'exemple des Mbororo (Peuls pasteurs) de l'Adamaoua illustre cette proposition.

L'économie et la culture des Peuls pasteurs ont déjà fait l'objet de nombreuses publications (Stenning, 1959 ; Dupire, 1962 ; Bonfiglioli, 1988). Ces témoignages concernent essentiellement les Peuls sahéliens. Évoluant dans un milieu de savanes sub-humides, en contact avec des populations et des économies agricoles différentes de la zone sahélienne, les Mbororo de l'Adamaoua ont développé un savoir pastoral original. Leurs centres d'intérêt et leurs choix s'écartent de ceux des Foulbé villageois et citadins, également éleveurs. De plus, l'élevage bovin en Adamaoua a connu récemment diverses transformations. Comment les Mbororo se sont-ils adaptés à ces nouveautés, pour la plupart externes et imposées à la société peule ?

Les Mbororo occupent surtout le sud du plateau de l'Adamaoua, secteurs déjà plus humides et moins élevés que la table de Ngaoundéré (fig. 1). Cela tient à leur histoire. Il y a plus d'un siècle que des Mbororo habitent en Adamaoua puisque les premiers Djafoun s'installèrent dans la région de Tignère vers 1870 (Dognin, 1881). En provenance de l'actuel Nigeria (Kano, Bauchi, Yola), ils ont suivi les conquêtes foulbé. Dès leur arrivée en Adamaoua, les Mbororo ont bénéficié de ces conquêtes par l'élargissement des espaces pastoraux mais ils sont également devenus les « otages » de la domination foulbé. Les rapports politiques entre Mbororo et Foulbé de l'Adamaoua ont toujours été ambigus. A partir d'une alliance initiale, des Mbororo ont revendiqué leur autonomie, une fois la paix assurée à l'époque coloniale. De leur côté, les Foulbé ont d'abord admis la présence des Mbororo, en la mettant à profit pour renforcer le contrôle des populations locales. Ensuite, ils ont de plus en plus contesté la coexistence, pour des motifs de compétition pastorale. Finalement, ils ont interdit le bétail mbororo dans la région de Ngaoundéré. Ces relations complexes, de parenté ethnique et d'opposition pastorale, marquent encore les comportements.

Faute de recensement par groupes humains, il est impossible d'avancer un chiffre fiable de population. Une publication récente fait état de 1 800 à 2 000 familles mbororo dans le département de Mbéré, où ils sont les plus nombreux (Douffissa, 1993). Cette fourchette se situe sans doute en dessous de la réalité. Pour l'ensemble de l'Adamaoua, la population mbororo compte probablement entre 20 000 et 30 000 personnes. C'est une minorité (moins de 10 % de la population totale) dans une région elle-même faiblement peuplée. Mais les Mbororo possèderaient presque la moitié du cheptel bovin régional, estimé à 1 500 000 têtes. Ces indications donnent déjà une idée de l'importance de l'activité pastorale pour cette population.

Le savoir pastoral peul en savanes de l'Adamaoua

Minin boo, na'i min hakkila, Dum ngesa amin, « Quant à nous, nous nous occupons des vaches, c'est comme si c'était notre champ ». Cette affirmation, la plupart des Mbororo de l'Adamaoua pourraient la reprendre à leur compte. Je l'ai entendue d'un Djafoun âgé qui m'expliquait pourquoi ses parents avaient migré vers le plateau de l'Adamaoua. Hooseere : « la Montagne » (avec un grand M), c'est-à-dire l'ensemble des hautes terres de l'Adamaoua, jouit d'une réputation flatteuse de bon pays d'élevage auprès des pasteurs au Nord-Cameroun et au Nord-Nigeria. Il y pleut beaucoup, il y a de l'herbe et la garde du bétail n'est pas dif-

ficile parce que les champs sont rares. Les Mbororo étant spécialisés dans l'élevage, c'était logique, concluait mon interlocuteur, qu'ils se dirigent vers la meilleure région dont ils aient entendu parler. D'une façon, par ses qualités pour l'élevage bovin, le plateau de l'Adamaoua a permis à des pasteurs peuls d'accentuer la spécialisation dans leur activité.

Durngol ou *durugo na'i,* c'est, dans un sens restreint, « faire paître les vaches » et « les garder » chaque jour. Mais les Mbororo l'entendent aussi dans un sens plus général, pour signifier « faire de l'élevage, s'occuper du bétail ». *Durngol* désigne alors une activité et des compétences spécifiques. Sur les meilleurs pâturages et à la meilleure saison (en début de saison des pluies), des Mbororo faisaient parfois deux traites par jour, tant les vaches donnaient de lait. Habituellement, ils n'effectuent qu'une traite, avant le départ matinal du troupeau. L'abondance de lait permettait une forte consommation de l'aliment préféré et des ventes qui couvraient les achats de produits vivriers. Cependant, ces moments de prospérité (*hayru*) furent relativement rares en Adamaoua, par suite des contraintes de l'environnement de savanes sub-humides.

La connaissance de la brousse, comme pâturage potentiel (andal ladde)

En Adamaoua, la recherche de pâturages abondants (*dabbitugo geene*) et la connaissance de leur qualité intervient comme en zone sahélienne mais elle importe moins que leur salubrité pour le bétail. Les Mbororo opposent ainsi *pellel jamu* à *pellel nyaw* ou *pellel sofnde* : « endroit à maladies, à fièvre ». Dans ces secteurs, ils disent que les animaux ont de l'herbe mais qu'ils n'en profitent pas : les vaches vêlent mais les veaux crèvent ou les vaches avortent. *Don wadda na'i aybe*, « Ça fait du tort aux vaches ». Entre des pâturages abondants, il s'agit de discerner ceux qui sont salubres pour le bétail.

Des pâturages ne conviennent pas au bétail surtout par suite de la présence de mouches tsé-tsé mais aussi d'autres insectes piqueurs (tiques), de parasites (maladies intestinales) et de germes de maladies (charbon symptomatique). A ces agents pathogènes plus agressifs qu'au Sahel s'ajoutent des plantes toxiques redoutées, par exemple le *mbuku/mbukuuje* (*Spondianthus preussii*), petit arbre de galeries forestières dans la région de Meiganga. Sur tous les secteurs méridionaux de l'Adamaoua, les éleveurs savent qu'il faut écarter le bétail des galeries forestières récemment déboisées, dont la végétation comporte des plantes toxiques. *Naa soynde geene*, « Ce n'est pas le manque d'herbe (qui est le problème principal) ».

Les Mbororo de l'Adamaoua ont appris à connaître et à tirer parti d'un environnement qui comporte plus de menaces insidieuses pour l'élevage qu'au Sahel. D'après la végétation, ils savent déduire les densités d'insectes piqueurs. Malgré cette connaissance empirique du milieu pastoral,

ils ne prennent des décisions qu'avec beaucoup de prudence, surtout lorsqu'il s'agit d'entrer dans un nouveau secteur. Avant de se déplacer, ils envoient des éclaireurs pour se rendre compte de l'état des pâturages et, mieux encore, de celui des animaux déjà sur place. *To Dum Boddum, sey en yahu, en dillu tan*, « Si c'est bon, allons-y, partons tout de suite ». A ces avancées par étapes et tâtonnements successifs, les Mbororo opposent les déboires de quelques nouveaux venus qui ignorent les dangers d'un milieu apparemment favorable. *Pellel kesum, a habda, a andaa*, « c'est un endroit nouveau, tu te démènes, tu ne sais pas (qu'il est mauvais) ». Les Mbororo de l'Adamaoua valorisent un savoir de type écologique. Non dans une perspective d'entretien ou de préservation de ce milieu sur le long terme, mais pour mieux tirer parti de ses ressources, sans que le bétail subisse de dommages.

Les soins aux vaches (kuugal na'i)

Avec la reconnaissance des particularités des savanes pour l'élevage, l'attention au bétail compose un autre volet essentiel du savoir traditionnel des Mbororo. Certes, cet intérêt presque exclusif caractérise également d'autres sociétés pastorales mais, dans ce contexte naturel, il implique de nombreuses compétences. La plus élémentaire et presque quotidienne concerne le détiquage : *tennugo kooti*. C'est ce qui surprend le plus les pasteurs sahéliens en Adamaoua : une véritable prolifération de tiques en début de saison des pluies mais aussi leur présence à longueur d'année. Or, les grosses tiques entraînent des dangers, par elles-mêmes et pour les maladies qu'elles risquent de transmettre. *Kooti kalludi*, « des tiques méchantes », disent les Mbororo. Il convient d'inspecter régulièrement les animaux et de les détiquer dès que ces parasites s'accrochent à la peau ; après quelques jours, il sera impossible de les arracher à la main. Un détiquage manuel efficace et rapide réclame de l'habileté, pour que les animaux ne souffrent pas, et un bon repérage des parties du corps les plus atteintes. Le détiquage implique une inspection régulière des animaux. C'est la tâche habituelle des hommes, les bergers étant largement jugés d'après ce travail. En cas de manque de main-d'œuvre, tous les membres de la famille, enfants et femmes, participent aux séances de détiquage matinal. C'est une lourde corvée mais, en même temps, un véritable entretien des animaux. En étant sans cesse manipulé, le bétail devient familier de ses gens. Les Mbororo qui détiennent la grande race des zébus rouges (*mbororooji*) disent que ces animaux se laissent détiquer facilement, s'ils le sont depuis leur plus jeune âge.

La fourniture de compléments minéraux en sel ou en natron (*womtugo* ou *yomtugo*) est une autre forme d'entretien, cette fois périodique, des animaux. Alors que les troupeaux sahéliens effectuent une seule cure salée

par an, l'apport de sel doit être renouvelé régulièrement en Adamaoua. Les pâturages sont plus déficients en minéraux que ceux du Sahel. Savoir reconnaître, d'après le comportement des animaux, s'ils ont besoin de sel fait partie des compétences pastorales. Les Mbororo emploient un terme spécial (*yomre*) pour désigner l'envie de sel. Les animaux ne broutent plus tranquillement ; ils deviennent nerveux et n'obéissent plus aux ordres.

L'apport de sel ou de natron joue un rôle décisif en saison sèche pour activer la consommation de feuilles d'arbres ou de fourrages secs. Alors qu'au Sahel, les herbes sèches sont encore appétées par les animaux, ce n'est pas le cas dans les savanes méridionales. De façon apparemment étonnante, l'abreuvement des animaux n'est pas mis en avant parmi les tâches pastorales essentielles. Le contexte de l'élevage se distingue, de ce point de vue, du Sahel. La pluviométrie étant importante, les cours d'eau ne tarissent pas, sauf les plus petits. Chaque matin, les gardiens « poussent » (*yerba*) les animaux vers un point d'abreuvement mais cela n'implique pas un travail d'exhaure, comme en zone sahélienne.

Plus encore que les entretiens de routine, l'attention au bétail en savanes humides porte d'abord sur sa santé : déceler les premiers symptômes d'une maladie, la diagnostiquer et la soigner font partie du métier d'éleveur. Tous les Mbororo sont particulièrement attentifs à l'état des animaux. *Mbororo'en, to nyaw wadi, Dum bana ginaaji wadi,* « Pour les Mbororo, si la maladie se déclare (dans le bétail), c'est comme s'ils devenaient fous ». L'avantage de l'abondance d'herbe en savanes est souvent atténué par la fréquence des maladies du bétail, notamment les fièvres désignées par le terme générique *pi'al* ou *pi'e*. Le plus souvent, il s'agit de trypanosomiase mais pas uniquement. Les Mbororo de l'Adamaoua sont prêts à recourir à tous les traitements, en les employant au besoin en alternance, selon les disponibilités. *Lekki na'i, dum bana nyamndu,* « Les remèdes pour le bétail, c'est aussi important que la nourriture ». Alors que la garde quotidienne est souvent confiée aux jeunes, les adultes interviennent eux-mêmes dans le traitement des animaux. Ils considèrent que cela relève de leur responsabilité.

Cependant, la spécialisation dans les activités d'élevage n'est pas une donnée générale ni intangible. Des Mbororo se livrent également à des travaux agricoles, de génération en génération, notamment parmi les Akou. D'autres admettent que leurs ancêtres ont pratiqué les deux activités, avant de se cantonner dans l'élevage. De même, les Mbororo sont prêts à entreprendre des cultures, s'ils ont subi des pertes graves en bétail. Mais c'est de façon provisoire et dans une optique d'éleveur, pour faciliter la reconstitution du cheptel. Une fois que le troupeau atteint à nouveau une taille suffisante, le Mbororo redevient uniquement pasteur. Plusieurs exemples historiques ont attesté ce recours provisoire à l'agriculture pour relancer l'activité pastorale.

Les Mbororo de l'Adamaoua font souvent l'éloge de l'élevage et de la vie en brousse. L'élevage est leur véritable métier et l'isolement en

brousse permet au bétail de prospérer, en limitant les ventes d'animaux. Ils se disent eux-mêmes *Mbororo ladde*, « Mbororo de brousse » ou, de façon plus percutante, *laddeejo tan*, « Quelqu'un de la brousse, tout simplement ». Cette revendication identitaire met fortement en avant leur originalité par rapport aux autres populations rurales qui redoutent justement ce milieu, pour des raisons culturelles.

Les travaux autour du lait (kuugal kosam)

La spécialisation des hommes dans les soins au bétail et l'utilisation pertinente d'un milieu se prolongent par des activités féminines bien déterminées. Les femmes mbororo sont responsables de l'espace domestique du ménage : édification des huttes de paille (*Buteeru*), préparation des repas, soins aux jeunes enfants. Mais elles participent aussi activement à l'économie familiale par le commerce des produits laitiers (*sippugo*). Si la traite des vaches (*Birugo*) est parfois dévolue aux hommes, la transformation du lait (beurre, lait caillé), le transport des produits laitiers et la quête d'acheteurs sont des attributions spécifiques aux femmes (Boutrais, 1978).

De même, elles disposent librement des revenus procurés par cette activité. Elles les affectent à des achats personnels, mais elles peuvent également « aider » le mari, en achetant des produits vivriers, voire en lui cédant de l'argent pour se procurer le sel destiné aux vaches. Le financement de toutes les dépenses familiales par l'activité féminine est perçu comme une situation pastorale enviable mais rare. Les hommes apprécient les gains de leurs épouses qui permettent de restreindre les ventes de bétail.

Les hommes sont tenus d'affecter des vaches laitières aux femmes, même si celles-ci ne les traient pas toutes. Le partage du lait entre la consommation familiale et la vente relève des femmes. Elles contestent parfois les décisions masculines, à propos de vaches laitières ou de l'éloignement du campement par rapport aux lieux de vente du lait.

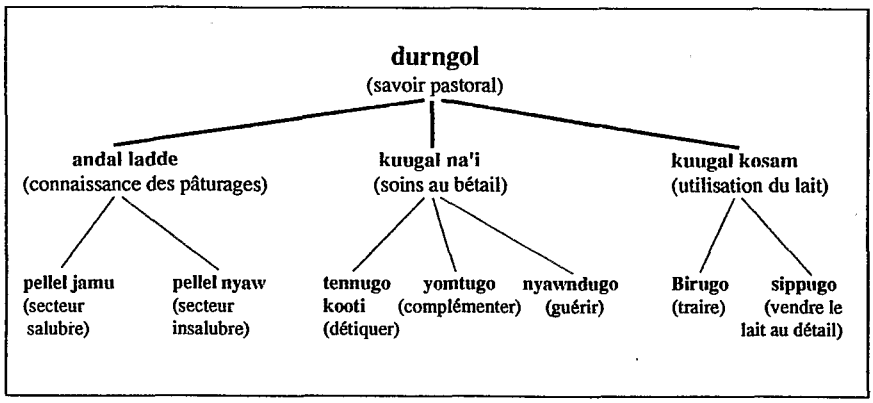
Les femmes mbororo se plaignent de la « souffrance » (*mbidu*) qu'elles endurent, surtout pour porter des calebasses pleines de lait aux marchés mais elles apprécient l'autonomie que cette activité leur confère. Qu'elles soient l'épouse d'un riche Mbororo ou d'un pauvre, leurs occupations ne se différencient guère, si ce n'est que la première dispose de davantage de vaches laitières, qu'elle vend de grandes quantités de lait et plus longtemps dans l'année.

En contrepartie, accaparées par les tâches autour du lait, les femmes mbororo négligent parfois les tâches ménagères, notamment la cuisine. Plutôt que de passer beaucoup de temps à piler le maïs, elles préfèrent l'acheter sous forme de farine. Quant aux corvées salissantes ou malodo-

rantes, par exemple le rouissage du manioc amer, elles y répugnent. *Be andaa be nyolla mbay*, « Elles ne savent pas faire rouir le manioc », disent leurs maris. Ensuite, ils précisent, *Be mbawataa*, « Elles ne peuvent pas le faire ».

Tableau 1

Modèle du savoir traditionnel des Mbororo de l'Adamaoua



Le savoir féminin dans le domaine du lait complète la spécialisation pastorale des hommes (tableau 1). C'est sur ce point que les Mbororo s'opposent le plus nettement aux Foulbé chez qui les femmes peuvent posséder du bétail mais n'exercent pas vraiment d'activité liée à l'élevage. Le contrôle par les femmes mbororo d'un sous-produit de l'élevage établit une solidarité familiale autour de la même activité. Les femmes sont intéressées par la prospérité du troupeau, même si elles ne possèdent personnellement presque pas d'animaux. Quant aux enfants, ils grandissent dans la familiarité du bétail qu'ils apprennent à connaître dès leur plus jeune âge. Ils acquièrent ce que les Mbororo nomment *dabare amin*, « notre savoir-faire », qui est habileté technique mais aussi manière de vivre. Les anciens valorisent l'attachement et le dévouement, surtout des Mbororo d'autrefois, à l'égard du bétail en utilisant l'expression très forte *endam*, « protection, amour maternel ».

Même chez les Mbororo, l'engagement féminin dans le commerce des produits laitiers n'est pas systématique. Plus fréquent chez les Akou que chez les Djafoun, il caractérise les lignages les plus récemment arrivés sur le plateau. Avec le temps et la prospérité pastorale, les femmes mbororo abandonnent progressivement cette activité. Tout se passe comme si la valorisation du lait caractérisait davantage le pastoralisme sahélien, plus aléatoire qu'en Adamaoua. En fait, le retrait des femmes s'insère dans une évolution globale qui touche également les activités masculines.

Altérations du savoir pastoral mbororo

Tout en conservant une valeur de modèle, la spécialisation pastorale des hommes et des femmes n'est plus partagée par la majorité des Mbororo de l'Adamaoua. Certes, ils accordent encore à l'élevage une priorité mais pondérée par d'autres intérêts. Les Mbororo nomment cette nouvelle façon de vivre *jamanu*. C'est « l'époque, le temps présent », avec tout ce qu'il comporte comme changements par rapport aux temps anciens. Le détachement du pastoralisme « pur » s'inscrit dans trois tendances de fond : la sédentarisation, l'engagement agricole et une plus grande influence de l'islam.

La vie sédentaire (njoonde)

La sédentarisation est une évolution lente et progressive qui introduit rarement une coupure dans la conduite du bétail. Pourtant, en se fixant, une partie de la famille (les *joodiibe*, « ceux qui restent ») n'accompagne plus le bétail dans ses déplacements. Les troupeaux sont confiés à des jeunes plus ou moins livrés à eux-mêmes. Le savoir pastoral ne se transmet plus en permanence, d'une génération à l'autre. La perte de mobilité n'entretient plus la connaissance d'un vaste espace pastoral, le repérage des secteurs salubres et insalubres, savoirs acquis par une longue expérience.

Comme plusieurs membres de la famille ne vivent plus à longueur d'année aux côtés du bétail, les travaux sont tous à la charge des gardiens : fils et bergers salariés. Ceux-ci ne suffisent pas à faire face aux tâches les plus accaparantes, notamment lors des périodes de détiquage intense. Or, les tiques deviennent de plus en plus nombreuses quand les animaux stationnent longtemps aux mêmes endroits. Le mauvais état du bétail suscite alors des contentieux entre les chefs de famille et les jeunes.

Les soins ne soudent plus tous les membres de la famille autour du bétail ; ils sont accomplis à l'écart du centre familial, dans l'isolement. Les jeunes, mal soutenus par l'entourage familial, perdent rapidement courage. Rappels à l'ordre et coups de colère des pères n'améliorent guère l'entretien des animaux. Les vaches des Mbororo fixés ou sédentaires ne sont plus des vaches bien tenues : *na'i joggaaDi*.

Les contentieux autour du bétail s'aggravent lorsque les jeunes prennent l'initiative de vendre des animaux de manière jugée excessive, surtout au cours de la transhumance. Même si le père a transmis des animaux à ses fils, il n'hésite pas à les confisquer, s'il estime qu'ils ne sont pas gérés de manière convenable. Les disputes autour du troupeau mettent en cause l'unité des familles, en aboutissant souvent au départ des jeunes.

De façon moins spectaculaire, la sédentarisation tend également à marginaliser les femmes mbororo. L'adoption d'un habitat « lourd » fait appel à des artisans villageois qui négocient leurs prestations avec les chefs de familles. Les femmes sont écartées de la conception et de la construction des campements sédentaires. Seules, celles qui participent encore à la transhumance retrouvent périodiquement leur ancien rôle.

Quand de riches Mbororo décident de se faire construire de vraies maisons, avec un toit en tôle, ils se lancent dans une grande entreprise pour laquelle ils ne sont pas préparés. L'habitat en huttes traditionnelles exige peu d'efforts (des hommes) et peut être édifié rapidement. Quant à une maison dite « en semi-dur », c'est toute une affaire qui coûte cher et qui réclame des compétences variées. A tel point qu'un Mbororo distingue deux formes de sédentarisation : s'installer simplement (*gasugo*) et construire (*nyibugo*) une maison. D'après lui, c'est la seconde initiative qui est la plus éprouvante...

Le passage d'une existence mobile à la sédentarité n'est donc pas un simple changement de rapports à l'espace. C'est aussi une période de reconfiguration des rôles au sein des familles. Les implications sociales (distinction plus nette entre riches et pauvres) de cette transition pastorale sont également douloureuses.

L'agriculture (ndemri)

L'engagement agricole des Mbororo va souvent de pair avec leur sédentarisation. Il répond également à des modifications de régime alimentaire et à une diminution de la valeur du bétail par rapport aux produits vivriers, surtout depuis le milieu des années 80. Pour vivre uniquement de l'élevage, il faut disposer d'un cheptel de plus en plus important. L'ouverture d'un champ pour alléger les achats alimentaires tend donc à se généraliser.

Cette innovation implique un véritable apprentissage de nouveaux travaux, dans leur calendrier et leurs techniques. Pour cela, les Mbororo embauchent d'abord des ouvriers agricoles puis ils se mettent eux-mêmes à l'ouvrage. La grande question, c'est de concilier cette nouvelle activité avec les occupations auprès du bétail. Aux confins sahéliens, les travaux agricoles (récoltes) retardent ou freinent le départ en transhumance de saison sèche. En Adamaoua, ils entrent plutôt en concurrence avec les tâches pastorales en début de saison des pluies. C'est la grande période de sarclage du maïs et de détiquage des animaux, entraînant une véritable surcharge en travail des agro-éleveurs. Les membres des grandes familles se répartissent entre le champ et les animaux dont les jeunes ont souvent la charge. Les autres vont et viennent entre les deux occupations mais en les faisant mal, l'une et l'autre.

Malgré ces inconvénients, le travail agricole est entré dans les habitudes. Même pour ceux qui n'ont pas encore ouvert de champ, c'est une éventualité qu'ils n'écartent plus. L'engagement agricole a changé de signification. Autrefois, c'était le signe des éleveurs pauvres et une activité souhaitée comme temporaire par ceux-là mêmes qui s'y adonnaient. Maintenant cette « honte » a disparu. *Ko Mbororo mari na'i, jonta ndikka o remi*, « Même si un Mbororo possède (beaucoup) de vaches, maintenant il vaut mieux qu'il cultive ». L'agriculture devient une activité permanente, à côté de l'élevage. Seules, les femmes mbororo se disent incapables de cultiver ou s'y refusent.

L'islam (Lislaama)

Autrefois, les Peuls nomades se méfiaient des marabouts ambulants qui venaient les visiter en brousse. Seuls les chefs les plus islamisés faisaient appel à leur service (Dupire, 1970 : 447). Aujourd'hui, la sédentarisation des Mbororo accentue leur islamisation qui, tout en étant affirmée par les intéressés, restait souvent superficielle. Les campements permanents deviennent des lieux visités par les *mallum'en* foulbé ou haoussa originaires des villes du nord. Des Foulbé partent ainsi chaque année en « mission » chez les Mbororo, durant toute la saison des pluies. Les Mbororo sont réputés pour leur grand respect et leur générosité à l'égard des lettrés religieux. Le savoir islamique est censé favoriser la prospérité du bétail, notamment les écrits *mbitiiri* de nature magico-religieuse. Du point de vue social, un enseignement religieux régulier entraîne des modifications dans la situation de deux catégories de personnes : les femmes et les jeunes.

Le commerce féminin de produits laitiers, avec la liberté de déplacement qu'il implique, entre en contradiction avec le modèle de la femme musulmane recluse au foyer. Plus l'islamisation des Mbororo s'accentue, plus les activités féminines autour du lait s'amenuisent. L'arrêt du commerce laitier s'amorce par les familles de chefs et de notables, puis il est adopté comme une nouvelle norme sociale. *Mawbe sippataa kosam, min tokki non non*, « Les "grands" ne vendent pas de lait, nous avons simplement fait comme eux ». Pour la population mbororo sédentaire, le commerce du lait par les femmes devient entaché d'un sentiment de « honte », *semteende*.

La vente de lait par les femmes est désormais la marque des éleveurs les plus pauvres ou de ceux restés mobiles : transhumants et nomades. Sans ignorer les préceptes islamiques, ces pasteurs sont trop attachés aux revenus procurés par le lait pour abandonner cette activité. Quant à leurs femmes, elles revendiquent une liberté de déplacement et une petite autonomie économique, en disant qu'elles « ne pourraient pas vivre comme les femmes foulbé ».

Un essai de conciliation entre règles islamiques et traditions mbororo consiste à pratiquer le commerce laitier par le biais des enfants, envoyés sur les marchés pour le compte des femmes. C'est un peu l'équivalent du « commerce caché » des femmes haoussa dans les villes. Mais cette solution réduit tout de même les quantités de lait commercialisées.

Si l'approfondissement islamique des Mbororo entraîne des conséquences indirectes sur la condition des femmes, il modifie encore plus radicalement la vie des jeunes. Ceux-ci passent désormais par une période d'éducation coranique. Soit elle est assurée au campement par un *mallum* qui se met à la disposition de la famille, soit le jeune est envoyé en pension chez un lettré dans la ville voisine. Une partie de la période de jeunesse se passe en dehors des préoccupations du bétail. Les jeunes s'ouvrent à de nouveaux intérêts et se détachent des valeurs pastorales. Une fois l'apprentissage du Coran achevé et sanctionné par la cérémonie de prière *do'a,* le retour au gardiennage du bétail est difficile. L'éducation coranique concurrence le savoir pastoral et prépare souvent un exode rural des jeunes [1].

L'ampleur des conséquences sociales de l'islamisation des pasteurs n'est peut-être pas un phénomène général en Afrique. Il est sensible en Adamaoua parce qu'il s'agit d'un islam rigoureux sur les questions de modes de vie. Depuis le siècle dernier, les Peuls de la région sont parcourus par des mouvements de réformes religieuses qui s'en prennent aux comportements des « mauvais » croyants.

Ainsi, presque toutes les composantes du savoir pastoral sont touchées par l'évolution de la société mbororo (tableau 2). L'efficacité actuelle dans l'élevage se mesure à la façon dont plusieurs tâches sont l'enjeu de tendances antagonistes. Le métier d'éleveur est fait d'une série de compromis entre des valeurs ancestrales et des aspirations nouvelles.

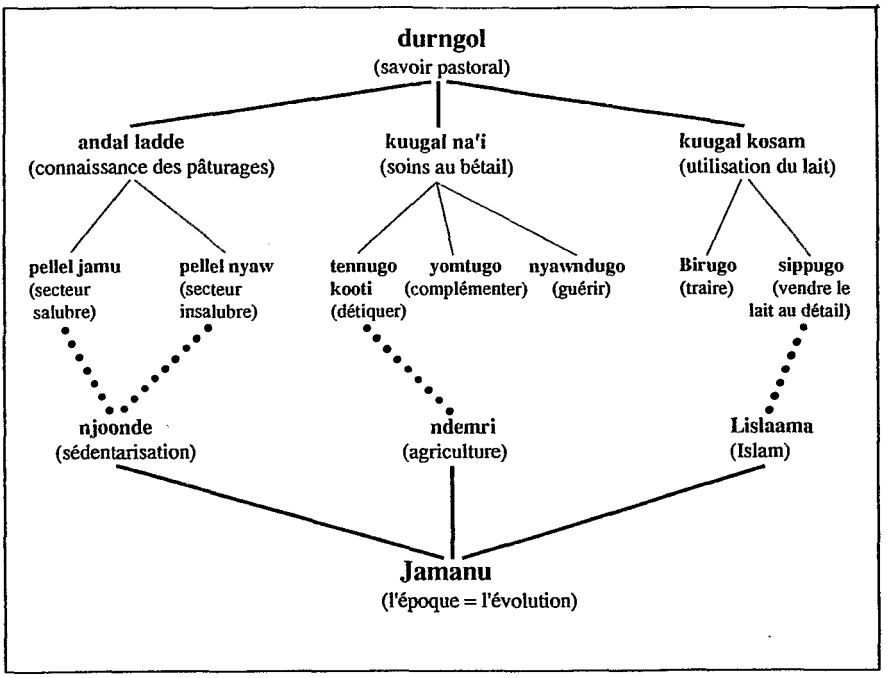
Savoirs pastoraux et développement

Aux tendances qui transforment sur le long terme la société mbororo dans sa spécialisation pastorale s'ajoutent des innovations rapides et récentes, souvent classées comme des formes de développement, bien que

1. La désaffection à l'égard du bétail des jeunes Mbororo qui fréquentent les écoles coraniques n'est pourtant pas inéluctable. En témoigne le comportement d'un enfant hébergé par un citadin de Tibati. Celui-ci a prélevé de son troupeau en brousse un veau malingre pour mieux s'en occuper chez lui en ville. A l'arrivée du veau, l'enfant mbororo a crié de joie et embrassé l'animal, devant les regards étonnés des autres enfants...

Tableau 2

Interférences entre savoirs pastoraux et influences actuelles



leurs effets ne soient pas toujours positifs pour les populations. Lorsqu'apparaissent des élevages complètement différents des pratiques locales, les savoirs traditionnels sont ignorés ou même contestés. Cependant, les Mbororo n'entretiennent pas seulement des relations d'opposition avec le modernisme. Ils sont prêts à acquérir de nouvelles compétences si celles-ci servent leur projet pastoral ; c'est le cas des traitements vétérinaires.

Les bergers dans les grands ranchs (kuugal na'i nder kowaagol)

Les « plans viande », suivis par les « projets d'élevage » adoptés par le Cameroun, depuis le milieu des années 70, se sont traduits par la création d'un élevage moderne en Adamaoua. Autrefois, ce secteur était réduit à quelques entreprises françaises autour de la Compagnie pastorale. A présent, il comporte un élevage semi-étatique (la SODEPA – Société pour le développement des productions animales – au ranch du Faro) et plusieurs élevages privés dont le plus important est celui d'AMAO – Alhaji Mohammadou Abbo Oumarou – près de la Vina. Ces entreprises se caractérisent par de grands effectifs de cheptel (de plusieurs centaines à plusieurs milliers de têtes) et par des besoins importants en main-d'œuvre, les

pâturages n'étant pas suffisamment aménagés pour que le bétail évolue sans garde (Boutrais, 1983).

La majorité des Mbororo restent étrangers à cette nouvelle forme d'élevage. Aucun n'a bénéficié d'un prêt bancaire pour constituer de ranch privé, lorsque l'ex-FONADER (Fonds national pour le développement rural) accordait des crédits en Adamaoua. Au contraire, pour eux, le lancement de ces nouveaux élevages s'est souvent traduit par des pertes en pâturages (région de Meiganga). Cependant, le recrutement de nombreux bergers par les grands élevages peut offrir du travail à des Mbororo sans bétail. Dans quelle mesure y répondent-ils et accèdent-ils à une nouvelle forme de savoir ?

Deux enquêtes dans les plus grands ranchs de l'Adamaoua en 1988 ont fourni des indications sur l'identité des bergers salariés (tableau 3).

Tableau 3

Engagement des Mbororo comme bergers dans deux grands ranchs

	ranch SODEPA du Faro	ranch AMAO de la Vina
nombre de bergers enquêtés	87	90
nombre de bergers mbororo	21	20
nombre de bergers mbororo de l'Adamaoua	11	0

Les Mbororo sont peu nombreux parmi le personnel de ces grands élevages. Ce constat est étonnant car leur compétence pastorale devrait se traduire par un recrutement majoritaire. En fait, la conduite du bétail dans les ranchs diffère de l'élevage traditionnel et ne requiert pas de qualification particulière. Le détiquage s'effectue par le passage régulier des animaux au bain ou sous la douche. Théoriquement, les troupeaux ne sortent pas des limites clôturées des ranchs. Les Mbororo disent que le travail en ranch est « très facile ». Inversement, il faut compter chaque matin les animaux de troupeaux qui peuvent dépasser 100 têtes, c'est-à-dire beaucoup plus qu'en élevage traditionnel. C'est un travail fastidieux de contrôle...

Les bergers dans les ranchs sont soumis à l'autorité de chefs bergers, eux-mêmes encadrés par des infirmiers vétérinaires. Situés au bas de la

hiérarchie du personnel, les gardiens ne disposent d'aucune latitude dans le choix des pâturages et la gestion du troupeau. Les Mbororo répugnent à ce genre de travail salarié, sans autonomie. Les bergers mbororo dans les grands ranchs de l'Adamaoua sont surtout originaires du Nigeria et même du Niger. Ce sont des jeunes sans bétail, ruinés par les difficultés actuelles de l'élevage en zones semi-arides. Le ranch du Faro commence seulement à attirer des jeunes Akou des environs (Tignère et Tibati). Il est vrai que, par honte, les Mbororo sans bétail évitent souvent de s'engager comme bergers près de leur région d'attache (Dupire, 1970 : 447).

Tableau 4

Situation familiale et type de bétail des bergers mbororo de deux grands ranchs de l'Adamaoua

		ranch SODEPA du Faro	ranch AMAO de la Vina
bergers célibataires		13	9
	bergers mariés, femme absente	0	2
	bergers avec femme seule	4	4
	bergers avec femme(s) et enfants	4	5
	total :	21	20
bergers ayant la garde de vaches laitières		15	7

La rémunération est versée en argent chaque mois, comme pour n'importe quel employé d'entreprise. Au contraire, en élevage traditionnel, l'essentiel du salaire consiste en un taurillon tous les 5 mois, parfois même une génisse. Pour les jeunes Mbororo qui veulent avant tout se constituer un troupeau personnel, le salaire différé et capitalisé en bétail est beaucoup plus motivant. Il leur est difficile d'économiser à partir d'un salaire mensuel en numéraire. Les bergers n'ayant pas la possibilité d'entreprendre des cultures à l'intérieur des ranchs, l'essentiel du salaire est consacré à l'achat de nourriture, surtout du manioc, l'aliment le moins cher. Les Mbororo vivent mal cette situation tout à fait nouvelle de sala-

riés en entreprise d'élevage. Placés en situation précaire, peu de Mbororo employés dans les grands ranchs s'entourent d'une famille (tableau 4).

Les bergers qui vivent seuls sont les plus nombreux. Comme il est interdit de vendre du lait, les femmes ne peuvent pas compléter le salaire des maris par de petits revenus. Les Mbororo n'ont pas la possibilité de reconstituer leur économie familiale à partir du bétail gardé dans les ranchs. Cependant, ils pratiquent, plus que les autres, la traite des vaches laitières pour leur alimentation personnelle. Dans ces ranchs, les Mbororo sont réputés privilégier la garde de troupeaux de vaches laitières. Même des Mbororo célibataires tiennent à s'occuper de vaches pour disposer de lait. *Mi do bira, bee booddum ma!*, « Je fais la traite, et même beaucoup ! », reconnaît un berger au Faro. Au contraire, les autres bergers préfèrent avoir la responsabilité de troupeaux composés uniquement de bœufs, plus faciles à garder. Les motivations sont donc inverses.

Tout en étant tolérée, la traite est mal vue par les responsables des ranchs, parce qu'elle risque de restreindre l'alimentation du veau. J'ai vu un chef de bergers réprimander un Mbororo, accusé de soutirer trop de lait aux vaches. Il a répondu que s'il ne peut plus traire, il donnera tout de suite sa démission... Au ranch de La Pastorale, la traite des vaches est interdite depuis longtemps. Ce qui explique probablement que les Mbororo ne s'y engagent pas.

Le gardiennage du bétail des grands ranchs de l'Adamaoua ne permet pas aux Mbororo d'y transférer leurs compétences. Malgré tout, la pratique régulière de la traite maintient une connaissance des animaux et inversement, ce qui n'est pas le cas d'autres bergers. *Haa do, na'i voowataa goddo*, « Ici, les vaches ne sont pas habituées aux gens », reconnaît un berger foulbé. C'est un type d'élevage « déshumanisé », à l'opposé de l'élevage traditionnel des Mbororo.

Commerce laitier mbororo et laiterie industrielle de Ngaoundéré : une concurrence

A la fin de la période coloniale, deux laiteries-beurreries à Meiganga (l'une sur capitaux publics, l'autre privée) ont stimulé les ventes de lait par les femmes mbororo. Avec leurs revenus, elles ont élargi leur autonomie économique et même acheté du bétail. A cette époque, *Rewbe laami*, « Les femmes commandaient », avouent des hommes. Puis la faillite de ces deux petites entreprises a limité les ventes de lait aux consommateurs sur les marchés ruraux.

En Adamaoua, la population des villes a beaucoup augmenté au cours des dernières décennies. A dominante musulmane, elle consomme des produits laitiers, lorsqu'ils sont disponibles. Mais les Mbororo se trouvent loin des villes (sauf de Meiganga). Or, le lait, même sous forme de lait caillé, ne se transporte pas facilement. Récemment, cet handicap a été surmonté dans la partie de l'Adamaoua traversée par le chemin de fer

Transcamerounais. Des commerçantes spécialisées, dites d'origine arabe, achètent le lait aux femmes mbororo près des gares, le long de la voie ferrée. Ensuite, elles le font transporter par train jusqu'à la ville.

Ce système fonctionne dans un sens puis dans l'autre, selon les saisons et la localisation du bétail. En saison des pluies, de nombreux Mbororo séjournent aux environs de la gare de Ngaoundal. Les femmes s'y rendent les jours de « marché au lait ». Les acheteuses expédient alors vers Ngaoundéré où elles revendent au détail. A Ngaoundal, les femmes mbororo gagnent 150 francs CFA par litre de lait caillé en 1988.

En saison sèche, des Mbororo partent en transhumance vers le sud, en longeant la voie ferrée. Ils arrivent près d'une autre gare, Mbitom. Comme elles bénéficient encore de beaucoup d'herbe à cette latitude, les vaches ne tarissent pas. C'est une situation très favorable qui permet aux femmes mbororo de gagner 500 francs CFA par litre de lait caillé. Les acheteuses expédient dans l'autre direction, vers Yaoundé, où le lait est un produit de luxe (figure 2).

C'est une utilisation astucieuse d'un moyen de transport moderne pour atteindre deux grands marchés de consommation. Cette initiative pourrait être améliorée par de meilleurs récipients pour stocker le lait dans le train. Les commerçantes s'y heurtent toujours à la mauvaise humeur des contrôleurs qui n'apprécient pas un produit fragile à transporter. D'un autre côté, les acheteuses de lait jouent un rôle décisif auprès des femmes mbororo à qui elles assurent des débouchés réguliers. Dans certaines régions du Nigeria, les femmes des Peuls sédentaires semblent plus engagées que celles des Foulbé de l'Adamaoua dans le commerce de produits laitiers. Elles entrent alors en compétition avec les femmes mbororo ; mais des femmes peules sont acheteuses de lait aux femmes mbororo puis revendeuses de produits laitiers aux populations locales (Waters-Bayer, 1993).

Au lieu de moderniser un commerce endogène et entièrement féminin, les responsables camerounais ont décidé de construire une laiterie industrielle à Ngaoundéré, grâce à la coopération canadienne (AG Systems, 1986). Cette laiterie achète du lait aux Foulbé des environs qui, contrairement aux Mbororo, n'ont pas l'habitude d'en vendre ! Comme il est prévu que ces achats ne suffiront pas, un élevage intensif en stabulation doit compenser les défaillances des éleveurs locaux, grâce à l'importation de vaches Holstein. Cette décision ignore les initiatives locales et spontanées de femmes. La laiterie de Ngaoundéré risque de ruiner le commerce laitier le long du Transcamerounais. A moins qu'elle ne fasse faillite, comme les précédentes à Meiganga, et qu'après un effacement, les vendeuses proposent à nouveau du lait mbororo. A propos du Nigeria, Ann Waters-Bayer (1993) a dressé un inventaire des inconvénients d'une modernisation du secteur laitier par des laiteries industrielles. L'auteur préconise, au contraire, un appui à des micro-entreprises féminines de transformation et de commercialisation des produits laitiers.

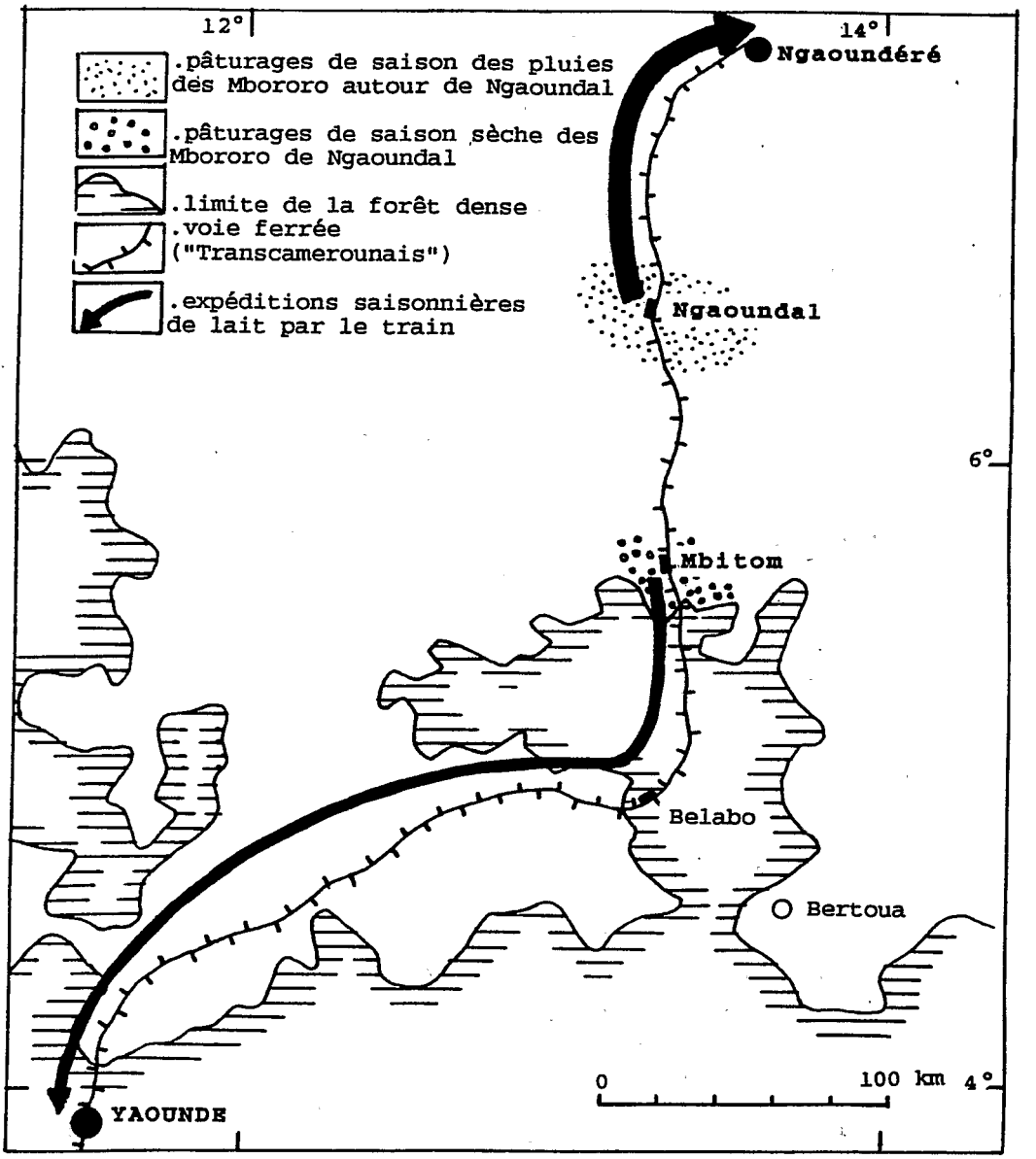


Figure 2

Alternance saisonnière des expéditions de lait par le Transcamerounais

Les médicaments vétérinaires (lekki dokta na'i)

Pendant longtemps, le développement de l'élevage en Adamaoua s'est limité aux traitements vétérinaires. C'est une règle assez générale en Afrique tropicale et qui se justifiait particulièrement dans le contexte de l'Adamaoua, où l'élevage est menacé par des mouches tsé-tsé. Le personnel du service d'élevage assurait les traitements du bétail, gratuitement et de façon assez systématique contre la trypanosomiase bovine. En contrepartie, les éleveurs versaient chaque année une taxe sur le bétail, couvrant une petite partie des dépenses de vaccinations et d'injections. En théorie, les éleveurs, estimés incompétents, n'avaient pas le droit de traiter leurs animaux. Ils bénéficiaient d'un service public mais en étant complètement assistés. La vente de médicaments vétérinaires était interdite. En fait, elle se pratiquait déjà et des éleveurs effectuaient des piqûres sur leurs animaux, mais en cachette.

Depuis quelques années, une politique de privatisation des soins vétérinaires entre progressivement en application. Elle s'est concrétisée par la fin des soins gratuits et la libéralisation du commerce des produits vétérinaires. Il existe des pharmacies dans les postes d'élevage mais elles restent presque toujours dépourvues de médicaments. Au contraire, des commerçants en proposent sur les marchés et les Mbororo en achètent volontiers. Ils disent que c'est plus facile qu'au service d'élevage parce les commerçants les débitent par petites quantités. Avec l'aide des infirmiers vétérinaires ou simplement par eux-mêmes, beaucoup de Mbororo ont appris à identifier les produits et à les employer, surtout les trypanocides (Bérénil et Trypamidium).

A l'inverse, les Mbororo de l'Adamaoua négligent de plus en plus les recettes de pharmacopée. Ils disent que ce n'est plus efficace « contre les maladies d'aujourd'hui ». Lorsque les jeunes partent en transhumance, les anciens leur confient des seringues et des trypanocides ou de la pénicilline. *Nafi masin*, « C'est très utile ». Bien qu'ils se plaignent du prix élevé des médicaments, des Mbororo sont prêts à dépenser des sommes importantes pour s'en procurer : de 10 000 à 50 000 francs CFA par saison sèche. En secteurs à peine salubres, les Mbororo ne restent plus sans produits trypanocides. *A sendirtaa bee ool,* « Tu ne te sépares pas de Bérénil ».

Le service d'élevage assure encore des vaccinations (payantes) contre les grandes maladies contagieuses, surtout la peste bovine. Pour les autres maladies, les Mbororo sont en train d'acquérir, plus ou moins vite et facilement, de nouvelles compétences d'éleveurs modernes. Cela démontre qu'ils ne restent pas toujours attachés à des savoirs traditionnels, dès lors que des nouvelles techniques fournissent la preuve de leur efficacité. L'adoption des produits vétérinaires par les Mbororo n'est souvent freinée que par des handicaps en termes de disponibilité, de prix et de qualité douteuse, à la suite des manipulations effectuées par des revendeurs.

Conclusion : promotion des savoirs pastoraux ou démission des Mbororo ?

Les nouvelles conceptions du développement rural en Afrique attribuent un rôle de plus en plus grand aux acteurs locaux. Elles concernent surtout les cultivateurs mais aussi les éleveurs. Dans cette optique, il n'est pas neutre de dresser un état des compétences des Mbororo, en tant que producteurs dans l'élevage. C'est à partir de ces savoir-faire qu'ils pourraient prendre le relais des techniciens et fonctionnaires du service d'élevage.

Quelles sont les chances de réussite de transferts techniques auprès des Mbororo de l'Adamaoua ? Sur le plan des soins sanitaires au bétail, ils compensent le mieux qu'ils peuvent le retrait déjà effectif des services vétérinaires. A l'inverse, en matière d'aménagement et d'amélioration des pâturages, il est difficile de compter sur un engagement de leur part. Les Mbororo ont conscience de dégradations des pâturages mais ils s'estiment incapables de les contrecarrer.

Sur un troisième point, il est regrettable que le développement de la « filière lait » en Adamaoua tienne si peu compte d'initiatives locales, même si elles portent sur de faibles quantités. Il serait souhaitable que la laiterie de Ngaoundéré absorbe la production des Mbororo mais elle en est trop éloignée. Le lait conditionné à Ngaoundéré satisfait une partie de la demande urbaine et concurrence les efforts des femmes pour y trouver des débouchés. De façon paradoxale, une décision de développement va à l'encontre des intérêts de petits producteurs.

Les savoirs des Mbororo de l'Adamaoua sont adaptés aux savanes humides. Ce ne sont pas exactement les mêmes que ceux des pasteurs sahéliens. Il ne suffirait donc pas de dresser un répertoire de savoirs pastoraux pour élaborer une politique de développement de l'élevage applicable un peu partout.

Les savoirs des Mbororo de l'Adamaoua ne constituent pas exactement un « système », avec ce que cette notion implique comme idée d'ensemble immuable. Au contraire, ils évoluent. Finalement, ils ne relèvent guère d'un domaine « traditionnel », réalité ancienne qui se prolongerait dans le présent. Très peu de sociétés rurales, même parmi les pasteurs, restent attachés uniquement à des savoirs anciens.

Au-delà des enjeux autour de l'élevage, beaucoup de jeunes Mbororo sont tentés par d'autres activités, jugées plus fructueuses : commerces ou transports, qui impliquent une installation en ville. Cela dénote une démission ou même un refus du pastoralisme. En fait, les réussites de Mbororo sont fort rares dans ces reconversions. Quant aux échecs, ils s'avèrent désastreux lorsque la vente du cheptel a servi pour financer l'achat d'un véhicule ou de marchandises. Constat reconnu par un Mbororo qui a cru

faire fortune dans le commerce. *Goddo vi'i wada filu : nafataa, ngam andal walaa*, « Quelqu'un (un Mbororo) dit qu'il va faire du commerce : ça ne réussira pas, parce qu'il ne sait pas s'y prendre ». Après des déconvenues, des Mbororo en viennent à redécouvrir leur spécificité : *durugo na'i do, kuugal ko min andi*, « S'occuper de ces vaches, c'est le travail que nous savons faire ». *Andal*, le savoir, ce thème revient constamment chez les Mbororo comme explication de comportements, de décisions, de réussites ou d'échecs. Même dans le monde ouvert d'aujourd'hui, les Mbororo continuent à penser que tout le monde ne peut pas faire n'importe quoi.

Références

AG Systems International Consultants (1986), *Programme de développement d'une industrie laitière au Cameroun,* vol. 1 : *Rapport technique.* AG Systems International Consultants.

Bonfiglioli A.M. (1988), *Dudal : histoire de famille et histoire de troupeau chez un groupe de Wodaabe du Niger,* Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Boutrais J. (1978), *Deux études sur l'élevage en zone tropicale humide (Cameroun),* Paris, ORSTOM, Travaux et Documents ORSTOM, 88.

Boutrais J. (1983), *L'élevage soudanien ; des parcours de savanes aux ranchs (Cameroun-Nigeria),* Paris, ORSTOM, Travaux et Documents ORSTOM, 160.

Dognin R. (1981), « L'installation des Djafoun dans l'Adamaoua camerounais », in *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun,* Paris, Éditions du CNRS, vol. 1, pp. 139-148.

Douffissa A. (1993), *L'élevage bovin dans le Mbéré (Adamaoua camerounais),* Paris, ORSTOM, Études et thèses ORSTOM.

Dupire M. (1996), *Peuls nomades ; étude descriptive des Wodaabe du Sahel nigérien,* Paris, Karthala (1re éd., 1952, Institut d'ethnologie).

Dupire M. (1970), *Organisation sociale des Peul ; étude d'ethnologie comparée,* Paris, Plon.

Stenning D.J. (1959), *Savannah Nomads : A Study of the Wodaabe Pastoral Fulani of Western Bornu Province, Northern Region, Nigeria,* Londres, IAI/ Oxford University Press.

Waters-Bayer A. (1993), « Les laitières Fulani au Nigeria : le savoir féminin au service du développement », *Bulletin du réseau transformation des produits agricoles et alimentaires,* n° 8, pp. 12-15.

8

Sami reindeer herding: Indigenous resource management in a changing world

Ivar BJØRKLUND

The World Commission on Environment and Development, also known as the Brundtland Commission, raised the very important question of sustainable growth. How can we manage our resources in such a way that we do not destroy the ecological systems of which both we and the resources are part ? This question should of course be raised both globally and locally, and the answer from the Brundtland Commission was phrased in terms of sustainable development.

I will take a closer look at this concept and, with an example from Sami livelihood, explore to what extent resource management is culturally embedded. The Brundtland Commission made specific reference to the indigenous groups of the world and their use of land and resources. It is well known that some management regimes are more sustainable than others in so far as they do not destroy the eco-system of which the human group is a part. Such regimes are often found among indigenous peoples and document their capacity to manage rather complex ecological settings. One important task, therefore, is to identify the cultural mechanisms within these systems which generate such viable forms of adaptation.

Today, these systems are under heavy stress because most indigenous groups are subject to political and economic integration into the surrounding industrialized world.

According to the Brundtland Commission, it is « an irony of fate that as modern development reaches further into the rain forests, the deserts and other isolated environments, this very development contributes to the destruction of the only cultures which have proved that they can survive in these surroundings ». It is therefore of the utmost importance, claims the Commission, that we do not destroy those indigenous institutions which represent a responsible management of the resources.

These were the words of the World Commission. To corroborate their warnings, I will introduce you to some aspects of the change in the Sami reindeer herding society of Finnmark. My message will not stress the obvious importance of reindeer herding for the Sami culture. On the contrary, my wish is to draw attention to how reindeer herding, as an economic activity, would be impossible without the knowledge and the cultural institutions embedded in parts of the Sami society.

The pastoral adaptation of the Sami

The domestication of reindeer among the Sami is an old phenomenon, probably very old. If, for instance, we take a closer look at the well known stone carvings at Alta (which date from between 2 500 and 6 200 years ago, we see that some of the figures might be interpreted as reindeer controlled by men, in other words, domesticated.

As a pastoral adaptation, reindeer herding has existed for at least half a millennium. Ownership of the animals is individual, and different owners keep their animals together in common herds, the size and composition of which reflect seasonal variations. Generally, the herders move around with the herds following a yearly cycle between inland (winter) and coastal (summer) pastures, according to seasonal conditions. Legally speaking, pasture is a common resource for all herders, although, as we will see, the management of the pastures has always been organized in very specific ways. Over the centuries, reindeer pastoralism has gone through profound changes in technical equipment and herding technics. But one thing has never changed and that is the need for flexibility and control.

The situation is, and has always been, such that the animals have to be moved according to seasonal variations in pasture and climate. There are different kinds of animals and different kinds of pasture. The task of the herders is to obtain an optimal relation between animals and pasture both in time and in space. This is, and has always been, the very essence of the pastoral project, which is in fact a rather ambitious project: every spring, around 150 000 animals are moved from the inland pastures to the coast and back again in the fall. Because every single animal is owned by a specific person, the movement of the animals must be done in a way that looks after both the interests of the animals and those of the owners. The fact that this has been going on for such a long time – and still is going on today – tells us that the people involved must have found an effective way of organizing this complex operation.

We will take a closer look at how this is organized, and I will refer to it as an example of what the Brundtland Commission called « an indigenous system of resource management ». The system in question is based on traditional pastoral knowledge and culturally shaped forms of organization.

If we ask for the primary characteristic of this pastoral system, the answer is flexibility. By flexibility, I mean the way people try to cope with the intrinsic variation embedded in any relation between nature and animal. Any kind of management must be sufficiently flexible to be able to handle the different dynamics of both people and nature. All pastoral systems consist of three elements : pasture, animals and people. A closer look at these three elements and how they interconnect, confronts us – and the owners of the reindeer – with quite a bit of variation.

As for pasture, the reindeer have to cope with seasonal variation. The greening of the grass in spring, the harassing mosquitoes in summer, the access to mushrooms in the fall, all these are examples of the pasture variety which the reindeer have adapted to. But variations in pasture throughout the year also make it very difficult to keep the herd at a constant size. In the wintertime, the animals graze lichen on the snow-covered tundra in the inland. The most convenient herd size at this moment could be between two and three thousand animals because the herd stays put and needs only a minimum of management. But in the calving season in the spring, the smaller the herd the better. Calving is the most critical time of the year and thus it is very important to keep maximum control of every single animal. Now the herds are split up and moved to their respective calving areas.

Herds vary not only in size, but also in composition. Regardless of size, herds can be put together in different ways. In the springtime, for instance, the males are separated from the females, and the herders move on with two different herds. And what to do under fluctuating grazing conditions ? It is not only a question of seasonal variation – grazing may fluctuate from year to year. Sometimes spring is late with lots of snow, cold weather and very few *bievllat,* which are open tracts where the snow disappears early. When such situations occur, one has to be very flexible regarding herding tactics.

People and labour is a third and no less important variable in any pastoral undertaking. The demand for labour and knowledge will vary throughout the year – different seasons demand different kinds of knowledge and different amounts of labour. Some households with older people will have less labour but more knowledge to offer than other households and vice versa. Knowledge is extremely important in reindeer herding as in all pastoral adaptations around the world. The pastoralists are not only faced with rather complex ecological and social relations, their very success depends on their ability to understand and manage these relations.

To conclude, the Sami pastoral system of production is characterized by an adaptation to natural conditions which demands great flexibility in management. This is also the main issue in all the pastoral societies of the world : their quest for flexibility.

The management problem then is how to obtain the optimal relation between the three factors of production, namely the herd, pasture and labour. This is achieved by dividing and combining herds and personnel throughout the year. Traditionally this has been done by the Sami through a cultural institution called the *siida,* which is a group of reindeer owners who work and migrate together, with the herd of reindeer owned and herded by themselves. The siida is a form of cooperation between herders structured by close kinship ties as between siblings or in-laws. As the herds vary in size over the year according to the grazing conditions, the demand for herding tasks, knowledge and labour also varies. This means that the siida changes in size and composition with the seasons, as the herders divide and regroup their herds.

The siida institution mediates the relation between pasture, animals and labour. In other words, it is a way to manage the carrying capacity of an area. This traditional management system was a brake on overgrazing. The general principle was that the size of any herd should not exceed the carrying capacity of the corresponding pasture. The strategy was never to get into a position where the size and composition of the herd was not in keeping with the available labour and pasture.

If such a situation was approaching, individual herders would withdraw their animals from the common herd and join other herding units, according to kinship relations and available pasture. This management system was a way to keep a balance between the number of animals, the amount of labour and the carrying capacity of the pastures as a whole.

A new political context

But the systemic description given above does not correspond to the empirical situation today. During the last decade, this management system has ceased operating in its traditional forms. On the contrary : today reindeer herding is often characterized in Norwegian media as ecological vandalism or economic disaster. Instead of permitting this kind of rhetorical abuse to continue, we should rather take a closer look at the facts and discover what is actually going on out there on the tundra – what realities is this well-proven system of Sami resource management faced with today.

The answer was suggested by the Brundtland Commission when it warned us about « development » which « contributes to destroy the only cultures which have proved that they can survive in (these) surroundings ». The problem is of course not development itself, but rather the way this concept is defined and implemented. The Sami pastoral management system has been the object for the last ten years or so of quite deliberate integrational efforts on the part of Norwegian authorities.

These processes of integration were conceived with the best of intentions and were even partially supported by Sami organizations themselves. It is important to remember that Norwegian politics are deeply rooted in the ideology of the welfare state. This situation raises important questions regarding the relationship between political systems and cultural development. In Norway, the State is supposed to be the caretaker of the interests of all members of society and the basic political goal is to provide all members with a fairly equal share of social and economic welfare. This is realized through a rather complex system (to put it mildly) of laws, regulations and political negotiations.

As for the pastoral Sami before the 1980s they were – as a group – more or less outside the corporate channels, and this situation in itself constituted a problem for the national authorities. Furthermore, available statistics showed that their income in monetary terms was well below the national average and, further, that wealth in terms of animals owned was rather unevenly distributed. The political conclusion was obvious: the pastoral society was the last blank space on the map of the welfare state.

In addition, throughout the 1970s, a growing number of land-use conflicts appeared in the reindeer herding areas. The building of new roads, dams for hydro-electric power and military installations resulted in protests from many of the reindeer pastoralists. At the same time, technological innovations, like snow-scooters and motor-bikes generated an extension of the cash economy. Modern housing and a general supply of consumer goods further contributed to this situation.

The political outcome of this development was the application, in the second part of the 1970s, of a new law and a set of regulations which had the specific aim of integrating reindeer pastoralism into the national society both economically and politically. The law engendered a rather elaborate bureaucracy which gave Norwegian political institutions control over pastoral management and recruitment. A specific economic agreement between the National Herders' Association and the government further extended this control by introducing economic subsidies and more « rational » and « effective » management forms.

It is this very process – the integration of an indigenous resource management system into the Norwegian national State – which today is generating considerable political and social turbulence. The explicit aim of this policy was rationalization and economic development. The policy

was implemented by the Department of Agriculture and based on the agricultural expertise and modernization ideas of its civil servants. Except for the use of the Sami language, there was no recognition of the relationship between reindeer herding as an economic activity and the cultural values and institutions of Sami society.

From pastoralism to ranching

What does this process of integration actually mean for the people involved? Earlier I showed how the different parts of the management system were controlled by Sami cultural institutions – first and foremost through the siida system.

Today, the size and composition of the herd is no longer the concern solely of each single owner. There is now an upper limit to the number of animals allowed in each district and the herdsmen are economically rewarded if they slaughter only calves – an idea alien to pastoral values! Of course, this has consequences for anyone who tries to build up a herd, but it also affects the composition of the herds. The most valuable herd used to be the *čappa eallu* – that is, a herd consisting of all the different categories of animals and obviously, goodlooking animals!

Today's most valuable herd is not very goodlooking. It consists of as many productive females as possible, so that one can produce a maximum number of calves for the slaughterhouse.

The control of pasture is also a lot more problematic than before. Access to pasture is secured less and less through negotiations and «local politics» between the different siida groups. Today, pasture is regulated by law and also increasingly closed off by means of fences.

The new policies of subsidies and general mechanization have resulted in a fast growing number of animals in the last decade. Subsidies mean that the herders do not have to slaughter as many animals as before. Mechanization has rationalized herding operations and thus generated a growth in the total number of animals. The number is rising also because the herders need more animals to be able to pay for the new technology. This development has resulted not only in more animals, but also in more herds. And more herds increase the risk of every herder's nightmare, namely the mixing of different herds. To prevent this, more fences have been built and mechanization increased – a development which has generated a further growth in the number of animals in order to pay for these investments. On a general level, this loss of flexibility has reduced the herder's capacity of mediating the relation between herd and pasture.

What about people and labour? Recruiting has changed dramatically in the last decade. Up to now, the system was self-recruiting. It has always been a central value in the pastoral society that every child should have a chance to find out whether he or she had talents for herding. Children were given reindeer as gifts in connection with birth, baptism, confirmation and marriage and they were also given their own earmark. They were supposed to take care of these animals and thus had a chance to test their interest and abilities as herders. When they married, the two partners brought with them enough animals and knowledge so that a new production unit was established.

Today, recruitment has been removed from Sami traditional institutions and placed in the hands of Norwegian political institutions. To be allowed to own reindeer these days, you need a permit – or a quota – attributed by the authorities. This quota system has many unforeseen consequences. It has more or less excluded women from herding because almost all quotas have been given to men. Having a quota also implies certain rights and subsidies, and this has often created bad feelings in a working unit between those who have a quota and those who have not. But let me point out another important matter, namely the consequences in terms of pastoral knowledge.

The traditional way of recruitment meant that without knowledge and skills you could not establish yourself as a reindeer owner. But within the administrative system of today, there is no necessary connection between knowledge and recruitment. It is not skills and knowledge which decide who gets a quota, but quite other cirumstances such as political decisions and rules of inheritance. Within the traditional management system, it was the individual's organizational skills, ecological insight and herding talent which defined the outcome of the pastoral enterprise.These skills and this knowledge constituted the essence of the pastoral culture of the Sami.

Now, what I have described here are some details in the processes of integration – or in « modern development » as such processes are often called. My intention has been to show how these processes have reduced the pastoral flexibility among reindeer herders and what consequences this has had for the maintenance of their own system of resource management. Basically, this integration is shifting control of the management system from institutions in Sami society to the Norwegian administrative system. The Sami system was sustainable by virtue of the very essence of this concept – the herders' own never-ending efforts to strike a balance between the number of animals, amount of labour and available pasture constituted a responsible management of the resources in ecological terms.

I will not go into detail concerning the social and economic consequences of the disintegration of this system. These represent today great challenges for the courts, social agencies, police, political authorities and

so on. Herders have been turned into clients and their social and economic problems are becoming the responsibility of the national welfare state. It is exactly this kind of development which has marginalized indigenous peoples all over the world.

These are the kind of processes the World Commission warned about, when they asked us not to destroy the indigenous institutions that were able to manage the resources in a responsible way. What is happening to the Sami pastoral society today is typical of the development which has taken place both in the circum-polar north and in the old colonial settings in the south. It is not only a loss with respect to the promised « cultural diversity » of the world. It is also a negative result when it comes to implementing a policy of « sustainable growth ». « Development » should not mean destruction of indigenous institutions and knowledge, but should imply changes brought about within the local cultural context and under the control of those who are affected.

9

On the organization of knowledge in Sami ethnopolitics

Harald EIDHEIM

Over the latter half of the twentieth century, the Sami world has undergone a revolutionary development. Life conditions for the Sami at the end of World War II may be summarized briefly, and in a somewhat simplified fashion, as follows: as a numerically small population of between 40 000 and 50 000 people, living on the sub-arctic outskirts of Europe, and spread, as minorities, over four countries – Finland, Norway, Sweden and the former USSR – the Sami lacked a unifying socio-political organization. There were significant regional differences, both linguistically and culturally, between members of this scattered folk. Their knowledge of each other was centred in separate regions, and this meant, among other things, that the knowledge possessed by most Sami of Sami living in regions other than where they had grown up was almost non-existent and/or of an anecdotal character.

Considering this state of affairs, it may seem surprising that, in the course of only a few decades, this dispersed population gradually developed a collective self-understanding, a unifying communication network and an ethnopolitical fellowship, which has also been manifest in a blossoming cultural creativity.

There are several factors to be considered when attempting to describe and explain this development. First and foremost, we have to look at the driving force behind this development, namely the ethnopolitical movement which gained a permanent foothold among the Sami people around the middle of this century. This movement both inspired the emergence of a new Sami collective self-understanding and participated in the political organization of the Sami and, with considerable success, fought for their rights and their liberty to live as an independent people.

The movement arose at the initiative of a handful Sami in the Nordic countries, and in recent years, the Sami of the Kola peninsula in Russia

joined this movement. Thus, gradually and to a greater and greater extent, the Sami movement has activated the majority of the Sami populations.

The growing self-understanding has also incited the Sami to view themselves in a broader perspective. They have developed strong bonds of solidarity with indigenous populations in other parts of the world and have, more generally, positioned themselves as a people, as a nation in inter-cultural global space.

Let me say a few words about what I mean by the notion of ethnopolitics in this context. I see it as directly derived from the activities and, above all, from the impact of the Sami Movement, and I consider it to be a vitalizing initiative – a project so to speak – combining two organizational principles, which are:

1. Organizing new meaning of what it means to be Sami and knowledge about the Sami themselves and about the world, so that a perception of a Sami communality and the life circumstances under which they live can be acknowledged, strike roots and expand within the Sami population.

2. Organizing people in order to collectivise this new self-understanding and, on that basis, launch a politically effective campaign for the Sami cause directed at the governments of the Nordic countries. Due to the discovery of a shared destiny with other indigenous peoples, the Sami have also joined the international movement of indigenous peoples spearheaded by the World Council of Indigenous Peoples (WCIP).

I shall limit myself to outlining a single aspect of this comprehensive ethnopolitical development during this period, namely the organization of knowledge. It is important to consider from the outset what it means to say that the Sami live as an ethnic minority in those countries which exercise sovereignty over *Sápmi*, the land of the Sami. To illustrate what a minority position implies, I shall briefly summarize some of the main elements of the Sami's minority position in Norway at the time they started to become organized, after World War II.

As a minority population, the Sami live in a state created and governed by Norwegians. History reveals how the state claimed and enforced sovereignty over a part of the territories which had been inhabited and used by the Sami since time immemorial and which they consider their homeland. It also shows that, in legal terms, the state did not distinguished between Sami and Norwegians. The Norwegian people has approved this process of state-building – and it must be seen as an expression of the Norwegian people's self-assertion vis-à-vis other states and peoples.

This has created an asymmetrical relationship between the Norwegian people, who created and maintained a state in order to secure its self-determination and basic cultural values, and the Sami population, which, by the same process, was deprived of its right to self-determination. The

Sami population was not recognized as a rights-holding entity within the state society; they had no rights in or to their homeland, they were not given the same opportunities as the majority population to cultivate and develop their language and their culture[1]. In this respect, the Sami, in each of the four countries, lived under the dominance and authority of another people, and their culture was threatened with extinction.

At the beginning of the 20th century, infrequent and short-lived attempts to organise the Sami people based on cautious formulations of demands for Sami rights were made, but it was not until after World War II that such attempts became a permanent and politically significant phenomenon. This was a time when humanistic ideals about human rights and the freedom and rights of ethnic minorities were given more weight at the international level – and the Scandinavian countries were among those which desired to become the advocates for new and more liberal principles and regulations in this area. A context was created which presented greater opportunities for the initiators of Sami self-organization in the Nordic countries than they had ever known before. From within the fragmented Sami population, a small elite emerged in the 1950s which began to build up an organized and unifying ethnopolitical people's movement. Since the 1960s, it has been called the Sami Movement. This awakening, implying that the Sami gradually re-evaluated their self-image, created a new context for a unifying, cultural commonality and, step by step, a political force emerged on the Nordic scene after centuries of existence as a fragmented and powerless minority.

Although the knowledge-generating aspect of the movement is obviously affected by its political achievements over the years, this aspect is, in a fundamental way, constitutive of the invention of selfhood or peoplehood, which is, in essence, what the revolutionary process among the Sami is all about. In other words, the generation of cognition and knowledge is also constitutive of the formulation of political views and visions and, thus, of political action and organization.

I have argued elsewhere[2] that the organization of the knowledge we are talking about here can be regarded as a master-paradigm or a key which opens up an era of new and politically activating Sami self-understanding. This paradigm has shaped the dynamics and the direction of the ethnopolitical movement and it has itself been reinvented in the process.

The Sami's new image of themselves – as a collective – has been created, in other words, through an intellectual process which both organizes and internalizes knowledge about the Sami's past and their cultural distinctiveness as a people, as well as through the *reorganization* of

1. Cf. my book, *Aspects of the Lappish Minority Situation,* Oslo, Universitetsforlaget, 1971.

2. See my essay, « Stages in the Development of Sami Selfhood », Dept. of Social Anthropology, University of Oslo (Working Paper n° 7), 1992.

knowledge about the minority/majority relationship. This new self-understanding has been further enriched by organizing and incorporating *external* knowledge, political/ideological ideas and life style elements circulating inter-culturally. External knowledge, in this instance, refers to a host of competencies and orientations: not only knowledge about the external world acquired through formal education, but, more importantly, the conceptions of and perspectives on human rights and the rights of indigenous peoples which were brought into the ethnopolitical debate by members of the Sami Movement.

Put differently, the new knowledge which the elite and the Sami Movement garnered about the Sami as a people paved the way for new thought and reflection on Sami self-understanding. The paradigm or the mode of understanding advocated by the Sami Movement provided the inspiration for reassessing the self-depreciating understanding of themselves which the minority situation had forced upon the Sami population. This reassessment in turn created the preconditions for more and more Sami to appropriate knowledge, giving them the opportunity to *re-view* themselves and their people as equal in dignity with the majority populations in the Nordic countries and with other peoples. I shall try to explain this in more detail.

The visible, public manifestation of the Sami Movement was the establishment by an elite of active, voluntary organizations among the Sami in the Nordic countries and, in 1956, of a common Nordic umbrella-organization, the Nordic Sami Council. These organizations were important instruments for the mobilization of ethnopolitically active Sami and they channelled Sami views and demands to the authorities of the Nordic countries.

The core elite in the Sami Movement played a key role in the first years of this development. In both writing and speech they made a point of implementing their knowledge of Sami language, ethnography and history to give substance to the idea that the Sami possessed something valuable and honourable worth being preserved – a heritage that had been taken from them and which had to be recaptured.

Since they also possessed keen insight into the organization of state societies they could adapt their knowledge of how the Sami throughout history had been dispossessed of the possibility to develop as an individual people, that is by being kept, to all intents and purposes, as illiterates in relation to their own language and culture, by being forced into a school system designed to promote competence in the language and culture of the majority population. They touched here on deep-seated feelings of inferiority among the majority of the Sami, which were a painful combination of ingredients such as shame, self-contempt and unreleased aggression.

In their intermediary role, the elite took upon itself to advocate – with a basis in the knowledge they had acquired of the outside world – human

rights and the rights and liberties of indigenous peoples. They argued that equality for the Sami would have to be founded on entitlement to specific rights by virtue of being a unique and specific people, and on being given real opportunities to develop their own culture, economically and organizationally, their language and their society. Accordingly, they presented arguments for certain changes in the law, for a new educational policy which would harmonize with the ideals of equality, for measures and allocations which could increase the general standard of living in the Sami districts, and for the Sami's right to land and water in the traditional Sami areas.

In the cultural vitalization instigated by the Sami Movement, a pattern emerges which was present as early as the 1960s, namely that the movement acquired its power and conviction and growing ethnopolitical strength through the appropriation and conventionalizing of new knowledge of the Sami cultural heritage and of the Sami's relation to the outside world by an increasing number of individual Sami.

In the organization of this knowledge, the idea that the Sami are a people is a central tenet. This dawning self-understanding was not only based upon a discovery and a new appreciation of the Sami past and cultural heritage, it was also nourished by the fact that the Sami Movement – to the surprise of many – reaped political gains vis-à-vis the states by the manner in which they presented their case.

The politically active – those who carried out most of the organizational work and agitation in the Sami Movement – for a long time numbered only a few dozen people. However, it is symptomatic of this process of historical development that the new discourse on Saminess that they inspired gradually mobilized the large majority of the Sami population in the course of the 1970s and 1980s. The discourse on what it meant to be a Sami, and what it *should* mean, took shape in the first decades of the Movement, with reference, of course, to the Nordic context of state authorities and dominant majority populations.

However, the new paradigm proved to have qualities which enabled the organization of knowledge on a more global scale as well. A new and significant dimension in this discourse emerged as the leadership of the Sami Movement established permanent contacts with indigenous peoples and their organizations in other parts of the world. The Sami Movement, under the auspices of the Nordic Sami Council, participated in the establishment of the WCIP in 1975, and Sami representatives have been active in this organization ever since.

The dissemination, among the Sami people, of knowledge about what it meant to belong to an indigenous people and that they could share a common destiny and common interests with similar peoples in distant lands planted the seeds of a new and more global dimension to the discourse on the significance of being Sami. And the politically active

falange was no longer fighting an ethnopolitical battle in which the Sami stood alone against the state powers of the three Nordic countries. More and more, they viewed the Sami as a co-actor in a greater global movement of indigenous peoples which was fighting in the international arena, in the corridors of the UN and at the Commission for Human Rights in Geneva for their rights and their cultural survival as peoples.

The intensification of the Sami's involvement in inter-cultural affairs manifested itself in several ways: by their participation in indigenous peoples' conferences and festivals in many parts of the world, participation in the Nordic Sami Council hosting the WCIP world conferences, and by the fact that the subsequent international circulation of people, value orientations and symbols gained increased significance at the local level of argumentation and organization in the Sami area.

The Sami's status as an indigenous people increasingly came into play in local affairs, whether these were educational issues concerning local schools, the construction of Sami kindergartens, or concrete concessional issues involving the bonding of land areas or other encroachments upon the natural environment which were perceived as harmful to Sami enterprise and, therefore, to the survival of Sami culture. It also involved, of course, the constantly present and controversial questions of the Sami's « right to land and water » and their « right to self-determination ». In short, throughout the 1970s and 1980s it became increasingly common for Sami to view their own existence and their possibilities of cultural survival from the perspective of an indigenous people; a tendency which accentuates what we might call the prelude to an *aboriginalization* of Sami ethnopolitics and self-understanding.

Several more, new aspects emerged during the 1980s and 1990s. Viewed in terms of the time frame employed here, one can distinguish a principal tendency, namely that knowledge and modes of understanding which, during the first phase of the Sami Movement, were judged to be both radical and new have now become conventionalized among the population. This stimulates a second developmental aspect. The generation of knowledge around the new self-understanding, which, during the first phase was dominated more by the elite, now takes place, to an increasing degree, in a number of popular arenas, which, sometimes, can be said to be in a position of rivalry with one another.

It is no longer only those considered as Sami politicians who attract attention: social categories such as various types of artists (writers, actors, journalists, musicians, etc.), students, women, youth – all are distinguishing themselves more and more as influential voices in the discourse on what it means to be a Sami in the modern world.

In presenting this description, it is my intention to indicate that there are certain fundamentals in ethnopolitics that can be illuminated and clarified by focusing on the invention of Sami selfhood or peoplehood as

an intellectual process occurring over time. In this, I have placed emphasis on explaining how the movement has invented a step-by-step expansion of the contexts in which the Sami experience and understand themselves: from being minority populations scattered over four states, through the development of knowledge and the conviction that they constitute a people and that there exists a *Sápmi* which is their homeland, to the acknowledgement and realization that they are also an indigenous people sharing a common fate and common interests with other indigenous peoples of the world, and, in addition, a nation in the modern world.

This Sami project has, of course, benefited from the fact that it originated and gained momentum in welfare states which also, to a certain degree, have developed liberal views on the position of ethnic minorities and indigenous peoples. The Sami have had access to elementary and higher education, and to material welfare in general, to a degree that indigenous peoples in the greater part of the world can hardly dream of attaining.

In spite of the significant differences between the life situations of various indigenous peoples, there is – I believe – a lesson of general validity to be drawn from this story which I have tried to outline. First, how the generation of acknowledgement of and knowledge about one's own people, one's own culture and history can release creative and collectivizing forces in a widely dispersed population, which is culturally ill-treated and kept divided by the majority populations. Second, that security in the knowledge of being a distinct people and having a distinct culture not only gives strength and effectiveness to ethnopolitical commitment and success at home, but also provides the vision and the strength for international commitments – not least for world-wide cooperation between indigenous peoples.

10

When cultural idioms « freeze » : some consequences of objectification of Sami culture

Trond THUEN

A number of anthropologists have been arguing for quite some time that the emphasis on individual diversity, on variations in time and space, and on situational flexibility is a more adequate approach to the study of cultural phenomena than the search for deep structures, root symbols and other essential patterns supposed to underlie and engender observable social behaviour (for an overview of this debate, see Vayda, 1994). The advantages of this more recent approach are related to its « naturalist » foundation (Barth, 1992) : it does not presuppose that individuals or societies possess any properties or capabilities other than those that the analyst is prepared to ascribe to them on the basis of empirically verifiable findings.

This anti-essentialist position is, in my view, indispensable not only in order to achieve a methodologically less biased vantage point for the study of social processes, but also, and this is my concern here, for the study of *processes of objectification* or *essentialization* within varying social contexts. Rather confusingly, these concepts are employed both to address the emic level of sociocultural phenomena – the ongoing cognitive orientations that people display and experience as part of their efforts to create meaning and order within their sociocultural environments – and the etic level of analytical considerations of such phenomena and processes. Therefore, in order to avoid conceptual disorder, I will retain the concept of *essentialism* for the etic level of analyzing cognitive orientations and apply the concept of *objectification* for the processes that can be observed in interpersonal as well as institutional spheres of activity (for example within bureaucracies, States, and similar agencies). Essentialism is to be avoided, then, if we intend to analytically deconstruct the ongoing processes of identity formation and fragmentation of modernity and post-

modernity, while objectification of cultural idioms and repertoires is a recurrent aspect of identity formation processes and may be discerned in the relationship of indigenous peoples to majority populations and State authorities.

The (re)invention, (re)construction, maintenance, politicization, commodification, and so forth – in short: the objectifications – of cultural phenomena and of cognitive and social boundaries seem to be an increasingly common feature of modernizing societies. They seem to form part of an individual urge to identify with significant others through some common denominator, be it gender, class, ethnicity, sexuality or nationality. Some of these characteristics are by nature more fluid and more manipulable than others – you may « invent » your ancestral origin if the circumstances allow it, but you cannot modify your complexion.

In the modern and post-modern world, however, the social significance of varying parameters of identification and allegiance seems to be increasingly manipulated. It is manipulated by the individual in his or her continuous efforts to reorient and redefine the self in a social world that is changing more rapidly than ever before. Identity, according to Baumann (1996: 18), is « a modern invention ». It is « something one needs to do something about – as a task » or a challenge. And further:

> One thinks of identity whenever one is not sure of where one belongs; that is, one is not sure how to place oneself among the evident variety of behavioural styles and patterns, and how to make sure that people around would accept this placement as right and proper, so that both sides would know how to go on in each other's presence. « Identity » is a name given to the escape sought from that uncertainty (Bauman, 1996: 19).

The challenge of adapting to changing parameters of identity resides in the uncertain balance between, on the one hand, accepting the anchorage of specific, objectified symbols of adherence offered by the significant others with whom identification is sought, and, on the other, maintaining a space for reorientation and construction of the self, which is constantly submitted to changing social, technological, political and ideological circumstances. In other words, the challenge is to find the balance between identification as anchorage and identification as a trap, or better, a viable combination of both.

Politics of identification

We shall consider some aspects of this problem, not so much from the individual vantage point as at the institutional level, that is the politics of

identification as implemented by various agencies of modernity. More specifically, I shall address the minority-majority relationship of an aboriginal people – the Sami people living in northern Scandinavia and the Kola peninsula of Russia – to the governmental authorities with which it must deal. My arguments are based on material from North Norway.

The ubiquitous urge to set off some specific objects and practices as more essential, important or significant than others is part of an arsenal of control mechanisms employed by power-holders of various categories in their efforts to establish and maintain a particular social order. This type of power-holder is found on both sides of the minority-majority divide, although, of course, means, tactics, purposes and consequences of the power game differ radically. My general argument is that peoples who constitute ethnic minorities within encompassing societies – in particular Fourth-World peoples considering themselves to be aboriginals and who, over the last 20-30 years, have gained some recognition by state authorities for their claim of aboriginal status – still face the challenge of specifying to these authorities which parts of their cultures deserve special treatment, protection, or support of various kinds. In this respect, the Sami are clearly a good example. To varying degrees and in different forms, they demand to govern themselves, that is to obtain agreement on non-intervention by government authorities within their own territories. Government authorities, however, demand in return that the Sami delineate precisely the areas of settlement, and define the types of resource management, the aspects of their culture, and so on, that should be singled out for exemption from government control. There is thus a legal as well as a political aspect to this issue, as we shall see.

At the same time, and parallel to these claims presented to the authorities and the general public in the states where they live, there is also an internal discourse concerning the idioms, cultural skills and livelihoods, the ethics, values and rules of conduct which most convincingly portray these peoples as peoples, in other words, symbolize their peoplehood or even nationhood. While authorities demand definitions in order to identify their responsibilities towards the minority, members of the minority debate and negotiate among themselves as to what idioms, rules of conduct, skills and ethics should be accepted as the proper signs of individual identification with the group. This discussion has its winners and its losers. Members of indigenous communities become alienated when they do not possess those skills which are singled out as the *sine qua non* for the ascription of a genuine indigenous identity. In this way, processes of objectification can be recognized as manifestations of modernity in two respects: within Sami modernity they take the form of ethnopolitical mobilization and discourses on the ranking of cultural performance (implying that Sami identity is a matter of degree), while Norwegian modernity engenders objectification of culture as part of the broadening of

government control and the ensuing requirement by the bureaucracy of criteria to operationalize its tasks. Although the background of these processes of objectification differ widely, their implications may be subsumed under the same label : the politics of identification.

Construction of a Sami identity

The various problems involved in the construction of a Sami identity may be presented in the form of three interrelated theses, which I shall try to elaborate.

(1) In their struggle to obtain public attention within the Norwegian political system, Sami ethnopoliticians have had to construct idioms of Saminess which alienate fractions of their own people from their political cause.

(2) In its conception of Sami interests, the Norwegian government tends to « sectorize » specific areas of interest in order to deal with them and to negotiate a transfer of responsibilities to Sami administration.

3) In their delineation of Sami « rights to land and water », legal authorities have to assess the relationship between types of resources, types of resource management and certain conceptions of Sami culture ; in so doing they tend to « freeze » legitimate Sami practices.

Constructing Saminess from within

The first thesis concerns the internal debate on Saminess, that is to say the proper way to perform as a Sami, which typically involves mastering certain distinctive ethnic skills. The issue is demonstrated by a number of cases and internal discourses (Stordahl, 1996). One prominent case was the Alta conflict. Between 1979 and 1981, Norway experienced a major ethnic conflict for the first time over the issue of hydro-electric development in Sami areas. The government-planned project to dam the large Alta River involved intersecting Sami pasture areas in Finnmark traditionally used for reindeer herding. A joint Sami-Norwegian protest movement turned the issue into a challenge of governmental legitimacy. Particularly impressive was the action of a small group of young Sami who instigated a hunger strike in front of the Norwegian parliament building : they displayed Sami cultural symbols associated mainly with reindeer breeding, and argued that the international conventions adopted by Norway on the right of cultural survival for indigenous peoples had been violated. The protesters did not succeed in blocking the project, but they

managed to draw public attention to the situation of the Sami minority, and to persuade the government to investigate the basis of their claims. The first phase of this process ended in 1987, with the adoption of the Sami Act, which established a directly elected Sami Assembly, and the passing of a constitutional amendment stating that « it is incumbent on the government authorities to take the necessary steps to enable the Sami population to safeguard and develop their language, their culture and their community life » (Thuen, 1995).

This was a major step towards equity for the Sami people within the Norwegian political system. However, some setbacks were still to come. During the Alta conflict and later, many Sami living in areas outside the reindeer-herding communities [1] complained that reindeer breeding had become the master idiom of Saminess (Brantenberg, 1985, Paine, 1982, Thuen, 1991, 1995). Their grievances followed two interrelated lines of argument. First, they protested against the dominant symbolic status of reindeer herding, arguing that the Sami living from reindeer breeding were a minority of the Sami population, and that other livelihoods were just as typical of Sami culture as reindeer breeding. This raised the question of whether reindeer herding should represent Sami culture as such. The other line of argument concerned the major problems created by reindeer herding for local husbandry in many coastal communities. In view of these problems, they argued, the demand for protection of Sami reindeer herding was an insult to the settled populations in adjacent areas whose adaptations had a much longer history than that of the reindeer breeders. If anyone deserved protection, it should be the settled populations who lived off the land and had done so from time immemorial, so the argument ran.

The symbolic advantage of reindeer breeding over fishing, farming and other Sami practices is that it is exclusively Sami. This is even officially acknowledged in the act on reindeer breeding. In the mind of the Norwegian public, and in particular, of the majority of the population living in the south of Norway and who have no personal experience of cohabitation with the Sami, Sami identity is intrinsically linked to the symbol or cluster of symbols related to reindeer breeding. This is one reason why the protest against the dam affecting pastures had such a strong impact on the general public, and consequently on the government. In contrast, in North Norway the main activities of most of the inhabitants, whether Sami or Norwegians, have always been fishing and farming. The distinctive features which might once have distinguished Sami culture

1. These communities with a majority Sami population are situated in the interior of Finnmark, where the herds are kept for winter pasture. In spring, the herds migrate to the coast of Finnmark and Troms, where they graze on summer pastures which are also partly the basis of sheep farming. Occasionally conflicts between (Sami and Norwegian) farmers and Sami reindeer herders arise over pastures on the coast.

from that of Norwegian coastal communities are hardly discernible today, although the ethnic border, as constituted by the categorical ascription of mutually exclusive ethnic identities, still exists.

There is thus a search for idioms of Saminess which may serve to broaden the scope of Sami culture and separate it from its strong association with reindeer breeding. The problem is, of course, that this broadening is at the expense of the idioms' function as a distinctive feature which contrasts with the non-Sami environment. This situation is a consequence of a more than one-hundred-year-long period of majority pressure on the Sami to assimilate, that is to become bearers of Norwegian identity by changing their way of life and trading their language for Norwegian. Thus many Sami sought to obtain acceptance from their Norwegian environment by showing that they were now Norwegians and that the Sami identity belonged to their ancestors. Since the middle of last century, the Sami language has been banned from school and church. Sami habits and practices were considered backward, even unhealthy and inefficient, by Norwegian standards, and the Sami were scorned by their Norwegian neighbours as well as by a part of the Norwegian political and scientific elite as members of an inferior race. This policy came to an end only in the 1950s. As might be expected, contempt for Saminess still exists among the local populations and is also fostered by people of Sami ancestry preferring to pass for Norwegian, or at least wishing to avoid the issue of ethnicity in local discourse.

The politicization of Sami identity and interests is therefore a challenge to the many Sami who would have preferred the process of assimilation to continue. This showed up in the campaigns to register voters for the Sami Assembly. Three such campaigns have been launched so far: in 1989, in 1993 and in 1997. For the first election, 5 500 Sami registered, which is 10 to 15 percent of the total Sami population in Norway. For the second election, the number registered increased by 40 percent, to 7 700. At the third election, close to 8 700 registered. It seems that some of the scepticism towards the Assembly, and towards Sami political emancipation in general, has withered away, but a large potential for increase in electoral participation still exists.

What is even more interesting is that a number of persons among those who have put considerable effort into trying to pass for Norwegian, have now come forward and made known their « true », Sami, identity. For Norwegians, it is hard to imagine the cost of such disclosures to the individual and his/her kin. However, it seems that the symbolic value of the Sami Assembly and the opportunity created by the elections have been a major inducement to turn away from an ambiguous and even stigmatized identity in favour of an identity complementary and equal to the Norwegian. The ridicule of all things Sami seems to be fading.

Returning now to my first thesis, that a part of the Sami population has been alienated from the Sami ethnopolitical cause due to the selection of certain idioms of Saminess to which they could not, or would not, adhere : there seems to be reason to conclude that this phase is in the process of coming to an end. Reindeer breeding is no longer the only idiom for communicating Saminess. The Sami Assembly, with its election campaigns, opening ceremony, Assembly meetings and their agendas, seems to have broadened the general relevance of Saminess in the minds of an increasing number of Sami.

It is clear, however, that the process may have to face setbacks. Controversial issues, such as Sami territorial rights, may well alienate Sami voters and cause them to turn their back on the Assembly, hence reducing its legitimacy ; nevertheless, political controversies in the majority political system may produce the opposite effect, that is increase public participation.

The choice of the idioms of Saminess engenders a process of inclusion or exclusion among those who may be mobilized by the Sami ethnopolitical movement. Some of these idioms, such as the Sami flag, the language and the Assembly, can be considered types of « estates », which are complementary to their Norwegian counterparts, that is, they are national symbols. Sami nationhood presupposes a general acceptance of such symbols and requires their recognition by the majority society as well [2]. On the other hand, idioms associated with specific occupations considered « traditional » or « typical of the Sami », such as reindeer breeding, but also small-scale fishing, farming and harvesting of local resources such as berries and freshwater fish for household consumption, engender confinement. They are not complementary to Norwegian occupation-related idioms, but run counter to modernity, thus creating an image of Sami culture as tradition oriented and reluctant to adapt to change [3], producing exclusiveness and rejection rather than inclusiveness and flexibility.

2. The language question is more complicated, however. A rather large proportion of the Sami population does not master the Sami language, whereas almost every Sami in Norway speaks Norwegian more or less fluently, depending on whether it is their first or second language. The insistence on command of the Sami language as a basic criterion of Sami identity is controversial and fosters some bitterness among many Sami vis-à-vis those who acquired it as their mother tongue.

3. I am talking here of the *image* created by such idioms, not about empirical facts. Sami communities present a variety of adaptations to modernity, combining new technologies with inherited knowledge. This is particularly apparent in reindeer breeding, but it is also a characteristic of other communities.

Governmental sectorization

Turning to my second thesis – that the government tends to sectorize certain issues and areas associated with Sami interests in order to deal with them and to negotiate a transfer of administrative responsibilities to the Sami – it should be noted that there seems to be a general tendency for bureaucracies to sectorize. In a way, that is what they are for ! Complicated issues have to be dealt with by agencies authorised to manage certain aspects, whereas other aspects are left aside. Bureaucracies are badly equipped for holistic approaches : turnover of personnel destroys whatever expertise may have been accumulated ; issues that are seen as interrelated on the local or individual level are handled by different agencies at higher levels which have no channels of communication between each other. While problems of this kind may seriously affect any community in its dealings with authorities above the municipal level, for the Sami communities, lacking as they do the majorities' type of cultural knowledge which is basically different from their own, it engenders very serious shortcomings.

When the kind of objectification produced by sectorisation is felt to create a problem, the solution is typically to transfer responsibilities to other agencies, or to delegate authority to higher or lower levels of the bureaucratic system. In the case of the Norwegian government's relationship to the Sami Assembly, a statement of general government policy stipulates that, in the future, responsibilities in matters of Sami interest should in larger measure be transferred to the Sami Assembly. The central question here is whether this transfer will be limited mainly to administrative responsibilities or extended to political authority as well. In the first case, the Sami Assembly will continue to have a predominantly administrative position within the Norwegian polity, as part of the overall administrative system, under the responsibility of the Ministry of Municipal Affairs. In the second case, the Sami Assembly will be able to enlarge its political role and to create its own framework of rules within which it will have power of decision. In both situations, the responsibilities of the Sami Assembly will be determined in principle by the state, but in the second instance, specific decisions will not have to be authorized by the national government.

Strong government control of agencies on lower levels operates through the allocation of financial resources. The dependence relationship is very directly incorporated into the asymmetrical transaction structure : propositions, applications and petitions come from the dependent agency and consent, grants – or refusals and modifications – from the decisional power. One way to avoid the kind of objectification embedded in the administrative structures of control and decision-making would be

to empower the Sami Assembly to allocate financial resources according to its own priorities within a specified global budget, without having to apply for funding to Norwegian authorities in each case. Such authority has in fact been granted to the Assembly within certain fields of responsibility, for instance the funding of small-scale economic activities in Sami areas.

Reviewing the arguments on objectification by sectorisation, one might predict that controversies would surface as soon as decisional responsibilities were extended from the areas of sectorized culture, such as language, the arts, handicraft, reindeer breeding and so on, to economic issues of a more general kind, such as land use and resource management in Sami settlement areas. Perhaps it will be easier to agree upon solutions when certain delineations of « culture » have been specified. The problem is that many Sami settlement areas are also Norwegian settlement areas. Objectification and sectorization of Sami culture, and in particular its confinement to areas of lesser economic interest, is one way of avoiding conflicts. Government support of *duoddji* (Sami handicraft), reindeer breeding, artistic activities and so on, is based on a delineation of « culture » that can hardly provoke anyone. Even financial aid to small-scale farming and fishing is acceptable since this kind of support is granted by the Sami Assembly to applicants from specific areas, independently of their ethnic identity[4]. However, one could imagine a number of areas and issues on which common Sami-Norwegian interests might engender zero-sum conflicts if grants and permissions were to be allocated along ethnic lines. The management of local fjord fish resources is but one of these issues. The idea that fjord fisheries used to be a part of the resource area of Sami communities and should therefore be reserved for local inhabitants and exempted from regulations imposed by government has been welcomed by some coastal communities. However, Sami politicians have had a hard time convincing their Norwegian neighbours that fishing rights are not supposed to be granted exclusively to Sami, but to the communities in certain regions, irrespective of ethnic composition.

Legislating Sami interests

The issue of fishing rights brings me to my third thesis on objectification, which contends that legal authorities tend to restrict « culture » to domains where certain practices can be demonstrated to pertain to a spe-

4. The drawing of a border between those settlement areas in which inhabitants may apply and those where they may not is a matter of controversy (Thuen, 1989).

cific ethnic category. The Sami Rights Committee[5] is one illustration. In a discussion of the concept of « culture » and how it pertains to international law and the question of right to resources, the Committee says :

> There are good reasons to argue that the concept of « culture » be extended to include the material basis of the culture of an ethnic minority. Economic conditions should be included to the extent that they are essential to the maintenance and continuation of the culture of the group. But this raises another problem, which cannot be satisfactorily answered on the basis of the source material at hand today. Is it only the traditional and culturally specific economic adaptations that deserve protection, or can it be argued that any livelihood (« modern » activities as well) that the minority group in question wishes to adopt can be encompassed by article n° 27 [in the UN Covenant on Civil and Political Rights] ? Anthropologists argue, and rightly so, that the culture of a people is never static. It changes over time, and the changes can at times be marked and swift. However, as already mentioned, such arguments from other disciplines do not by themselves have a decisive influence on the juridical concept of « culture », such as that adopted in article n° 27. The farther one moves away from what is obviously the « core zone » of art. 27, the more uncertain the conclusions (NOU, 1984, 18 : 283-4. My translation).

Compare this statement with that of the Nordic Sami Institute on the cultural characteristics of the Sami today, presented to the Sami Rights Committee :

> The existence and the vitality of an ethnic group does [...] not depend on its characteristics remaining static and unaltered. These will change over time, and some of them will be replaced by others. But there has to be a high level of cultural continuity, which means that changes in cultural characteristics overlap in a natural manner as they develop and thus maintain a connection over time. Comparative research demonstrates that if this continuity is lost, assimilation will occur, i.e. a gradual identification with another culture (NOU, 18 : 117. My translation).

This image of Saminess as a variable, adaptive and complex cultural estate, with « modern » as well as « traditional » elements, presented by

5. The Sami Rights Committee was appointed by the government in 1980 with a mandate to investigate Sami rights according to international law on aboriginal rights and to propose institutional and legal amendments to safeguard Sami interests and protect Sami culture. The Committee proposed the setting up of the Sami Assembly and the constitutional amendment mentioned above.

the Nordic Sami Institute, is also in accordance with international legal doctrine on aboriginal title, as argued by Slattery :

> The doctrine of aboriginal title attributes to a native group a sphere of autonomy, whereby it can determine freely how to use its lands. Its decisions may be influenced, of course, by « traditional » notions, but the stronger influence in the end will likely be current needs and attitudes. For most native groups, land use is a matter of survival not nostalgia. Some courts, however, have expressed the view that a native group is predominantly limited in its use of aboriginal lands to customary practices followed at a distant historical period, such as the time the Crown first acquired authority. On this supposition, aboriginal title is like an historical diorama in a museum (Slattery, 1987 : 746).

There may be reasons to argue, then, that the law is not necessarily conservative in the delineation of aboriginal cultural rights. Nor does it propagate diversity, however. The issue of Sami fishing rights is a case in point. The Ministry of Fishery was persuaded, by a report by the former chairman of the Sami Rights Committee, Carsten Smith, that fjord fish resources were part of the resource base of traditional Sami coastal communities in Finnmark and Troms. He recommended that quotas on cod fishing be granted to local communities on the basis of cultural protection. He admitted, however, that such rights would have had a stronger basis if the fishing practices could be said to be « culturally specific » as well as « traditional », as can be argued for reindeer breeding. In order to justify such quota regulations on the basis of Sami or local Sami-Norwegian customary rights, the Ministry requested that the size of the boats used be specified. They should not exceed a certain length typical of the open fjord fishing boats. Such a prescription is understandable in view of the bureaucratic obligation to control and regulate. How prescriptons are decided upon, however, remains a rather obscure domain of bureaucratic procedure.

The best-known court decision in Norway concerning aboriginal rights is the Supreme Court decision in the Alta case. The Court concluded that the government was not breaking any international doctrine when it dismissed Sami claims to protection of pastures, since the pasture area to be flooded was too limited for it to be considered a serious loss to reindeer breeding in general. Only if reindeer breeding were to be jeopardized could the government be accused of neglecting its responsibility to the Sami people to safeguard their culture. Again, we see that, in terms of cognition, the juridical concept of « culture » is restrictive and objectifying. In legal thinking, as far as I understand, there must be specification of who has a certain right, as well as of what the right pertains to. In legislation and in court decisions objectification should, as a matter of principle, be achieved not avoided. Thus, my quarrel is not with legal thinking

as such, but with indigenous strategies of persuasion. Legally, it may be argued that specific rights were once recognized that have since been denied by the state, but not legally extinguished. The objects (land, pastures, fishing grounds, etc.) may be said to belong to the indigenous people, contrary to what the state argues, and for this right of property the indigenous people may seek support from the courts. This right, however, if and when it is confirmed, is more likely to be restricted to a certain use of the resource in question. The court may confer usufructuary rights, but not outright ownership. The distinction may be important because it limits the indigenous use to specific types of resource management, in other words, to objectified culture.

Conclusions

Finally, let me try to relate the issue of objectification to the notion of cultural knowledge. I contend that certain kinds of knowledge become exclusive to certain kinds of people by the way they are transmitted and by the way their relevance is experienced. This is a fundamental prerequisite for cultural continuity. The problem which arises when certain types of knowledge and skills are constructed as exclusive estates is that mastering them is not only distinctive of the group in question, as compared to other groups, for instance the majority group or even anthropologists, as the case may be, but that *excellence* in performance and knowledge may very well be made the basis of internal ranking. I think there is reason to argue that internal diversity with respect to cultural competence and knowledge has figured as a major cause of frustration for many indigenous persons, and that the rhetoric of exclusiveness is a double-edged sword in this respect. Obviously, the upgrading of the relevance of local or indigenous knowledge is a fundamental challenge to planning authorities and to producers of « modern » types of knowledge. What must be avoided, however, and this I think is the most serious of challenges, is that the idolatry of local or traditional knowledge create barriers which various kinds of authorities may use in order to deny groups of people their right to participate in a changing and « modernizing » society.

The issue can be expressed in other terms : how is the notion of local knowledge to be conceived so as to permit social and cultural change ? I think this is an analytical problem which has important ethical and political aspects. We could imagine that all types of knowledge have built-in qualities of adaptation, flexibility and transgression. After all, knowledge and expertise have been accumulated over long periods of time within all

cultures by people whose main concern has been to cope with their changing environment. « Modern » techniques blend with « traditional » ones. However, when innovations make certain types of knowledge obsolete by monopolizing resources, new structures of power and control may emerge. But the hegemonic position of modernity is in part established because of its ability to objectify alternative types of knowledge, to encapsulate them within specific domains, such as folklore. It is my contention that anthropology, as well as history and related disciplines, should make every effort to avoid serving as agents of this process. However, advocating essentialist approaches to the analysis of cultural identity may well lead straight into this kind of a trap.

References

BARTH F. (1992), « Towards Greater Naturalism in the Conceptualization of Society », in A. Kuper (ed.), *Conceptualizing Society,* London, Routledge.

BAUMAN Z. (1996), « From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity », in S. Hall and P. du Gay (eds), *Questions of Cultural Identity,* London, Sage.

BRANTENBERG O.T. (1985), « The Alta-Kautokeino Conflict : Saami Reindeer Herding and Ethnopolitics », in J. Brøsted *et al.* (eds), *Native Power,* Oslo, Universitetsforlaget.

NOU (1984), *Om samenes rettsstilling* [On the legal status of the Sami], Oslo, Universitetsforlaget.

PAINE R. (1982), « Dam a River, Damn a People ? Saami (Lapp) Livelihood and the Alta–Kautokeino Hydro-Electric Project and the Norwegian Parliament », Copenhagen, IWGIA (Document 45).

SLATTERY B. (1987), « Understanding Aboriginal Rights », *The Canadian Bar Review* 66 : 727-83.

STORDAHL V. (1996), *Same i den moderne verden : endring og kontinuitet i et samisk lokalsamfunn* [To be Sami in the modern world : change and continuity in a Sami local community], Karasjok, Davvi Girji.

THUEN T. (1989), « Kulturelt særpreg og etniske grenser : noen refleksjoner over samisk-norske kontraster » [Cultural characteristics and ethnic boundaries : some reflexions on Sami-Norwegian contrasts], in O. Brox and M. Gullestad (eds), *På norsk grunn. Sosialantropologiske studier av Norge, nordmenn og det norske,* Oslo, Ad Notam.

THUEN T. (1991), « Meaning and Transaction in Saami Ethnopolitics », Tromsø, University of Tromsø, ISV (Series A 41).

THUEN T. (1995), *Quest for Equity. Norway and the Saami Challenge.* St. John's, ISER Books.

VAYDA A.P. (1994), « Actions, Variations and Change : The Emerging Anti-Essentialist View in Anthropology », in R. Borofsky (ed.), *Assessing Cultural Anthropology,* New York, McGraw-Hill.

11

Le pouvoir du savoir : la vie de Alaji Ibrahim Goni, juge traditionnel de Ngaoundéré*

Lisbet HOLTEDAHL et Djingui MAHMOUDOU

Notre ambition, dans cet article est de parvenir à la compréhension de certains aspects de la transition effectuée par les Foulbé [1] d'un système social plus ou moins égalitaire [2] et areligieux à un autre où la soumission totale et absolue à un Dieu puissant et inégalable est de rigueur [3]. Nous

---

* Cet article résulte d'une collaboration de près de dix ans entre Lisbet Holtedahl, professeur d'anthropologie sociale à l'Université de Tromsø, et Djingui Mahmoudou, psychologue social et étudiant doctorant en anthropologie sociale à l'Université de Tromsø.

Alaji Ibrahim Goni Bakari, le personnage principal de cet article, est depuis 1982 l'un des plus proches amis et informateurs de Lisbet Holtedahl. Pour rédiger cet article, nous avons utilisé non seulement les informations recueillies lors des récentes conversations avec Alaji Ibrahim mais aussi celles provenant du point de vue de ses propres femmes ainsi que celles accumulées pendant plusieurs années de recherche à Ngaoundéré. Nous voudrions remercier ici tous nos informateurs et plus particulièrement Abbo Hamidou et Mobas Baba Soudi pour l'aide qu'ils ont bien voulu nous apporter durant nos recherches. Nous avons également une pensée toute particulière pour Oumarou Ndoudi qui fut notre collaborateur.

1. Foulbé est le nom utlilisé par les gens concernés pour se nommer. Ils sont également connu en français sous le nom Peul, nom dérivé probablement du terme Poullo (singulier de Foulbé). Dans le texte, les termes qui sont transcrits du fulfulde, la langue des Foulbé, seront en italiques la première fois qu'ils apparaissent.

Il existe actuellement des Foulbé nomades qui gardent toujours leur style de vie, et des Foulbé sédentaires qui sont culturellement plus influencés. Cette étude ne concerne que les Foulbé sédentaires résidant dans la ville de Ngaoundéré. Il est à signaler qu'à cause du phénomène de mariage inter-ethnique et d'assimilation, un Poullo n'est pas nécessairement une personne dont les ancêtres sont des Foulbé nomades. Il peut simplement avoir un père ou une mère foulbé ou un parent ayant adopté le comportement et les caractéristiques morales des Foulbé et qui se considère comme un Poullo (Burnham, 1991).

2.Voir Stenning, 1968 ; Dupire, 1970 ; Riesman, 1977 ; Azarya, 1978 ; Burnham, 1991.

3.Voir Gowers, 1921 ; Hogben, 1930 ; Froelich, 1954 ; Bello, 1962 ; Trimingham, 1962 ; Smith, 1964 ; Waldman, 1966 ; Njeuma, 1978 ; Schultz, 1980 ; Dognin, 1981 ; VerEecke, 1989 ; Hino, 1993 ; von Briesen, 1994.

n'envisageons pas, pour notre analyse, de remonter dans l'histoire des Foulbé jusqu'au début de leur islamisation pour découvrir ce qui dans leur culture, leur conception de la vie, leur personnalité, a favorisé cette soumission, ou de chercher les réponses aux besoins existentiels et spirituels de l'individu proposés par l'islam et qui ont paru satisfaire leurs aspirations. Du point de vue de l'organisation de la société, les djihads qui ont suivi la conversion des Foulbé à l'islam, quelle que soit leur signification, ont abouti le plus souvent à un transfert de pouvoir au profit de ceux-ci, et de ce fait à une transformation des rapports entre eux et les autres groupes sociaux : l'islam est une religion avec des orientations pratiques dans les affaires de la société et présente un caractère essentiellement politique (Weber, 1963 : 263 ; Gellner, 1981 : 170). De ce fait, l'adoption ou l'imposition de l'islam à une société donnée s'accompagnait par la même occasion de la prise du pouvoir par les religieux. Ce sont ces transformations des relations sociales dans certaines régions de l'Afrique subsaharienne qui nous intéressent (Shimada, 1993 : 88). Qu'apprend-on des relations actuelles que les Foulbé entretiennent avec les autres groupes rien qu'en observant un aspect de leur identité : la détention et la gestion du savoir islamique ?

Nous allons essayer d'apporter des réponses à cette question par le vécu concret de l'islam chez les Foulbé dans une localité donnée du Cameroun, et à un moment précis de leur histoire : Ngaoundéré au cours des années 80. L'expérience que nous avons accumulée à Ngaoundéré depuis 1982 nous permet de dire que l'islam tel qu'il est pratiqué dans cette ville se manifeste sous plusieurs aspects (spirituel, ethnique, etc.) qui assurent l'attachement des individus à cette religion. Nous n'étudierons que l'un de ces multiples aspects, à savoir le rapport entre le savoir islamique et le pouvoir dans le sens de l'influence et du contrôle social. La thèse que nous soutenons est que les Foulbé recourent au savoir islamique (et à ses aspects symboliques) pour maintenir leur identité, leur position sociale et leur autorité politique et religieuse menacées par l'apparition d'autres moyens de définition de soi et d'acquisition d'une influence sociale accessibles à tous les groupes ethniques impliqués dans un rapport de coexistence. D'autre part, nous soutenons que ces moyens utilisés par les Foulbé pour défendre leur identité tombent progressivement en désuétude parce que les jeunes musulmans foulbé se tournent vers d'autres moyens d'exploitation du savoir et des symboles islamiques (Miaffo et Warnier, 1993 ; Geschiere et Konings, 1993 ; Rowlands, 1993).

Depuis l'implantation de l'islam à Ngaoundéré au XIX[e] siècle (Mohammadou, 1978) jusqu'à nos jours, cette ville a connu plusieurs transferts de pouvoir. Appartenant jadis à un vaste territoire[4] sous l'influence de

4. Ce territoire, nommé Adamawa, dont Yola fut la capitale, comprenait, au Nigeria, l'actuel Gongola State, et, au Cameroun, les provinces de l'Adamaoua et du Nord et une partie de la province de l'Extrême-Nord.

l'islam, elle s'est trouvée intégrée dans un État, le Cameroun, dirigé alors par des colonisateurs venus d'ailleurs. Le Cameroun devenu indépendant, Ngaoundéré passait sous la direction d'une administration nationale laïque animée par les autochtones dont le chef fut un musulman peul du Nord, El-Hadj Ahmadou Ahidjo. Depuis 1982 jusqu'à ce jour, cette administration comporte à sa tête un chrétien originaire du Sud, Paul Biya. Pendant toutes ces périodes de transfert de pouvoir, une nouvelle classe, constituée par de nouveaux hommes riches et des intellectuels de formation occidentale, s'organisait résolument. Rapidement, cette nouvelle classe acquiert, non seulement au niveau local mais aussi au niveau national, une influence sociale et politique (Holtedahl, 1993 ; Miaffo et Warnier, 1993 ; Rowlands, 1993).

Ces nouveaux facteurs ont contribué considérablement à la réduction du pouvoir des Foulbé qui jadis étaient les seuls détenteurs de l'autorité politique et religieuse. Cependant, l'islam reste encore l'un des critères les plus déterminants dans la définition de l'identité des Foulbé. Les termes Poullo et musulman se confondent souvent dans l'esprit de plusieurs d'entre eux[5]. La fascination de La Mecque, le prestige lié au titre de *alaji* (el-Hadj)[6] sont encore vivaces. Beaucoup de Foulbé n'hésitent pas jusqu'à présent à dépenser leurs économies durement constituées pour faire le pèlerinage à la Ville sainte. Toute manifestation publique leur permettant de démontrer leur foi est scrupuleusement observée (prière à la mosquée, aumône, jeûne, fête de la tabaski, etc.). Dans leurs discours, leurs faits et gestes, leur habillement, leur attitude, etc., on retrouve toujours l'expression de l'islam, d'un islam qui se veut pur. « La foi religieuse, disait Lacroix (1966 : 402) à propos des Foulbé, est chez eux profonde et sincère ». En effet, malgré leur fierté[7], leur souci de manifester publiquement leur indépendance, leur état d'hommes libres, d'hommes au-dessus de toute faiblesse (Riesman, 1977 : 129), l'idée de Dieu est toujours présente dans leur esprit, et leur manière de vivre est marquée par la résignation due à la crainte de Dieu et à l'acceptation de sa volonté : l'expression « Allah hoddiri dum » (C'est Dieu qui l'a décidé ainsi) est très

5. Un de nos informateurs foulbé nous a dit que l'attitude des Foulbé envers l'islam est telle que leurs enfants ne s'imaginent pas que leurs ascendants étaient autrefois des adeptes de religions africaines (ou des athées). En effet, il n'est pas rare de trouver aujourd'hui un jeune Poullo qui ne se soumet pas aux principes fondamentaux de l'islam (faire les cinq prières quotidiennes, jeûner pendant le mois de ramadan, éviter de boire l'alcool, etc.) mais pour qui un Poullo est de fait un musulman.

6. Tous les mots arabes empruntés par les Foulbé sont transcrits ici tels que ceux-ci les prononcent. Leurs équivalents arabes seront mis entre parenthèse.

7. Nous utilisons le terme « fierté » pour l'image que les Foulbé se font d'eux-mêmes, image partagée par les autres groupes également. *Pulaku*, qui signifie littéralement « la manière d'être Poullo », est caractérisé par des règles de comportement qui se fondent sur la notion d'honneur. L'honneur chez les Foulbé suppose l'adoption d'un comportement qui met l'accent sur la fierté (cf. Riesman, 1977 ; Schultz, 1984 ; Bocquené, 1986 ; VerEecke, 1988, 1989).

courante dans leur langage. Ainsi le zèle des Foulbé vis-à-vis de l'islam au lieu de régresser semble plutôt s'être renforcé[8].

L'hypothèse que nous avons émise pour expliquer ce zèle tient, entre autres, au souci de maintenir un pouvoir qu'ils sentent menacé. L'islam tel qu'il est vécu par les Foulbé de Ngaoundéré est restitué à travers la vie et la carrière de l'une de leurs plus influentes figures religieuses : Alaji Ibrahim Goni Bakari, *alkaali* (juge) de Ngaoundéré. Nous espérons démontrer que le savoir islamique est une caractéristique déterminante de l'identité des Foulbé par rapport aux autres. Pour ce faire, nous aurons recours à nos données qui sont, nous le précisons, fragmentaires. Elles proviennent des interviews que nous avons faits avec lui dans différents contextes, de nos discussions avec ses femmes et des informateurs qui lui sont proches, et du matériel du film que nous avons réalisé à Ngaoundéré où il joue un rôle important[9]. Pendant plusieurs années nous avons également collecté des données qui nous ont permis de reconstruire méthodiquement l'histoire de sa vie et de sa carrière (Bertaux, 1981 ; Okely et Callaway, 1992 ; Holtedahl, 1993, 1994 ; Rudie, 1994).

Coexistence de plusieurs religions

A Ngaoundéré, comme dans tous les villes et villages du Cameroun, on retrouve plusieurs religions. L'islam, le christianisme et les religions africaines sont les plus présents. La religion du Christ y est représentée principalement par l'Église catholique et par ce qui est connu sur place sous le nom de « Mission norvégienne » et qui comprend la Mission norvégienne elle-même et l'Église évangélique luthérienne du Cameroun. Cette religion, pratiquée parmi les populations autochtones, surtout par les Gbaya, les Dii ou Dourou et une minorité des Mboum, est très active dans le

8. Ici, nous faisons allusion non pas à la croyance réelle des Foulbé, mais à leurs comportements publics, à leurs discours et à toute autre forme de communication. Nous parlerons de la croyance profonde des Foulbé en abordant les conversations que nous avons eues avec Alaji Ibrahim Goni.

9. En 1992, nous avons produit un film documentaire sous le titre de « The Sultan's burden » (version en français de 1998, « Le dernier des sultans »). Le film présente les difficultés rencontrées par le laamiido Issa Maigari pendant les premières élections « démocratiques » qu'a connu le Cameroun depuis son indépendance. Alaji Ibrahim Goni joue un rôle prépondérant dans ce film. Il y apparaît comme médiateur entre le laamiido et le limam (imam). Il explique également ce qui est particulier dans le droit musulman, donne des conseils au laamiido à propos des conflits locaux et lui explique la meilleure manière d'agir conformément aux principes islamiques pour contrecarrer la révolte d'un groupe ethnique contre la suprématie des Foulbé, et les actions des fondamentalistes musulmans.

domaine de la santé et de l'enseignement. L'un des plus grands hôpitaux de Ngaoundéré, connu sous le nom de l'hôpital Ameerika, est entre les mains de l'Église luthérienne. Le collège Mazenod, créé par la Mission catholique, compte parmi ses anciens élèves plusieurs membres des élites de Ngaoundéré et même de la région septentrionale du Cameroun. L'islam est représenté sur place plus particulièrement par l'ensemble des Foulbé, des Haoussa et des Kanouri, et par une grande majorité des Mboum. Il s'est implanté dans cette ville à partir de la guerre sainte effectuée par les Foulbé sous la direction du moodibbo Aadama [10] qui donna son nom à l'actuelle province de l'Adamaoua dont Ngaoundéré est le chef-lieu administratif. Pendant cette guerre sainte, les Foulbé ont toujours eu à leur côté les Haoussa avec qui ils sont venus depuis le Nigeria. Parce que le pouvoir politique (la chefferie) est entre les mains des Foulbé, Ngaoundéré est considérée comme une cité musulmane. L'habillement des musulmans s'est répandu parmi toutes les populations autochtones, ce qui donne à la ville de Ngaoundéré l'apparence d'une ville homogène, entièrement sous l'influence de l'islam.

Quant aux religions africaines, rien n'indique leur présence dans la ville de Ngaoundéré : pas de lieu de culte visible, pas de cérémonie particulière attirant l'attention, etc. L'islam et le christianisme ont réussi à les réduire à leur plus simple expression (pratique religieuse marginale), voire à une situation d'inexistence totale. Malgré cela, ces religions se manifestent discrètement chez presque tout le monde et même dans les pratiques de plusieurs individus de confession monothéiste, créant ainsi une sorte de syncrétisme religieux [11]. Les tenants des religions africaines, nombreux et très actifs, continuent leurs pratiques dans un coin reculé de leur concession, généralement dans leur chambre.

L'islam et ses institutions

La ville de Ngaoundéré est remplie de mosquées. A part la grande mosquée qui domine le centre de la ville, située près du palais du laamiido, tous les quartiers disposent d'une ou de plusieurs mosquées dont l'une ne se trouve parfois qu'à quelques mètres de l'autre [12]. La plupart

10. Le titre de moodibbo peut bien être traduit par professeur ou maître. Un moodibbo est presque toujours un enseignant.

11. Nous employons le terme « syncrétisme » dans le sens de synthèse de plusieurs traditions et croyances (cf. Stewart et Shaw, 1994).

12. Un gouverneur de l'Adamaoua nous a expliqué qu'une autorisation du laamiido est nécessaire pour construire une mosquée. Cette autorisation n'est donnée qu'à un certain

des maisons somptueuses, nouvellement construites par des hommes riches, disposent d'une mosquée dont l'architecture en fait de véritables monuments. Leur nombre élevé conduit ces hommes riches à multiplier les aumônes afin d'attirer les fidèles. Une mosquée bien remplie donne du prestige à celui qui l'a faite construire. Chacune des cinq prières quotidiennes se fait dans la tranche d'heures prescrite par le Coran. Celle du début de l'après-midi (*juura*) par exemple se fait entre 13 heures et 14 heures. Chaque mosquée fixe librement son heure de prière dans le respect de cette tranche d'heures. Ainsi, les moments de prière n'entraînent pas un arrêt total des activités des musulmans comme c'est le cas à La Mecque ou à Djedda par exemple.

Ngaoundéré compte également plusieurs écoles coraniques où sont pratiquées différentes méthodes d'enseignement (Kane, 1961 ; Al-Naquib Al Attas, 1979 ; Santerre, 1982; Unesco, 1984 ; Botte, 1990). Dans chaque quartier, plusieurs écoles sont improvisées dans le vestibule d'entrée principale de la maison de l'enseignant, ou même en bordure de route tout proche de la maison de l'enseignant. Il n'existe ni bancs ni tableau. Les élèves s'assoient à même le sol ayant entre leurs mains une tablette sur laquelle sont écrits des versets coraniques : c'est leur tablette de lecture ; les plus âgés forment deux groupes bien distincts fondés sur le sexe. Cela étonne tout visiteur non habitué aux sociétés où la ségrégation sexuelle est de principe. Son étonnement est encore plus grand si, avant de faire le tour des écoles coraniques, il est passé par l'école occidentale où ces mêmes élèves évoluent sans aucune distinction sexuelle. Cela symbolise la différence entre deux systèmes : l'éducation islamique et celle de l'Occident. Les élèves lisent tous en même temps et à haute voix. Ce qui donne l'impression d'un désordre total. Cependant, le *mallum* [13] (l'enseignant), assis tranquillement dans son coin, suit attentivement chacun des élèves et apporte à chaque fois le rectificatif nécessaire en cas d'erreur de lecture faite par l'un d'eux. Dans certaines écoles, les élèves forment plusieurs groupes plus ou moins distincts dont chacun est dirigé par un élève d'un niveau supérieur.

Le débutant commence d'abord par apprendre l'alphabet arabe, suivi par la reconnaissance et la lecture des lettres vocalisées, puis viendra l'apprentissage par cœur d'un certain nombre de dernières sourates du Coran, et enfin il terminera ses études par la lecture de tout le Coran sans comprendre son contenu. Pendant toute cette période, il apprendra comment

---

nombre de conditions dont la distance à respecter entre deux mosquées. Celle-ci doit s'étendre à la limite de la voix d'un *ladan* (muezzin) appelant à la prière.

13. Mallum signifie instituteur d'école primaire. Ce titre est également employé en signe de respect. Lorsqu'on se trouve devant une personne respectée et dont on connaît le nom, Abbo par exemple, on l'appellera Mal Abbo (*mal* étant le dimunitif) ; et si c'est une personne dont on ignore le nom, on l'appelera Mallum tout court.

faire correctement sa prière. La lecture du Coran achevée, il est appelé mallum et peut, s'il le désire, créer une école pour les débutants. La traduction et le commentaire du Coran se fera auprès d'un moodibbo. Chez ce dernier, ne se trouvent que des adultes assis sur des nattes ou des peaux de mouton, avec beaucoup de révérence. Ce sont des mallum ou des personnes ayant une connaissance religieuse assez poussée mais qui désirent l'augmenter. C'est là qu'on apprend à traduire et à commenter le Coran et le *Hadiise* (Hadith) [14], et à connaître la philosophie de l'islam. C'est également là que se font des adhésions aux sectes religieuses par le biais du moodibbo.

Une école coranique de niveau élémentaire dirigée par un Haoussa est surtout fréquentée par des jeunes Haoussa. Cette distinction, loin d'être le fait d'une discrimination tribale au niveau de l'islam, s'explique plutôt par le regroupement ethnique qui fait que les ressortissants d'un même groupe se retrouvent en majorité dans le même quartier. A un niveau plus élevé, traduction et commentaire, le choix se fait selon la compétence du moodibbo et en fonction du niveau de l'étudiant (certains moodibbe ne donnent des cours qu'aux étudiants ayant un niveau très élevé). Hormis cela, on ne relève aucune distinction au niveau de la pratique ou de l'accès aux diverses institutions islamiques. Tous les musulmans disposent des mêmes possibilités pour pratiquer, étudier et bien comprendre leur religion. Le savoir religieux est ouvert à tout le monde selon la capacité intellectuelle de chacun. Il n'existe aucune organisation qui coordonne les actions des écoles coraniques. Ce qui fait que tout musulman se sentant en mesure d'enseigner est libre de créer son école. Chaque école est indépendante et élabore son programme d'études et son emploi du temps selon les préoccupations du mallum ou du moodibbo dont elle dépend. Les leçons sont le plus souvent dispensées individuellement. Il n'existe pas en effet de classes différentes selon le niveau d'études. Ainsi, chaque élève évolue selon son niveau intellectuel et est assuré d'être individuellement suivi. Il est à signaler que la fonction de mallum est ouverte aux femmes, et que plusieurs d'entre elles exercent effectivement cette fonction.

La fonction de mallum et de moodibbo ne donne pas droit à un salaire régulier. « Personne ne rétribue le travail et l'effort fournis par celui qui enseigne la parole d'Allah. Allah seul peut les apprécier à leur juste valeur », dit un mallum haoussa. Cependant, il existe un système qui assure à l'enseignant quelque revenu. D'abord, les parents des élèves donnent des cadeaux aux mallum'en. Ensuite, arrivé à certaines sourates, l'élève donne des cadeaux au mallum et fait des *sadaka* (aumône).

14. Tradition transmise d'après le Prophète Mohammed. Interprétation des versets du Coran faite par le Prophète. Hadith signifie également tous les propos et entretiens tenus par le Prophète, et actes et comportements de celui-ci.

D'autre part, le mallum donne à l'élève dont il apprécie l'intelligence ou la sagesse, certains *aayaaji* (versets) utiles pour la prière, la guérison de certaines maladies, ou pour tout autre utilisation mystique en échange de quelques présents. Enfin, l'élève est tenu de travailler dans la maison du mallum ou dans son champ.

A côté de ces écoles de quartier existent une école franco-arabe, dépendant du ministère de l'Éducation nationale, et une école appelée *jangirde madarasa* [15] créée par un natif de la région formé en Arabie saoudite [16]. Ces deux dernières écoles présentent tous les aspects d'une école occidentale : salles de classe, bancs, tableau, emploi du temps fixe, pause entre les cours, congés et vacances, etc. Dans l'école franco-arabe, les cours sont faits en français et en arabe. Il s'agit de l'enseignement général dont le niveau est équivalent à celui de l'école primaire. La fin de cette école est sanctionnée par un diplôme (certificat d'études primaires élémentaires). Bien qu'aucun cours religieux n'y soit prévu par le programme officiel, les instituteurs en langue arabe enseignent cependant quelques notions élémentaires de l'islam. L'école *madarasa* a résolument opté pour l'enseignement religieux. On y apprend à lire, à écrire et à parler couramment l'arabe. Ce qui fait que, contrairement aux élèves de l'école traditionnelle, ceux de cette école comprennent le Coran lorsqu'ils le lisent. Cependant, la traduction du Livre saint et du Hadisse se fait en fulfuldé (langue des Foulbé). Les élèves de l'école madarasa ont au moins l'âge d'adultes et sont constitués uniquement par des hommes. Cette école apparaît comme une possibilité pour ceux qui viennent de s'islamiser d'acquérir rapidement une bonne connaissance religieuse sans aller se mêler aux enfants dans les écoles du quartier. Elle permet également aux musulmans d'un bon niveau en matière religieuse de parfaire leurs connaissances. Certains élèves de cette école (qui ne représentent pas la majorité) portent sur la tête un petit turban, ils se sont laissés pousser la barbe et le bas de leur pantalon s'arrête à quelques centimètres au-dessus de la cheville. Il s'agit des gens de la *sunna,* c'est-à-dire ceux qui essaient de vivre autant que possible selon les habitudes du Prophète Mohammed. En fait, l'école madarasa, animée par les musulmans ayant fait leurs études dans les pays arabes, a créé dans la ville de Ngaoundéré, comme dans d'autres villes de l'ancienne province du Nord-Cameroun, un cou-

15. *Madarasa,* du mot *madersa* qui signifie école. *Jangirde* signifie également école en fulfuldé. Dans la suite de ce texte nous utiliserons l'expression « école madarasa » pour nommer cette école afin de ne pas nous éloigner de son appellation locale.

16. Dans les années qui suivirent l'indépendance du Cameroun, les pays arabes, plus particulièrement l'Arabie saoudite, avaient accordé au Cameroun des bourses d'études destinées à permettre aux jeunes musulmans de se rendre dans ces pays pour achever leurs études islamiques. Le plus souvent, c'étaient les enfants qui n'étaient pas allés à l'école occidentale qui bénéficièrent de ces bourses. Leur éducation fut tournée vers l'islam et les pays arabes.

rant religieux : le wahabisme. Ce courant prône la purification de l'islam. Les musulmans de Ngaoundéré se réclament en majorité du courant de maaliki (maliki).

Aucun signe ne révèle l'existence d'une association islamique à Ngaoundéré. Pourtant, on y trouve deux mouvements islamiques qui se donnent pour objectif l'animation de la vie spirituelle des musulmans : l'Association culturelle islamique du Cameroun et l'Union islamique du Cameroun. Il existe également d'autres courants de l'islam à Ngaoundéré, tel que la *tijjaniya*[17], qui fonctionnent comme des associations très fermées et très solidaires.

Répartition des rôles : de l'égalité à l'inégalité

Cependant, malgré l'égalité des chances dans l'accès au savoir, les postes de responsabilité sont inégalement répartis. L'islam, au Cameroun, ne dispose pas d'une structure organisant et animant la vie de tous les musulmans pour que nous puissions parler de postes à répartir. L'adhésion aux associations dépend de chaque musulman. Tout musulman est également libre de se faire disciple de n'importe quel moodibbo. Cependant, le laamiido est considéré comme étant le chef suprême de l'islam dans son lamidat (chefferie). Il se fait seconder par deux moodibbe de son choix. Ceux-ci peuvent être des autochtones ou des étrangers. A l'un d'eux, il remet la charge de guide de prière à la mosquée centrale (*limam*), et à l'autre celle de juge (*alkaali*). A Ngaoundéré le limam et l'alkaali sont tous deux des Foulbé. Il en est de même des leaders des deux courants islamiques qui dominent dans la ville (le courant des moodibbe de l'ancienne école et celui des moodibbe de l'école madarasa ou des wahabistes). Les deux grandes associations islamiques du Cameroun sont représentées à Ngaoundéré par deux Foulbé. Enfin, en dépit de la liberté dont dispose tout musulman de créer une école, 57,2 % des postes religieux (Gondolo, 1978), dont la majorité concerne l'enseignement, sont détenus par les Foulbé. Ainsi, malgré l'égalité des chances dans le domaine de l'acquisition du savoir, les Foulbé occupent à Ngaoundéré les postes les plus influents de l'islam.

17. Sous le règne du feu président Ahmadou Ahidjo, la secte *tijjaaniya* était interdite à cause de sa pratique du *wirdi* (wird) et de son refus de reconnaître toute autre autorité que celle de Dieu.

Alkaali Alaji Ibrahim Goni Bakari

Nous venons de décrire dans quel contexte évolue Alaji Ibrahim Goni [18] Bakari. Né à Madumsi, un village à côté de Ngaoundéré, Alaji Ibrahim est un Poullo de la branche des Yillaga [19]. Ses parents sont originaires du lamidat de Ray Bouba. Sa mère fait partie de la sixième génération des descendants du laamiido Buuba Jurum [20]. Il est donc un lointain *wajiiri* [21] de Ray. Du côté de son père, Alaji Ibrahim est issu d'une famille musulmane profondément pieuse et lettrée. Son père et son grand-père furent tous deux des *goni*.

Alkaali Alaji Ibrahim est père de trente enfants qu'il a eus avec neuf femmes. Il vit actuellement avec quatre épouses. Il est très respecté dans sa famille. On ne parle de lui qu'à la troisième personne du pluriel (« eux » au lieu de « lui »). Très strict, l'alkaali maintient sa famille dans le respect total des principes islamiques : sortie des épouses et des filles très surveillée, mariage précoce des filles et sans tenir compte du consentement de celles-ci [22], école coranique pour tous les enfants, etc. Cependant, il ne réussit pas toujours à obtenir de sa famille un respect total de ces principes. Certaines de ses filles par exemple ont refusé de se marier avec un homme qu'elles n'ont pas choisi.

Dans sa maison, il dispose de quatre chambres à coucher où il passe ses nuits à tour de rôle avec chacune de ses épouses. Chaque chambre comporte une bibliothèque très riche. On y trouve des livres de toute sorte : théologie, histoire (des Foulbé, de la vie du Prophète Mohammed...), des récits philosophiques du monde arabe, etc. La plupart de ces livres, il les a ramenés de Yola (Nigeria). Le vestibule de sa maison lui sert à la fois de salon de réception des visiteurs et d'école.

Moodibbo, Alaji Ibrahim est de ce fait d'un niveau d'instruction bien supérieur à celui de ses parents. Ces derniers, de par leur formation, ne pouvaient pas correctement traduire en fulfuldé ou faire le commentaire

---

18. *Goni,* lettré capable de réciter parfaitement (et d'écrire) le Coran par cœur et sans faute mais qui peut ne pas être en mesure d'en comprendre le sens.

19. Les Yillaga sont des grands guerriers qui avaient fondé des lamidats de renom tels que ceux de Ray, de Bibémi et de Mindif au Cameroun, et au Tchad, celui de Bindir.

20. Voilà l'arbre généalogique d'Alaji Ibrahim du côté de sa mère tel qu'il nous l'a donné : Buuba Jurum - Asta Relli - Asta Bano - Asta Waabi - Asta Jam Diddi - Diija Bebbe - Asta Jumba Adda - Alaji Ibrahim. Il garde jalousement cette liste chez lui. On remarque qu'entre l'ancêtre, Buuba Jurum, et Alaji Ibrahim, il n'y a que des femmes.

21. *Wajiiri* est le titre qu'on donne à tout fils d'une princesse. Il existe cependant un poste de wajiiri dans la cour du laamiido. Celui qui l'occupe est considéré comme l'homme de confiance du roi. Le roi confie ce poste non pas uniquement au fils d'une princesse mais à qui il veut.

22. En fait le père doit demander l'avis de sa fille. Le silence de celle-ci équivaut à un consentement.

du Coran. Il est par contre convaincu qu'il doit ses connaissances à ses illustres ancêtres, car, « pour être moodibbo, dit-il, il faut avoir passé son enfance auprès des lettrés... ». Tout petit, il a en effet fait ses débuts auprès de son père. Après avoir achevé ses études primaires, c'est toujours auprès de son père qu'il a commencé la traduction des livres se rapportant à la doctrine islamique.

Plus tard, il s'est rendu à Yola où il a passé treize ans pour parfaire ses connaissances. Yola avait en ce temps-là la renommée d'être une ville d'érudits en matière islamique. De ce long séjour, Alaji Ibrahim garde un pénible souvenir de moments de privation. Mais « qui cherche (quelque chose), a-t-il l'habitude de dire, s'applique et persévère, (l')obtiendra ». Sa souffrance en effet n'aura pas été vaine. Non seulement il épousa une fille de Yola, Hapsatou, avec qui il fonda son premier ménage et de qui il eut deux enfants mais aussi il acquit une telle connaissance religieuse qu'il dut, selon lui, quitter furtivement cette ville pour ne pas y être nommé alkaali. Il désirait plutôt se consacrer à ses études et à l'enseignement. D'autre part, il avait horreur de la fonction d'alkaali qui, il en était convaincu, corrompt l'âme de l'individu.

De retour à Madumsi, Alaji Ibrahim se mit au service de son rêve : étudier et former de futurs moodibbe. Malheureusement pour lui, ce rêve ne dura pas longtemps. Il fut appelé par le laamiido Mohamadou Abbo qui lui proposa le poste de juge de Ngaoundéré. Il dut se résigner à l'accepter à cause de l'insistance de ses proches et du laamiido qui, de toutes les façons, était décidé à ne pas revenir sur sa décision. Tout en s'occupant de sa nouvelle fonction, il continua cependant d'étudier et d'enseigner. Cela fait à présent trente-quatre ans qu'il occupe le poste de juge.

Alaji Ibrahim dans la vie de Ngaoundéré

Alaji Ibrahim est l'un des personnages les plus influents de la société traditionnelle de Ngaoundéré. Alkaali, il représente la justice traditionnelle. Tous les problèmes sociaux, les différents entre les personnes, les problèmes d'héritage et bien d'autres sont réglés par lui si les personnes concernées désirent le faire à l'amiable, selon la doctrine islamique et l'esprit traditionnel. Notable, il fait partie de la cour royale, plus particulièrement des conseillers du laamiido les plus consultés et écoutés. Il passe plus de temps avec le laamiido que tous les autres membres de la cour. Nous les avons souvent trouvés seuls, en train de discuter de problèmes importants de la ville. En plus de son rôle officiel, juge traditionnel, il agit officieusement (avec le limam) comme gardien de la ville. A cet effet, il passe la plupart de ses nuits à faire des séances de divination pour pré-

voir l'avenir de Ngaoundéré. Il rend compte par la suite au laamiido du résultat de ses recherches. Homme en vue et très respecté par la population, il sert d'exemple à certains musulmans, surtout ceux de formation traditionnelle, et ses décisions sont suivies. Ainsi, lorsqu'il décida dernièrement de participer au cours de lecture du Coran organisé à la mosquée par les musulmans formés dans les pays arabes, beaucoup de traditionalistes qui étaient hésitants finirent par accepter de se recycler à leur tour.

Valeur du savoir

Alkaali Ibrahim est un vrai passionné de lecture. Tant qu'il est chez lui, il ne fait que lire. Chaque fois que nous lui rendons visite, les nuits en général, nous le trouvons assis sur une natte en train de lire. La natte est près de la bibliothèque de telle sorte qu'un seul geste lui suffit pour atteindre n'importe quel livre. Il n'a pas besoin de se lever pour cela. En face de lui, est étalé son tapis de prière dirigé vers l'est. Là encore, il lui suffit d'un petit mouvement pour se retrouver debout sur le tapis, prêt pour la prière. Il fait ainsi ses prières en étant proche de ses livres.

Ses livres constituent, pour lui, la raison de sa fierté et de sa supériorité sur les autres car il est convaincu que le savoir, le vrai, l'irréfutable se trouve dans les livres. Il a eu à nous blâmer à maintes reprises du fait que nous soyons en contact avec un mallum haoussa auprès de qui, croyait-il, nous cherchions à nous instruire en islam. « Le savoir, dit-il, c'est dans les livres ; vous ne pouvez rien obtenir auprès de celui qui n'en a pas ». Lui, possède des livres, et c'est auprès de lui que nous pouvons valablement nous instruire. Il se réfère toujours à ses livres pour nous parler de l'islam. Nous avons eu beaucoup de peine à l'amener à s'en séparer afin qu'il nous livre son point de vue sur l'islam tel qu'il est pratiqué à Ngaoundéré. En fait, pour lui, il nous fallait le vrai savoir. Un jour, alors qu'il nous traduisait l'histoire de Kano, écrit en arabe par un érudit de cette ville, un moodibbo vint lui rendre visite. Il sortit le recevoir et à son retour, nous dit : « Celui qui est venu est un moodibbo connu et respecté par tout le monde. Mais même chez lui vous ne pouvez pas trouver ces livres ». Que ce moodibbo soit reconnu par tout le monde comme un grand érudit, Alaji Ibrahim ne le nie pas. Seulement, lui, Alkaali Ibrahim, détient par ses livres un savoir auquel l'autre n'a pas accès. C'est cela qui marque sa supériorité.

Cependant, ce plus de savoir que possède Alkaali Ibrahim n'est pas reconnu à sa juste valeur par la population car il n'a pas la possiblité de l'étaler publiquement en faisant le sermon par exemple. « Pour faire le sermon, avait-il répondu une fois à une question de Lisbet Holtedahl, il

faudrait avoir l'autorisation du laamiido ». Et pour le laamiido, Alaji Ibrahim est un juge ; il ne peut occuper en même temps le poste de prédicateur. Que le plus de savoir d'Alaji Ibrahim sur les autres moodibbe ne soit pas connu par la population ne le gêne en rien. Pour lui, il existe deux catégories d'individus à la recherche du savoir : ceux qui le cherchent pour le plaisir et ceux qui le cherchent pour acquérir une position sociale. Il se considère de la première catégorie ; c'est d'ailleurs pour cette raison qu'il avait fui Yola pour ne pas y être nommé juge. Pour Alaji Ibrahim, le savoir en tant que tel a une valeur, et c'est cette valeur qui l'intéresse.

Accès au savoir

Pour Alkaali Ibrahim, le savoir n'est pas donné à n'importe qui. Il ne suffit pas de vouloir devenir savant pour l'être. Cela dépend de plusieurs conditions. Nous avons déjà vu que, selon lui, pour être moodibbo, il faut avoir toujours été proche des moodibbe. Une fois, en parlant de ces conditions, il a fait référence à Sayiidina Aliiyum[23] qui en cite six dans une chanson qu'il chanta pour nous : avoir l'esprit ouvert, vouloir toujours plus (chercher à connaître toujours plus), être patient, avoir un peu de richesse, avoir un professeur bon pédagogue qui ne cache rien, et avoir longue vie. Une autre fois il nous a dit que tout dépend de la volonté de Dieu. S'Il a prévu de faire d'un homme un savant, Il lui accorde suffisamment de courage et de patience pour se mettre à la recherche du savoir.

Rencontre de deux savoirs différents

Notre rencontre avec Alkaali Ibrahim fut, dès le premier contact, perçu par lui sous le signe de la rencontre de deux savoirs différents et opposés : le savoir islamique imprégné de la culture arabe et foulbé dont il est le détenteur, et le savoir occidental dont il voit en nous les représentants ; le spiritualisme face au matérialisme. Face à nous, Alaji Ibrahim n'avait pas la même assurance que vis-à-vis de ses collègues moodibbe. Il ignorait tout du savoir qu'il nous croyait détenir, et il pensait que ses livres, qui marquaient sa supériorité sur les autres, ne pouvaient lui servir en rien.

23. *Sayiidina* (Sayd), c'est, selon les moodibbe, celui qui a vu le Prophète Mohammed, a cru en lui, et accepté le message de Dieu dont il est le porteur. Aliiyum, c'est Ali, le gendre du Prophète.

L'image qu'il avait du savoir occidental est celle créée pendant les périodes coloniales et postcoloniales. Cette image est liée à une idée angoissante chez l'alkaali : la non-reconnaissance de son savoir et la menace de sa position.

Nous fûmes donc placés, dès le début, dans une situation de confrontation entre les deux formes de savoir. Ce fut pour nous une longue période d'observations et de difficiles négociations avec lui. Alaji Ibrahim voulait tout d'abord s'assurer de notre bonne intention avant de s'ouvrir à nous. Puis, il accepta facilement l'un d'entre nous, Lisbet, et un de nos informateurs, le feu Ndoudi Oumarou. Il avait supposé que Lisbet désirait connaître l'islam et que Ndoudi, étant Mbororo, ne présentait aucun danger pour lui, car il supposait qu'il avait une connaissance superficielle de l'islam. Avec Mahmoudou, l'observation fut très longue. Pour Alaji Ibrahim, Mahmoudou, ayant une formation occidentale, faisait partie de cette génération qui remet en cause le savoir traditionnel. Ce n'est qu'au bout de plusieurs années qu'il fut réellement accepté et, par la suite, eut une relation amicale avec Alaji Ibrahim.

En fait, notre patience et notre désir de travailler avec Alkaali Ibrahim avaient fini par le confirmer dans l'image qu'il se faisait de lui comme homme de savoir. L'intérêt que nous lui portions était interprété comme une sorte de reconnaissance de sa valeur. Ce qui l'amena à adopter une attitude complètement différente à notre égard : il nous communiqua ses heures libres, nous autorisa à venir le voir quand nous le désirions, nous retenait plus longtemps qu'il ne fallait, se fâchait souvent si nous restions longtemps sans passer le voir ou si, retenus pour une raison quelconque, nous manquions à une rencontre décidée d'avance. Il eut pratiquement une attitude professorale et éprouva un réel désir de nous étaler ses connaissances : il décidait lui-même du sujet de nos discussions, insistait souvent à ce que nous prenions des notes sur ce qu'il considérait très important pour nous, et même parfois nous posait indirectement des questions sur les discussions passées. Deux fois, il partait chercher chez un de ses amis, vendeur de livres, un ouvrage qu'il supposait nécessaire à nous faire découvrir. Il nous fallait user de beaucoup d'astuces pour entamer le sujet qui nous intéressait.

Son attitude, ses discours, sa manière de nous dicter ce qu'il fallait retenir, tout cela indiquait clairement qu'Alkaali Ibrahim avait acquis, de nos différentes rencontres, la certitude de sa supériorité ; et cette supériorité, il l'exprimait quelque fois à notre égard. Il avait eu en effet, à maintes reprises, à confronter indirectement son savoir au nôtre. Un jour, il nous raconta l'histoire de l'origine des Foulbé où il nous fournit beaucoup de détails sur l'Arabe Ukhba qui serait, selon la légende, l'ancêtre des Foulbé. Les livres d'histoire sur les Foulbé dont nous disposons jusqu'à présent, ne retiennent que le nom de Ukba sans aucune précision sur le nom de sa famille (Mohammadou, 1978). Alkaali Ibrahim, grâce à ses

livres, détient trois versions sur l'origine familiale de celui-ci [24]. Après en avoir donné le détail, il dit: « Il n'y a que ceux qui possèdent le savoir (*jawmu anndal*) qui connaissent cela ».

Toujours assuré de lui et de sa supériorité, il n'hésita pas un jour de confronter son savoir à celui de l'Occident. C'était le jour où il nous parla du niveau de la population locale, de ce qu'une femme doit connaître pour être considérée comme *moodibbo rewbe* (lettrée parmi les femmes) et de ce qu'il faudrait à un homme pour devenir moodibbo. Ce jour-là, il nous dit:

> Les gens de la *falsafa, jangrafiya* (géographie), précisa-t-il, affirment que la terre tourne autour du soleil. Mais les moodibbe sunna [25] disent que ce n'est pas cela. Le soleil comporte des portes ; le jour du Jugement dernier, le soleil ne se lèvera plus. A l'approche du Jugement dernier, une nuit sera aussi longue que trois nuits. C'est par ce signe que les savants reconnaîtront l'approche de la fin du monde.

Il s'agit sans aucun doute d'une manière de confirmer la supériorité du savoir islamique sur le savoir occidental dont nous sommes, selon lui, les détenteurs.

Cependant, nous avons eu le sentiment qu'il éprouvait souvent le besoin de justifier et de légitimer son savoir vis-à-vis de nous, et même de créer entre nous et lui une certaine complicité basée sur le rapport entre les gens du savoir. Avec Mahmoudou, il avait effacé la barrière habituelle entre aîné et cadet, qui devrait normalement exister entre eux puisqu'ils sont de la même société, pour maintenir un rapport amical. En racontant une histoire, il lui tendait sa main, à chaque pause, sous forme de salut comme le font deux amis égaux en train de se raconter des anecdotes en pleine intimité. S'il nous arrivait de manger chez lui, dans sa chambre, il tenait absolument à nous servir lui-même, sa femme se contentant tout juste d'apporter le repas. Le savoir détruit la barrière entre les hommes pour les unir et les distinguer de ceux qui n'en possèdent pas.

Ainsi, Alkaali Alaji Ibrahim n'a rien à envier aux savants occidentaux : il se considère, à propos de certains problèmes, être dans la vérité plus

---

24. La première, celle de *Ceehu* (Cheik), considéré en Afrique comme un élu de Dieu, Usman bii Fooduye, retient comme ascendant des Peul, Ukhaba Nafii'i. Dans la seconde, Mohaman Bello, fils de Ceehu Usman bii Fooduye, donne trois ukhba : Ukhba Yassir, Ukhba Amiiru et Ukhba Nefii'i. Le Sahaabo (Sahib), celui qui s'est converti après avoir rencontré le Prophète, qui aurait converti les Noirs d'Afrique, aurait laissé l'un des trois ukhba pour éduquer la population locale. La troisième version en cite 17, avec beaucoup de détails sur leurs ascendants et leurs lieux de naissance. Toutes ces précisions, il nous les donna en consultant ses livres.

25. Il s'agit des moodibbe qui s'efforcent de vivre le plus possible selon le vécu du Prophète Mohammed.

qu'eux ou détenir un savoir qu'ils ignorent (la longue liste de Ukhba dont l'un serait l'ascendant des Foulbé, par exemple). Cependant, ils sont tous (lui et les savants occidentaux) du même niveau en tant que connaisseurs et supérieurs aux autres, ceux qui ne connaissent pas.

Islam et Arabes

L'islam, pour Alkaali Ibrahim, c'est la vérité absolue. De ce fait, tout ce qui est proche de l'islam est juste et doit servir d'exemple. Pour lui Dieu a accordé beaucoup de faveurs aux Arabes de l'Arabie saoudite. L'islam est apparu chez eux. L'homme le plus aimé de Dieu, pour qui Il a créé le monde, en l'occurrence le Prophète Mohammed, est l'un de leurs fils. Le Coran est écrit en leur langue. C'est avec leur langue que tout musulman s'adresse à Dieu par la prière. A la fin du monde, l'arabe est la seule langue parlée au Paradis. Et enfin, pour ne pas être long, les grands défenseurs et propagateurs de l'islam furent, à ses débuts, les Arabes de l'Arabie saoudite. Tout cela, pour Alkaali Ibrahim, fait de ces Arabes un exemple à suivre (même si, dans certains cas, il est difficile de les imiter). Leurs habitudes, leur manière de vivre, de concevoir le monde, de pratiquer la religion musulmane sont pour lui en parfaite concordance avec les principes islamiques.

Une fois, il nous a dit avec amertume que la population de Ngaoundéré ne sait pas respecter ses savants comme le font les Arabes. Chez ces derniers, le rapport entre les hommes sont différents. « Face à son égal, dit-il, l'Arabe donne un baiser aux mains. Lorsqu'il est face à un savant, c'est aux mains ou aux pieds qu'il lui donne un baiser. Et enfin, avec sa femme, le baiser se fait à la bouche ». Pour ce dernier point, il nous a fait une description passionnante de la manière dont se fait ce baiser. Il voulait sans doute nous faire comprendre que le baiser entre homme et femme, attitude adoptée (par les jeunes de la nouvelle génération) à partir du contact avec l'Occident, n'est qu'un phénomène qu'il connaît depuis longtemps grâce à ses livres.

> Si les savants d'ici qui le [baiser entre homme et femme] connaissent bien ne le pratiquent pas comme les Arabes, c'est simplement parce que ces derniers sont comme toi, Lisbet : ils se lavent sept fois par jour et ont une bonne odeur de bouche. Il n'y a rien de répugnant en eux. Cette attitude est celle de ceux qui ont bien étudié et tous ceux qui ont une éducation arabe. Les Foulbé et les Haoussa ne connaissent rien de tout cela.

Le savoir-vivre, selon lui, se puise dans le savoir, plus particulièrement le savoir des livres. Ainsi, la détention du savoir place l'homme parmi ceux qui sont les mieux éduqués.

Au cours d'un pèlerinage à La Mecque, il a vu des filles aller à l'école et des femmes travailler dans les services publics. Une fois de retour à Ngaoundéré, il a surpris tout le monde en autorisant sa fille à s'inscrire à l'école occidentale alors qu'avant ce voyage, il s'y était catégoriquement opposé[26]. En ce temps-là, dans la société des Foulbé et selon l'interprétation du Livre saint qui y était en vigueur, l'éducation de la jeune fille était surtout axée sur la vie du ménage. Il fut ainsi l'un des premiers à envoyer sa fille à l'école. Ce qui bouleversa les mœurs et affligea les plus traditionalistes car Alkaali Ibrahim était, comme nous l'avons dit, et reste encore parmi les personnages les plus influents de l'islam à Ngaoundéré.

Alaji Ibrahim est ainsi très ouvert à la civilisation arabe car elle représente pour lui l'idéal à suivre. Il la découvre dans ses livres portant sur les récits philosophiques. Grâce à cela, il s'initie au mode de vie arabe bien que n'ayant pas le plus souvent la possibilité de le pratiquer. Cela lui permet cependant de se sentir proche d'eux et, de ce fait, supérieur à tous ceux qui l'ignorent.

Pratiques de l'islam à Ngaoundéré

L'islam pratiqué à Ngaoundéré se présente selon la vision de Alaji Ibrahim sous plusieurs faces selon les individus et les groupes ethniques. Pour ce qui concerne les individus, il a une expression qui fait ressortir la façon dont il juge leur pratique : « Tout croyant n'est pas forcément un savant (en matière religieuse). Tout savant n'est pas forcément un croyant. Et tout savant et croyant n'a pas forcément la sagesse ».

L'alkaali distingue en effet trois catégories de croyants. La première est constituée par ceux qui ont la foi religieuse mais aucun savoir sur cette religion. Dans cette catégorie, il range ceux qu'il appelle les musulmans par la *cahada* (*Shahada*)[27]. Ce groupe comporte la majorité de la population locale. Il est animé par les marabouts qui sont pour lui plus fétichistes que bons croyants[28]. L'alkaali refuse de nous parler de la pratique des

26. Nous tenons cette histoire de la fille en question.

27. *Shahada* est une formule de profession de foi qui consiste à dire *Laa illaah illa-l-Allah Mohammadu Rasulu-l-Allah sal Allaahu aleyhi wa sallama.* (Il n'y a Dieu que Dieu, Mohammed est le messager de Dieu, paix soit sur lui). Il veut dire que ceux-là ne sont musulmans que par le fait de la profession de foi.

28. L'alkaali distingue deux catégories de marabouts. La première est constituée par ceux qui croient réellement en Dieu et qui respectent et transmettent la parole divine telle

gens de ce groupe. Si nous lui posons avec insistance des questions, il répond en nous citant les conditions nécessaires pour être considéré comme ayant la foi, ou bien il nous donne ce constat : « Ici, dès que quelqu'un arrive à déchiffrer l'alphabet sur la tablette de lecture, il prétend avoir fini la lecture du Coran ».

La seconde catégorie de croyants comprend ceux qui ont un bon savoir en islam mais qui au fond ne sont pas de bons croyants. C'est la catégorie des *faasiki'en* (hypocrites). Ici, il ne fait directement allusion à aucun groupe de population en particulier. Mais si nous considérons le débat qui existe entre les deux courants de l'islam, nous devinons aisément qu'il pense aux moodibbe formés dans les pays arabes. Alaji Ibrahim est conscient de son rôle comme alkaali de Ngaoundéré et refuse de ce fait de prendre ouvertement position dans ce débat. L'une de ses femmes nous a dit une fois qu'il fait partie d'une secte islamique mais refuse d'en parler ou qu'on en parle ; il est en bons termes avec tous les membres des sectes et discute avec eux sans aucune distinction. Un autre jeune du courant *wahabinkoobe* nous a dit de son côté

> L'alkaali n'a pas clairement indiqué sa position. Mais nous savons qu'il est évidemment du côté des moodibbe de l'ancienne école. Et comme il est très écouté par le laamiido, nous savons qu'il intervient discrètement auprès de lui pour appuyer ces derniers.

Alaji Ibrahim range également dans la catégorie des hypocrites ceux qui cherchent le savoir pour acquérir une position sociale. Là, il s'agit de certains savants qui sont aussi bien de l'école traditionnelle que de l'école moderne. Enfin, la troisième catégorie, celle des croyants-savants qui n'ont pas la sagesse concerne surtout ceux qui n'ont pas les livres pour s'instruire sur la philosophie du monde arabe.

Il existe par ailleurs une quatrième catégorie, qui n'est pas explicitement exprimée par Alaji Ibrahim mais qui se déduit des trois autres : celles des croyants-savants-sages. Celle-là se trouve sûrement pour lui surtout chez les Arabes. Ce sont ceux qui croient en Dieu tel que lui-même l'a demandé, qui connaissent bien l'islam et le pratiquent tel qu'il est défini, et vivent dans le monde de l'esprit. On les trouve aussi à Ngaoundéré parmi les hommes du livre, ceux qui cherchent le savoir pour le savoir. Ces derniers sont perçus par lui comme étant proches des premiers.

Pour ce qui est de la distinction des croyants selon leur appartenance ethnique, l'alkaali sépare d'abord ceux qui se sont islamisés depuis des

---

qu'elle a été reçue. La seconde, qui compte beaucoup d'individus, ne voit en l'islam qu'une possibilité de s'enrichir. C'est le groupe des charlatans qui sont adeptes des pratiques mystiques. Ceux-là sont les plus respectés, selon lui, et les plus craints ; ce sont eux qui obtiennent généralement le plus de faveur de la part de la population.

années et ceux qui l'ont fait tout récemment[29]. Les premiers connaissent bien l'islam alors que les seconds n'en ont qu'une connaissance superficielle. Parmi ceux qui se sont islamisés depuis longtemps, il cite les Foulbé, les Haoussa et les Kanouri. Les Haoussa, selon lui, pratiquent surtout l'islam mystique. Leur connaissance de la religion est superficielle[30] et c'est parmi eux qu'on retrouve beaucoup de mallum'en qui pratiquent le mysticisme. Mais Alaji Ibrahim précise que les grands moodibbe haoussa sont au Nigeria. Quant aux Kanouri, c'est parmi eux qu'on trouve le plus grand nombre de goni. Cependant, « sur dix goni, on n'en trouve qu'un seul qui connaît réellement l'islam », fait-il remarquer. Les Mboum, selon l'alkaali, sont orgueilleux. Ils refusent de se soumettre aux conditions difficiles de l'apprentissage du Coran. C'est pour cela qu'ils ont un bas niveau de savoir islamique. Enfin, les Foulbé, selon l'alkaali, sont les hommes du savoir. Déjà, en racontant l'histoire de l'arrivée des Foulbé au Nigeria, il avait précisé que ceux-ci avaient un plus de savoir. A Kano par exemple, les Foulbé étaient arrivés sous le règne du roi Yaakuuma (un Haoussa). Les connaissances des musulmans de cette ville se limitaient au Coran, au Hadiise, au *fur'a*[31] et au *fiqhu* (*fiqh*)[32]. Les Foulbé avaient en plus de ce savoir, le *tawhiidui* (*tawhiid*)[33] et le *lunnga*[34]. L'alkaali reconnaît cependant que, parmi les Foulbé, il y a encore ceux qui pratiquent le fétichisme. Mais « il y a les Foulbé métissés et les Foulbé non métissés. Entre les gens de ces deux groupes, il y a une différence de

29. Ici, l'alkaali fait une distinction globale sans tenir compte des différences individuelles.

30. A propos de l'islam et des Haoussa, un de nos informateurs nous a dit que ceux-ci sont de bons pratiquants. « Pour eux, l'heure de la prière, c'est l'heure, dit-il. Cependant, leur pratique se limite tout juste au strict nécessaire », ajouta-t-il. Selon l'opinion générale, dans certaines mosquées dont le limam est haoussa, la prière se fait d'une manière rapide. Ce limam n'utilise que les sourates les plus courtes. Ces mosquées sont appelées à Ngaoundéré « Juulurde Innaa aadhaynaa » (il s'agit du début de la sourate Al Kawsar, l'une des sourates les plus courtes du Coran, trois versets) pour signifier que le limam ne lit que les sourates les plus courtes ; « Juulurde Apollo » (fusée américaine) ; « Juulurde Six-Five » (allusion au jeu de lido : jouer le six et le cinq permet de finir vite le jeu), etc.. Cet informateur précise cependant que les jeunes Haoussa sont à présent très nombreux à l'école madarasa et que leurs prières ne sont plus comme auparavant.

31. *Fur'a* est l'étude des pratiques religieuses telles que la manière de faire ses ablutions, de se purifier, de bien faire ses prières, etc. Cette étude est le plus souvent dispensée par un mallum et suit immédiatement la fin de la lecture du Coran.

32. *Fiqh* : juriprudence.

33. *Tawhiidu* est la connaissance de l'unicité de Dieu, de son pouvoir et du fait que tout se fait selon sa volonté.

34. *Lunnga* est une forme de connaissance accessible uniquement aux initiés, aux personnes ayant un degré de savoir très profond ; enseignement approfondi de la doctrine de l'islam. Nous tenons les explication de *fur'a, fiqhu, tawhiidu* et *lunnga* de Mal Dayyu Abdoulaye.

comportement ». Ce qui sous-entend que les Foulbé non mélangés n'ont pas de pratiques fétichistes.

Un de nos informateurs nous a dit cependant que les Foulbé pratiquent eux aussi le mysticisme, « pour la plupart, c'est pour se défendre, pour prévenir, ils font la barrière pour se protéger. Maintenant si quelqu'un te désigne du doigt, il verra ». Il s'agit de ce qu'on appelle *ronga*[35]. Il nous a également parlé de l'existence d'un livre, *Buubel,* écrit en fulfuldé, qui contient des prières dont l'utilisation est dangereuse. Ce livre s'appelle *Deftere do'aaje fulfulde* (le livre de prières en fulfuldé). Nous avons, pour notre part, trouvé un jour Alaji Ibrahim en train de lire un livre, écrit en fulfuldé, dont le thème est la protection de soi contre tout adversaire. Il s'agit de chansons. Il nous l'a lu et dit que ce livre est rare, qu'il l'a eu quand il était à Yola. « Ce livre, a-t-il dit, on peut me donner un million [de francs CFA] pour l'avoir, je n'accepterai pas. Je ne le donnerai qu'à celui que j'aime ».

Conflits entre les musulmans

Nous avons dit qu'il nous avait fallu beaucoup de patience pour amener Alaji Ibrahim Goni Bakari à parler de l'islam tel qu'il est pratiqué dans la ville de Ngaoundéré. Son refus était encore plus net lorsqu'il s'agissait de parler de l'islam actuel, animé par la présence des jeunes wahabinkoobe ou perturbé par l'intervention continuelle de l'administration camerounaise. Aussi sommes-nous obligés d'avoir recours, outre les données recueillies auprès de lui, à celles d'autres informateurs.

L'islam dans la ville de Ngaoundéré subit actuellement une transformation importante. Le nombre des disciples des moodibbe de formation traditionnelle connaît une régression significative, et parallèlement le courant wahabiste enregistre un progrès notoire. Généralement, il s'agit surtout de jeunes, venus des villages voisins, de gens récemment islamisés (pas forcément originaires de l'Adamaoua), de petits détaillants dans le commerce ou de commerçants aisés il y a de cela quelque temps et qui sont maintenant en faillite, etc., bref de ceux qui cherchent à se positionner par rapport à la hiérarchie locale.

Un conflit existe entre les deux courants. Pour la population locale, ce conflit n'est rien d'autre qu'une simple opposition entre deux méthodes d'enseignement : l'enseignement moderne et traditionnel. En effet, ce qui

35. *Ronga* consiste à utiliser certains versets du Coran ou certaines plantes appelées *ceemmbal* ou *gaadal* pour se protéger contre toute action agressive qu'elle soit intentionnelle ou non ; l'agresseur perdrait son esprit ou serait paralysé.

apparaît visiblement dans ce conflit et qui, de ce fait, est accessible à la population, c'est surtout la méthode d'enseignement. Les wahabinkoobe, comme nous l'avons déjà dit plus haut, utilisent les salles de classe, les bancs, les cahiers, la craie, le tableau, etc., dans leur enseignement. Toutes ces techniques sont tellement proches de l'école occidentale que, pour la population, il s'agit d'une méthode moderne. Ensuite, une différence facile à saisir se situe au niveau de l'enseignement : le jeune débutant *wahabinkeejo* (singulier de wahabinkoobe) apprend en même temps le Coran et la langue arabe, ce qui fait qu'après quelques mois, il est en mesure de traduire en fulfuldé quelques dernières sourates du Livre saint, et aussi de faire le sermon sur les principes élémentaires des pratiques islamiques (*fur'a*). Autrefois, pour arriver à ce niveau, il fallait passer plusieurs années auprès d'un moodibbo. Enfin, des différences existent au niveau de la lecture. Les nouveaux maîtres wahabinkoobe s'efforcent d'articuler les mots comme le font les Arabes. Ce dernier point est tellement mis en exergue par les disciples du mouvement wahabiste qu'il semble, pour le public, être le nœud même du conflit. Un jeune wahabinkeejo nous a dit :

> [avec] la méthode actuelle, non seulement on vous apprend à lire, et à lire bien, mais on essaie de vous donner la signification de ce que vous lisez... Entre votre lecture et la lecture de celui qui avait commencé avant, même la prononciation diffère... Limam [de Ngaoundéré], en matière de débat religieux, est respecté par tout le monde, on le craint... partout on sait qu'il n'y en a pas un comme lui, c'est quelqu'un qui est vraiment bien, mais sa *prononciation*... C'est très important, le tout petit garçon ou bien le jeune qui commence la lecture maintenant s'aperçoit que celui qui depuis des années lisait le Coran, et qui est même limam, ne prononce pas bien les mots, vous voyez... Il se dit donc, « ces gens-là *ne connaissent rien* », voilà maintenant une critique dure qui vient frapper les autres.

Ainsi, la reconnaissance de la valeur de l'imam de Ngaoundéré en matière religieuse ne lui évite pas la condamnation parce qu'il prononce mal l'arabe. Certains enseignants de l'ancienne formation croient pouvoir résoudre le problème en adoptant les deux systèmes. Nous connaissons un enseignant dans ce cas : il a adopté le tableau et la craie, et il apprend à ses élèves à lire à la fois comme dans le temps passé et comme les Arabes, mais les travaux obligatoires au bénéfice du mallum, la sévérité (enchaîner les élèves, par exemple), etc. ne se relâchent pas.

Lorsqu'on prend contact avec les personnes concernées, on se rend compte que le conflit est beaucoup plus profond qu'il ne paraît. Les moodibbe de l'ancienne école considèrent que les wahabinkoobe ont apporté des pays arabes des pratiques nouvelles non musulmanes. Pour eux, « les gens partent là-bas, et apprennent divers enseignements susceptibles de dérouter la conscience des gens et de gâcher la religion islamique », nous

disait un jeune wahabinkeejo en parlant de l'accusation que les tenants de l'enseignement traditionnel portent contre eux. De ce fait, les moodibbe de l'ancienne formation voient les wahabinkoobe comme des déviationnistes et des suppôts de Satan. Les wahabinkoobe, quant à eux, en s'appuyant sur le Coran et le Hadiise, se donnent pour mission de réformer l'islam pratiqué à Ngaoundéré en y enlevant toute déviation. Les principales accusations qu'ils avancent contre leurs aînés, concernent, selon eux, leur manque de connaissance réelle de l'islam dû au fait de la langue, et l'incorporation dans la religion d'habitudes et de pratiques traditionnelles ou relevant du fétichisme. Lorsqu'ils font allusion à ces aînés, les plus modérés disent :

> Quand on dit moodibbo, c'est quand même quelqu'un qui connaît au moins les principes élémentaires, et quand il lit le Coran, il comprend à peu près, ne serait-ce que superficiellement, ce qui est dit, même s'il... n'arrive pas à l'interpréter.

Ou bien : « Ils connaissent les principes des pratiques de l'islam mais pas le fondement même, la théologie et la philosophie de cette religion ». Les plus durs sont nets : « ils ne connaissent pas l'islam. Ils sont là pour lire le Coran avec beaucoup de fautes ».

Ce qui est intéressant pour notre travail, c'est l'utilisation du savoir islamique dans ce conflit. Nous avons vu que, pour Alaji Ibrahim Goni Bakari, le savoir est ce par quoi l'individu se distingue des autres, et celui puisé dans les livres arabes le place au-dessus des moodibbe qui n'en ont pas la possibilité. Dans le conflit qui oppose les deux écoles, le savoir est justement utilisé pour se positionner par rapport à l'autre groupe et pour prouver qu'on est du côté de la vérité. Les wahabinkoobe en effet fondent leurs actions sur quatre principes : disposer du savoir islamique, utiliser ce savoir et l'utiliser bien, appeler les gens vers ce savoir et enfin être patient. Les intellectuels wahabinkoobe, ayant suivi une formation théologique dans les pays arabes, semblent avoir un savoir religieux beaucoup plus large, beaucoup plus profond, et disposent des livres auxquels ceux de l'école traditionnelle n'ont pas accès.

Dans leurs actes, les wahabinkoobe essaient de cultiver la différence. Une nouvelle appellation ironique est donnée aux moodibbe de formation traditionnelle : *moodibbe jawleeji* (les savants de vestibule) bien qu'eux-mêmes s'appellent *moodibbe sunna* (les savants respectueux des habitudes du Prophète Mohammed). Des slogans comme ceux-ci : « C'est un islam nouveau qu'on est en train d'implanter... C'est la révolution... », sont fréquents. Un de nos informateurs wahabinkeejo, en faisant allusion au mallum qui a adopté les deux méthodes d'enseignement, nous dit : « ... Il leur apprend les deux : la méthode traditionnelle et la méthode qu'on peut dire *révolutionnaire* maintenant ». L'accent est ainsi mis sur deux

savoirs et deux islam différents. Les premiers, ceux détenus par les tenants de l'ancienne école, se fondent, d'après les wahabinkoobe, sur d'autres principes que ceux du Coran et du Hadiise. Il va falloir les rejeter. Quant à la différence, on la remarque d'abord au niveau de la prière. Pendant les prières, lorsque la lecture des sourates doit être entendue, les wahabinkoobe les disent à haute voix en prenant soin de bien articuler les mots arabes. Ensuite dans leur manière de prier : des gestes très lents, un air bien concentré et les deux mains portées sur la poitrine. Quiconque ouvre son téléviseur et tombe sur une émission présentant la prière à La Mecque verra que c'est ainsi qu'on prie dans la Ville sainte. Enfin, dans la vie quotidienne, ils marquent la différence en agissant autant que possible en conformité avec la sunna. Les plus stricts se laissent pousser la barbe, portent un pantalon qui descend tout juste au niveau des chevilles, refusent de serrer la main aux femmes, etc. Les plus modérés se contentent de marquer la différence au niveau de la salutation par leur accent arabe. La plupart d'entre eux s'appellent mutuellement *ustaaj* (professeur), et ils tentent de le prouver dans leurs discussions, en faisant souvent appel mentalement aux versets du Coran ou aux textes du Hadiise qu'ils traduisent par la suite ; dans les questions écrites en arabe qu'ils déposent discrètement dans le vestibule des moodibbe traditionnels[36] ; et surtout dans les missions de prédications qu'ils organisent dans les mosquées de la ville et dans les villages même les plus reculés. Parfois, lorsqu'ils ont à prêcher dans une mosquée donnée, ils choisissent un jeune du quartier pour le faire. Un jeune qui a vécu cette expérience nous a dit, tout heureux :

> Après la prière de esaa'i, lorsque nous avons annoncé notre intention de faire le sermon, les gens furent surpris de me voir me lever pour le faire. Il y avait les vieux, les aînés et les amis. Après le sermon, ils durent sans doute se dire : « Ce petit-là, qui a commencé leur école, il n'y a pas si longtemps, connaît déjà bien le Coran ! »

C'était en 1988.

Alaji Ibrahim est d'ailleurs conscient de l'utilisation du savoir dans cette opposition. Un jour, lorsque nous lui avons parlé du point de vue d'un jeune wahabinkeejo sur le *do'a*[37], il justifia l'existence de cette céré-

36. En déposant leurs questions dans le vestibule des moodibbe, ils savent pertinemment qu'ils n'auront pas de réponses puisqu'elles sont anonymes. Le but est de prouver aux moodibbe qu'il existe bien des choses en matière islamique que ceux-ci ne connaissent pas. Il s'agit là d'une utilisation du savoir islamique dans le but d'intimider l'autre.

37. Cérémonie qu'on organise pour honorer un jeune qui a fini la lecture du Coran. Le jeune wahabiste en question se posait des questions sur le fondement de cette cérémonie et exprimait sa crainte de voir les gens la considérer comme étant recommandée par le Coran ou le Prophète Mohammed. Il exprimait également son inquiétude de voir les gens penser que ne pas faire le *do'a* rendait quelqu'un fou.

monie en remontant au calife Oumar[38]. Ce fut la première fois qu'il nous parla de la religion sans se référer aux livres. Ce fut d'ailleurs à partir de ce jour qu'il commença à nous parler de l'islam tel qu'il est vécu à Ngaoundéré. C'est comme s'il avait trouvé une occasion de prouver sa supériorité sur les autres et que cette occasion l'avait libéré et rendu plus sûr de lui pour pouvoir aborder aisément ce que nous attendions de lui depuis longtemps.

L'islam et l'État moderne

Bien que d'essence laïque, l'administration camerounaise contrôle l'islam d'une manière sans équivoque. Le laamiido, qui est traditionnellement le chef spirituel, est un fonctionnaire de l'État. Il est nommé sur consultation des notables par le gouvernement. Il peut également être destitué par ce gouvernement, c'est-à-dire perdre son titre de chef spirituel des musulmans. Dans les chefs-lieux de département, comme Ngaoundéré, il dépend directement du préfet. Du point de vue de l'exercice du pouvoir religieux, cela ne manque pas de créer un bicéphalisme. En effet, en tant que fonctionnaire, le laamiido dépend de ses chefs hiérarchiques mais comme chef spirituel des musulmans, ses chefs qui sont musulmans dépendent de lui. La barrière entre les deux pouvoirs n'est pas toujours évidente, et les hauts responsables administratifs ont toujours eu tendance à les confondre en leur faveur. Ainsi, généralement, le ministre musulman de la région septentrionale qui se trouve le plus haut placé protocolairement devient de fait le chef spirituel des musulmans. Il représente l'administration dans toutes les activités religieuses, et les musulmans dans toutes les activités officielles. Au niveau local, pendant la prière du vendredi ou des jours de fête (ramadan ou tabaski) par exemple, l'administrateur musulman le plus haut placé du lieu est attendu autant que le laamiido, et ce n'est qu'après son arrivée que la prière se fera.

Le pouvoir de décision concernant certaines questions qui touchent à la vie nationale est également retiré des prérogatives du laamiido. C'est le cas par exemple du ramadan. Traditionnellement le laamiido annonce, sur consultation des moodibbe qui sont convoqués pour l'occasion, le premier ou le dernier jour du jeûne. Cette annonce se fera à la vue de la lune par un homme responsable, de bonne foi et reconnu comme ayant un niveau très élevé dans le domaine du savoir islamique, ou bien par au

38. Le calife Oumar est la deuxième personne à avoir remplacé le Prophète à la tête des musulmans.

moins deux personnes adultes reconnues de bonne foi. Cette annonce ne concerne que son lamidat. Aussi, deux lamidats voisins peuvent commencer le jeûne à deux jours différents. A présent, le premier et le dernier jour du jeûne sont officiellement annoncé par la CRTV [39], et cela concerne tout le pays. Cette annonce est faite dès que la lune est aperçue quelque part dans le pays. Le laamiido, de son côté, est amené à confirmer l'annonce officielle, même si la lune n'est pas visible dans son lamidat. Ce qui suscite le doute [40] chez les musulmans qui ont fini par considérer les *laamiibe* (pluriel de laamiido) comme de simples exécutants des recommandations du gouvernement. Leur rôle de chef spirituel est de ce fait remis en cause. Beaucoup de personnes refusent par exemple de jeûner tant qu'elles n'ont pas vu la lune ou obtenu la confirmation de son apparition par un moodibbo en qui elles ont confiance. C'est ainsi qu'en 1993 à Ngaoundéré, le premier jour du ramadan a été adopté successivement le jeudi (date officielle), le vendredi et le samedi. Il en est de même du jour de la fête de fin du ramadan qui cependant ne doit être célébrée qu'une seule fois, lorsque le laamiido l'ordonne. Certains moodibbe, fidèles au laamiido mais qui n'avaient pas entamé le jeûne le jour officiel, célébrèrent la fête de ramadan tout en étant en état de jeûne. D'ailleurs, certains laamiibe qui se trouvaient dans le même cas furent soupçonnés de se rendre à la place de la prière pour la fête de ramadan sans rompre leur jeûne. Cette année-là, le laamiido de Ngaoundéré tenta de trouver un compromis entre les moodibbe mais la divergence était si profonde qu'il dut prendre ses responsabilités en décidant que désormais, quiconque agirait autrement que ce qui a été décidé quittera Ngaoundéré.

Ce désordre, selon Alaji Ibrahim, provient de l'ignorance : « Les chefs de la région (administratifs ou traditionnels) n'ont pas de connaissance (islamique). Ils ne s'intéressent qu'à leur pouvoir... On ne donne pas malheureusement de responsabilités à ceux qui ont le savoir islamique et occidental ». Lorsque nous lui avons demandé si les moodibbe pourraient se réunir souvent pour discuter des problèmes religieux qui se posent dans la ville et tenter de trouver des réponses, il nous a répondu que jamais il n'accepterait de participer à de telles rencontres ; car, selon lui, certaines personnes n'y participeraient que pour transmettre aux responsables administratifs ce que les autres diront, en transformant leurs idées.

Avec l'administration, Alaji Ibrahim vit actuellement une douloureuse expérience dans le domaine de la justice. Lui, juge traditionnel, se trouve face à face aux juges de formation occidentale à propos d'un problème

39. Cameroon Radio and Television (CRTV) dépend du gouvernement.

40. Selon les moodibbe, si en islam l'ignorance est à la rigueur acceptable, le doute n'est pas permis. Dès qu'il y a doute, c'est que la question est posée et dans ce cas on doit absolument se renseigner auprès des connaisseurs. Ainsi, commencer le jeûne dans le doute revient à rendre nul l'acte de jeûner.

d'héritage. Dans cette confrontation, il se sent impuissant. Il ne comprend rien à cette justice où il n'existe pas de dialogue direct entre le juge et le plaignant à cause de la langue. Il ne comprend rien à cette justice où l'on est obligé de faire appel à un autre (un avocat) pour défendre sa cause. Un jour, il nous montra une multitude de papiers en provenance du tribunal dont il n'avait aucune idée du contenu. Lui, dont la valeur de ses connaissances l'avait, selon lui, obligé à fuir Yola pour ne pas y être nommé juge ; lui qui avait été nommé, toujours selon ses dires, juge à Ngaoundéré malgré lui à cause de son savoir, le voilà maintenant condamné à faire appel à un autre pour se défendre. Désabusé, il nous dit avec tristesse : « Si je n'obtiens pas gain de cause dans cette affaire, je quitte le pays avec mes trente enfants ». Pour le moment, cette affaire lui coûte cher et il y perd progressivement tous ses bœufs.

Pour l'alkaali, tous ces changements ont conduit à une situation déplorable : la désorganisation de la société et, plus particulièrement de l'islam. Une fois, après l'avoir entendu dépeindre avec tristesse la situation actuelle de l'islam, nous lui avons demandé ce qu'il fallait faire pour remédier à cela. Il nous a répondu sans aucune illusion : « Pour redresser l'islam, il faudrait user de chaînes et de fouets. Cela n'est plus possible. A présent, ne peut vivre selon les principes de Dieu que celui qui a sa grâce ». Bref, que Dieu reprenne en charge sa religion, ses moodibbe ne peuvent plus rien.

Changement et continuité

L'alkaali, en nous racontant sa vie et en nous parlant de l'islam à Ngaoundéré, ne se limite pas à nous dire ce qui est. Il nous transmet également une image de la société de Ngaoundéré où les différents moyens symboliques d'expression de pouvoir (religion, économie, politique, etc.) sont hiérarchisés. Il accorde à la religion un rôle prépondérant dans cette hiérarchie. Cependant, la religion en tant que telle ne joue pas ce rôle prépondérant, c'est plutôt le savoir qui lui est lié qui est l'élément déterminant. Dans ses discours, sa manière d'agir, et dans son attitude aussi bien vis-à-vis de nous que des autres, le savoir apparaît toujours chez lui comme un moyen de se distinguer, de s'assurer le premier rôle dans la société. Pour résumer sa pensée sur le savoir comme moyen de distinguer les individus, nous pouvons dire que plus on a le savoir, plus on est proche de Dieu et plus on mérite le respect des autres[41]. En effet, de l'histoire de

41. Le respect doit être ici entendu dans le sens africain, c'est-à-dire qu'il n'est pas dissocié de l'influence. Lorsqu'un individu est respecté, sa parole ne doit pas être mise en

la vie d'Alkaali Ibrahim, il ressort que lorsque des individus croient tous en un même Dieu, il existe entre eux un même langage qui transcende les groupes ethniques. La religion les unit et les soumet aux mêmes principes. Ceux qui ont le savoir religieux sont écoutés par les autres, par ceux qui veulent s'instruire pour mieux pratiquer leur religion. Ils apparaissent, dans ces conditions, comme des guides. Notons d'autre part que, pour lui, et selon la conception de l'islam d'ailleurs, la religion doit également s'occuper des affaires pratiques de la vie sociale. Lorsqu'il se plaint du fait que les dirigeants de la région de Ngaoundéré n'ont pas de savoir nécessaire pour leurs responsabilités, il n'entend pas par là qu'ils sont des ignorants mais plutôt qu'ils n'ont pas le savoir religieux.

L'alkaali ne se contente pas de hiérarchiser les différents moyens d'accès au pouvoir en accordant à la religion le premier rôle, il essaie aussi d'attribuer aux individus et groupes d'individus une position en fonction du critère du savoir. Il le fait d'abord en rendant l'accès au savoir très difficile. Il faut au postulant un certain nombre de qualités (persévérance, richesse moyenne, ouverture d'esprit, etc.). Mieux, si l'alkaali ne dit pas clairement que le titre de moodibbo est héréditaire, il n'en reste pas moins qu'il affirme que celui-ci dépend du milieu dans lequel l'individu a évolué : on ne part pas de n'importe quel milieu pour devenir savant. Alaji Ibrahim va d'ailleurs plus loin dans son raisonnement : ce titre dépend de Dieu. Il faudrait avoir la grâce de Dieu pour devenir moodibbo. Ainsi, ne devient pas savant qui le veut.

Il crée ensuite une nette distinction entre les savants. Il y a pour lui ceux qui détiennent le vrai savoir et ceux qui restent dans le faux. Lorsqu'il parle du savoir, le vrai, l'irréfutable, il n'imagine rien d'autre que le savoir islamique qui représente pour lui la vérité absolue. Soulignons cependant que le savoir comme moyen d'acquisition de respect est vu par lui d'une manière globale, sans aucune distinction. Le savant, quelque soit le genre de savoir qu'il détient (savoir islamique ou occidental par exemple) mérite du respect et de la considération.

Entre les savants de l'islam nous avons déjà vu qu'il distingue clairement ceux qui cherchent le savoir en soi, et ceux qui le cherchent pour une position sociale, les premiers étant pour lui les plus respectables. Alkaali Ibrahim ne fait aucune distinction entre ce savoir islamique et la culture arabe. Tout ce qui est arabe est pour lui islam[42]. Ce qui lui permet

---

doute et doit être écoutée et suivie ; ce qui lui donne une certaine influence sur ceux qui le respectent.

42. Cette confusion entre islam et culture arabe est générale chez les traditionnalistes. Il est intéressant de noter qu'il fut un temps où tout ce qui était écrit en arabe était considéré comme étant extrait du Coran. C'est ainsi que les six tomes de poèmes sur l'amour écrits par Imrul Qaysi (pendant la période pré-islamique), sont considérés par les moodibbe de l'ancienne école comme étant les meilleurs livres pour une bonne maîtrise du lunnga (« Qui maîtrise Imrul Qaysi maîtrise le lunnga », disent-ils souvent). Cependant, les

d'ailleurs de souligner la supériorité de ceux qui ont le savoir livresque dans le domaine de l'islam et de la civilisation arabe. Ceux-là sont pour lui les vrais savants, les seuls qui détiennent la vérité. Possédant des livres, Alaji Ibrahim se positionne ainsi parmi ceux qui ont le vrai savoir. Il voit aussi les membres de son groupe ethnique parmi les meilleurs. Nous avons vu en effet que, pour lui, les Foulbé ont une profonde connaissance islamique et pratiquent le pur islam.

Si le savoir d'Alkaali Ibrahim est en partie puisé dans le savoir islamique qui est partagé par les musulmans du monde entier, il est cependant pensé, vécu et utilisé localement. Pendant la modernisation, cette tendance s'est transformée. Un nouveau savoir s'est implanté dans la ville de Ngaoundéré et a créé une autre perception de l'islam. Cette transformation est liée à la situation des jeunes musulmans qui ont continué leurs études dans les pays arabes.

Déjà, les élèves des écoles franco-arabes n'ont d'autre débouché à la fin de leurs études que de se retrouver dans la rue, avec un savoir non convertible : ils ne peuvent ni travailler dans l'administration ni trouver place parmi les moodibbe traditionnels dont le système d'enseignement est différent. Ceux qui s'en vont étudier dans les pays arabes, une fois de retour, ont peu de possibilités de travail : quelques postes de traducteurs dans les ambassades arabes pour ceux qui ont eu la chance d'aller en France pour perfectionner leur français, quelques postes dans les ambassades du Cameroun dans les pays arabes (le français est toujours de rigueur), des professeurs d'arabe dans les lycées (un par lycée, peut-être pas plus de dix lycées avec un enseignement de la langue arabe) et des instituteurs dans les rares écoles franco-arabes. Beaucoup d'entre eux se retrouvent dans la rue, avec un savoir rudement acquis (équivalant parfois à celui de leurs compatriotes ayant étudié en Europe) mais non négociable sur le marché du savoir camerounais structuré autour du savoir occidental. Lorsqu'ils se retournent vers la société traditionnelle musulmane, ils trouvent un système déjà établi et bien hiérarchisé. Bien instruits, leur place devrait être raisonnablement avec les moodibbe ; mais étant jeunes et ayant une formation différente, ils en sont exclus de fait.

Écartés du circuit de l'éducation formelle et n'ayant pas de statut précis dans la société traditionnelle musulmane, ces jeunes sont obligés de se faire une place à la fois auprès des moodibbe traditionnels et des détenteurs du nouveau savoir (savoir occidental). Dans ce combat pour leur reconnaissance par les autres, les jeunes wahabinkoobe fondent leur action sur deux idées principales. D'abord, ces jeunes vont reprendre les idées des moodibbe de l'ancienne école mais en les transformant. Nous

---

traditionnalistes soulignent que les Arabes furent les premiers à combattre le Prophète Mohammed et avec beaucoup d'acharnement ; si l'islam est apparu chez eux, c'est parce qu'ils étaient les plus attachés à l'idolâtrie.

avons vu que, pour l'alkaali, le savoir est l'élément fondamental et que ce savoir est symbolisé par les livres. Pour lui, plus grand est le nombre de livres dont on dispose, plus profond et vrai est le savoir qu'on détient. Les jeunes reprennent à leur compte ce rôle particulier du savoir. Cependant, chez eux, le savoir sera plutôt symbolisé par la bonne prononciation des mots arabes. Mieux on articule les mots arabes, plus vrai est le savoir qu'on détient. Le savoir est ainsi banalisé. Nous verrons plus loin que cette banalisation leur sera utile dans d'autres circonstances.

L'idée du savoir symbolisé par la bonne prononciation des mots arabes est si bien ancrée dans l'esprit de la population que Alkaali Ibrahim et Limam Hamaoudé, pour faire face à la menace qu'elle représente pour eux, ont dû tenter de se mettre à jour en s'inscrivant, comme nous l'avons dit plus haut, aux cours de lecture du Coran organisés par les jeunes. Un wahabinkeejo qui fait partie des leaders de ce mouvement, en parlant de l'expérience de ces deux personnalités les plus influentes des traditionalistes, nous a dit : « Ils ont suivi les cours valablement bien que maintenant avec l'âge, ils ne peuvent pas sortir ça (c'est-à-dire bien articuler les mots arabes). Mais ils ont essayé quand même ». Ainsi, ce savoir, bien que banalisé, est inaccessible aux vieux. Ces derniers sont donc éliminés de fait. Par contre, la malheureuse expérience de l'alkaali et du limam a été pour les wahabinkoobe une action bénéfique : elle les a confirmés vis-à-vis des membres de la société. Le même wahabinkeejo nous disait à ce propos : « ... à travers eux (l'alkaali et le limam) beaucoup de personnes sont venues. C'est important. Les gens se disent : même Limam Hamaoudé est venu encore apprendre à lire le Coran malgré son âge ! Cela veut dire que ce que ces jeunes font est fondé ». L'acte de l'alkaali et du liman apparaît comme ayant conféré une certaine légitimité symbolique aux jeunes. Le leader du mouvement wahabiste à Ngaoundéré étant un Poullo, nous pouvons penser que, symboliquement, il s'agit d'une sorte de passation de pouvoir entre les vieux et les jeunes Foulbé. La société ayant connu un changement où le savoir des vieux, conçu localement, a peu d'effets, il fallait une nouvelle forme de savoir islamique, celle qui pourrait prétendre à l'universalité, pour faire face à la menace que représente la nouvelle situation dominée par le savoir de l'école occidentale.

La seconde idée qui sous-tend l'action des jeunes est justement liée à la nouvelle situation. Nous voyons se développer progressivement une nouvelle stratégie qui tient compte de la globalité. A Ngaoundéré, l'idée de l'islam comme monopole des Foulbé [43] commence à être abandonnée. Une campagne est d'ailleurs organisée contre cette idée. On entend souvent les wahabinkoobe affirmer : « Il y a le Croyant d'Allah mais pas le Poullo d'Allah » pour répondre à ceux qui continuent à croire que l'islam

43. Cette idée est si bien ancrée dans l'esprit de la population que lorsqu'une personne s'islamise, elle est souvent considérée par les autres comme étant devenue un Poullo.

est l'affaire des Foulbé. Ainsi libéré, l'islam est mis à la disposition de tout le monde. D'ailleurs, la banalisation du savoir permet de le rendre accessible à un grand nombre d'individus. La barrière ethnique détruite, le savoir islamique symbolisé par la prononciation, les wahabinkoobe s'assurent ainsi la possibilité d'étendre leur influence sur plusieurs groupes de population en y recrutant des adhérents. A une plus grande échelle, le mouvement wahabiste essaie de sortir de l'isolement idéologique dans lequel se trouvaient les moodibbe de l'ancienne école. Au niveau national, les wahabinkoobe s'organisent au sein de différentes associations que les jeunes formés dans les pays arabes créent un peu partout dans le pays. Ce qui leur permet de coordonner leurs actions. L'idée de la purification de l'islam relève d'une pensée globale qu'on retrouve un peu partout dans les pays islamiques. Cette idée, reprise par les wahabinkoobe, leur permet de participer à leur manière à un grand débat qui anime actuellement le monde (le fondamentalisme islamique). Il est important de souligner que l'idée de la purification de l'islam est, à Ngaoundéré, refléchie et appliquée en tenant compte de la réalité locale. Ngaoundéré faisant partie d'un pays où l'État se définit d'abord comme étant laïc, les jeunes sont amenés à accepter quelques modifications dans la conception de la pureté de l'islam. Chez eux, celle-ci concerne uniquement les pratiques locales sans apporter d'autres pratiques non conformes à l'idée d'un état laïc, par exemple l'application stricte de la loi islamique telle qu'elle est prescrite par le Coran.

Conclusion

Dans les transformations de rapports entre les groupes sociaux, des acteurs font preuve d'un effort de créativité en élaborant des stratégies, conscientes ou inconscientes, grâce auxquelles ils se positionnent. Quel rôle l'islam a-t-il joué, en milieu urbain de Ngaoundéré, au cours des années 80-90, dans la dynamique des transformations de rapports entre les différents groupes sociaux ? Notre hypothèse est que l'islam a été utilisé comme moyen parmi tant d'autres dans le mécanisme de positionnement des Peuls par rapport aux autres groupes.

Le vécu concret de l'islam par les Peuls de Ngaoundéré a été abordé à travers la biographie d'un lettré important. Nous ne prétendons pas réduire toute la complexité du problème de repositionnement des groupes sociaux au cas d'une seule personne. Cependant, il est intéressant de comprendre comment une personne, dans ses expressions quotidiennes, sa façon de se comporter, les dialogues, exprime une manière de façonner les rapports avec les autres. Notre objectif a été de restituer le point de vue de cette

personne, sa manière de concevoir les rapports avec les autres, le rôle qu'il attribue au savoir islamique dans ces rapports, etc.

Pour Alaji Ibrahim, le savoir islamique est fortement lié au respect, au pouvoir et à la position. La question est de savoir avec quoi ce lien est articulé, au fait ethnique, à sa profession (juge) ou aux deux à la fois ? Toujours est-il que Alkaali Ibrahim a manipulé son savoir, et le gère selon des règles spécifiques pour catégoriser les hommes du savoir afin de s'assurer une position supérieure. Par exemple, le rapport entre le Dieu, le savoir, les peuples arabes, et les livres est transformé en une métonymie : pour lui, les Arabes sont proches de Dieu ; tout ce que font les Arabes est donc ce que Dieu veut, et ce que Dieu veut représente le savoir par excellence ; ce savoir ne peut être obtenu que dans les livres. Il s'est créé ainsi chez lui, cette relation qui consiste à considérer la détention des livres pour la détention du savoir, relation qu'il essaie de perpétuer à travers ses discours quotidiens, ses actes, son comportement vis-à-vis des autres et de nous. Sa position, son pouvoir dépend du fait que les autres reconnaissent qu'il possède quelque chose qu'ils n'ont pas et qu'ils désirent posséder.

Cependant, cette activité créative, c'est-à-dire la manière par laquelle il tente de reproduire son pouvoir, est fortement menacée par les événements extérieurs. Dans une société globale en transformation, le savoir détenu par un individu pour assurer sa position est continuellement menacé. Dans le cas d'Alaji Ibrahim Goni, la menace vient d'une part du développement de l'administration coloniale, postcoloniale, et de la modernisation et de la démocratisation du pays. De l'autre côté, elle vient de la population musulmane elle-même qui apparaît dans un rapport plus global, englobant l'ensemble du champ musulman international. Dans ce contexte nouveau, le savoir détenu par Alaji Ibrahim est marginalisé. Ce savoir a perdu son rôle prédominant dans la gestion de la vie publique ou dans les préoccupations quotidiennes des individus. Du côté des musulmans, un savoir nouveau est lancé sur le marché par des jeunes en relation directe avec ce champ global et qui ont apparemment une meilleure possibilité de vendre leur savoir qui est symbolisé essentiellement par la bonne articulation des mots arabes. L'alkaali est de ce fait constamment dans une situation où il est forcé d'être de plus en plus créatif.

Cependant, cette transformation de la société de Ngaoundéré, bien que marginalisant le savoir ancien, se caractérise par un changement et une continuité qui fait que le pouvoir, religieux du moins, reste encore entre les mains des Foulbé. Le combat religieux entre les anciens et les jeunes est, du côté de ces derniers, dirigé par les jeunes Foulbé qui ont été très tôt envoyés dans les pays arabes pour parfaire leurs connaissances. Le changement se situe dans ce que nous pouvons appeler la « défoulbéisation » de l'islam, c'est-à-dire la perte du monopole de l'islam par les Foulbé. Cette perte du monopole est exprimée, comme nous l'avons vu, par l'ex-

pression : « Il y a le croyant d'Allah mais il n'y a pas le Poullo d'Allah ». L'islam devient ainsi l'affaire de tous et non des Foulbé seulement. Néanmoins, le leadership des Foulbé est tout de même maintenu.

Références

AL-NAQUIB AL-ATTAS Syed M. (1979), *Aims and Objectives of Islamic Education,* Londres, Hodder and Stoughton.

AZARIA V. (1978), *Aristocrats Facing Change,* Chicago, IL, University of Chicago Press.

BELLO A. (1962), *My Life*, Cambridge, Cambridge University Press.

BERTAUX D. (1981), *Biography and Society. The Life History Approach in the Social Sciences,* Beverly Hills, CA, Sage.

BONFIGLIOLI A.M. (1988), *Dudal : Histoire de famille et histoire de troupeau chez un groupe de Wodaabe du Niger,* Préface de Jeremy Swift, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris.

BOCQUENÉ H. (1986), *Moi, un Mbororo,* Paris, Karthala.

BOTTE R. (1990), « Pouvoir du livre, pouvoirs des hommes : la religion comme critère de distinction », *Journal des Africanistes,* vol. 60, n° 2, pp. 37-53.

BRIESEN H. von (1994), « Un Royaume mboum et foulbé. Contribution à l'étude de l'histoire du lamidat de Ngaoundéré », in E. Mohammadou (trad. et éd.), *Peuples et États du Fombina et de l'Adamawa,* Garoua, Institut des sciences humaines, ONAREST, pp. 127-159.

BURNHAM P. (1972), « Racial Classification and Ideology in the Meiganga Region : North-Cameroon », in P. Baxter et B. Sansom (éds), *Race and Social Difference : Selected Readings,* Harmondsworth, Penguin, pp. 301-318.

BURNHAM P. (1987), « Changing Themes in the Analysis of African Marriage », in D. Parkin et D. Nyamwaya (éds), *Transformations of African Marriage,* Manchester, Manchester University/International African Institute.

COQUERY-VIDROVITCH C. (1994), *Les Africaines : Histoire des femmes d'Afrique noire du XIX^e^ au XX^e^ siècle,* Paris, Éditions Desjonquères.

DOGNIN R. (1981/1973), « L'installation des Djafoun dans l'Adamaoua camerounais. Le djaka chez les Peul de l'Adamaoua », in C. Tardits (éd.), *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun,* Paris, CNRS, pp. 139-158.

DUPIRE M. (1970), *Organisation sociale des Peul,* Paris, Plon.

FROELICH J.C. (1954), « Le commandement et l'organisation sociale chez les Foulbe de l'Adamaoua », *Études camerounaises,* n^os^ 45-46, pp. 5-91.

GELLNER E. (1981), *Muslim Society,* Cambridge, Cambridge University Press.

GERRARD S. (1993/1996), « Gender and Ethnicity - The Organisation of Fishery in Mbakaou, a Village in Adamaoua Province, Cameroon », *Ngaoundéré-Anthropos, Revue des sciences sociales,* n° 1, pp. 55-69.

GESCHIERE P. et KONINGS P. (éds) (1993), *Itinétaires d'accumulation au Cameroun/Pathways to Accumulation in Cameroon,* Paris, Karthala, Leyde, Afrika-Studiecentrum.

GONDOLO A. (1978), *Ngaoundéré : évolution d'une ville Peul,* Rouen, Université de Rouen (thèse de doctorat).

GOWERS W.F. (1921), *Gazetteer of Kano Province,* Londres, Waterlow.

HINO S. (1993), « Fulbe People in African Urban Society : A Comparative Study of Cameroon and the Sudan », in P.K. Eguchi et V. Azarya (éds), *Unity and Diversity of People. The Search for Fulbe Identity,* Osaka, Museum of Ethnology, Senry Ethnological Studies, n° 35.

HOGBEN S.J. (1930), *The Muhammadan Emirates of Nigeria,* Londres, Oxford University Press.

HOLTEDAHL L. (1993), « Education, Economics and "the Good Life' : Women in Ngaoundere », in P. Geschiere et P. Konings (éds), *Itinéraires d'accumulation au Cameroun/Pathways to Accumulation in Cameroon*, Paris, Karthala/ASC, pp. 273-300.

HOLTEDAHL L. (1993/1997), « Magic and Love on the Road to Higher Education », in E.E. Rosander (éd.), *Transformation des identités féminines. Formes d'organisation féminines en Afrique de l'Ouest,* Uppsala, Nordiska Afrikainstitutet, Seminar Proceedings, n° 31, pp. 197-213.

KANE Cheik H. (1961), *L'aventure ambiguë,* Paris, Julliard, 10/18.

LACROIX P.F. (1966), *L'Islam Peul de l'Adamawa,* in J.M. Lewis (éd.), *Islam in Tropical Africa,* Londres, Hutchinson, pp. 401-407.

MAHMOUDOU D. (1993a), *Représentation sociale et vécu psychologique du mariage chez les Peul du Nord Cameroun : Cas des Peul de Deembo,* Paris, École des hautes études en sciences sociales (Mémoire).

MAHMOUDOU D. (1993b), « Mariage et images du mariage chez les Peul », in J. Boutrais (éd.), *Peuples et cultures de l'Adamaoua,* Paris, ORSTOM/ Ngaoundéré-Anthropos, pp. 187-195.

MAHMOUDOU D. (1994/1997), « Évolution de l'espace habitable et transformation des identités féminines chez les Peul du Nord Cameroun », in E.E. Rosander (éd.), *Transformation des identités féminines : formes d'organisation féminine en Afrique de l'Ouest,* Uppsala, Nordiska Afrikainstitutet, Seminar Proceedings, n° 31, pp. 214-225.

MIAFFO D. et WARNIER J.-P. (1993), « Accumulation et ethos de la notabilité chez les Bamileke », in P. Geschiere et P. Konings (éds), *Itinéraires, op. cit.*

MOHAMMADOU E. (1978), *Les royaumes foulbé du plateau de l'Adamaoua au XIX^e siècle,* Tokyo, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa.

NJEUMA M.Z. (1978), *Fulani Hegemony in Yola (Old Adamawa) 1896-1902,* Yaoundé, Carer.

OKELEY J. et CALLAWAY H. (1992), *Anthropology and Autobiography*, New York, Association of Social Anthropologists.

RIESMAN P. (1979), *Freedom in Fulani Social Life. An Introspective Ethnography,* Chicago, University of Chicago Press.

ROSANDER E.E. (1991) (éd.), *Women in a Borderland : Managing Muslim Identity where Morocco meets Spain,* Stockholm, Almqvist & Wiksell, Stockholm Studies in Social Anthropology.

ROWLANDS M. (1993), « Accumulation and the Cultural Politics of Identity in Grassfields », P. Geschiere et P. Konings P. (éds) (1993), *Itinéraires... op. cit.*

RUDIE I. (1994), *Visible Women in East Coast Malay Society : On the Reproduction of Gender in Ceremonial, School and Market,* Oslo, Norwegian University Press, Oslo Studies in Social Anthropology.

SANTERRE R. *et al.* (1982), *La quête du savoir. Essais pour une anthropologie de l'éducation camerounaise,* Montréal, Presses de l'Université de Montréal.

SHIMADA Y. (1993), « Jihad as Dialectical Movement and Formation of Islamic Idendity among the Fulbe », in P.K. Eguchi et V. Azarya, *Unity and Diversity of a People. The Search for Fulbe Identity,* n° 35.

SCHULTZ A. (1980), « Perceptions of Ethnicity in Guider Town », *Studies in Third World Societies,* n° 11, pp. 127-149.

SMITH M.G. (1966), « The Jihad of Shehu dan Fodio : Some Problems », in J.M. Lewis (éd.), *Islam in Tropical Africa,* Londres, Hutchinson, pp. 213-225.

STENNING D.J (1966), « CattleValues and Islamic Values in the Population », in J.M. Lewis (éd.), *Islam in Tropical Africa,* Londres, Hutchinson, pp. 194-205.

STEWART C. et SHAW R. (éds) (1994), *Syncretism. Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis,* Londres, European Association of Social Anthropologists.

TRIMINGHAM J.S. (1962), *A History of Islam in West Africa,* Londres, Oxford University Press.

Unesco (1984), « Les formes traditionnelles d'éducation et la diversification du champ éducatif : Le cas des écoles coraniques », Paris, Institut international de planification de l'éducation, Rapport d'un séminaire, 10-12 décembre.

VEREECKE C. (1988), « Pulaaku : Adamawa Fulbe Identity and Its Transformations », Philadelphia, University of Pennsylvania, thèse.

VERECKE C.(1989), « Pasture to Purdah : The transformation of Women's Roles and Identity among the Adamawa Fulbe », *Ethnology,* vol. 28, n° 1, pp. 53-73.

WALDMAN R.M. (1966), « Fulani Jihan : A Reassessment », *Journal of History,* vol. 6, n° 3, pp. 333-355.

WEBER M. (1963), *The Sociology of Religion,* trad. E. Fischoff, Boston, MA, Beacon Press.

12

Enseignement et transformation sociale

L'action de la Mission protestante norvégienne dans l'Adamaoua de 1930 à 1995

Kåre LODE*

Dans quelle mesure les activités d'enseignement de la Mission protestante norvégienne (MPN) ont-elles contribué à la transformation sociale en Adamaoua, où elle était fortement implantée, mais aussi dans les sous-préfectures de Yoko et de Poli ? Pour tenter de répondre à cette question, il convient de prendre en compte un contexte plus général, tout en précisant les limites de notre étude afin de ne pas déborder le cadre d'une contribution.

La MPN, plus communément connue sous l'abréviation NMS (utilisée à la fois en norvégien, Det Norske Misjonsselskap, et en anglais, The Norwegian Missionary Society), mène des actions d'évangélisation et des actions sociales depuis 1842. Elle coopère à l'heure actuelle avec les églises de 15 pays différents. Son œuvre au Cameroun a commencé à Ngaoundéré en 1925. Une Église indépendante, l'Église évangélique luthérienne du Cameroun (EELC) s'est constituée en 1960, en liaison avec les activités de la MPN et de la Sudan Mission, mission luthérienne américaine. C'est en 1975, après une période où les missions et l'Église ont travaillé en étroite collaboration que les missions ont été intégrées à l'EELC. Les missions continuent à soutenir matériellement l'EELC

---

* L'auteur a séjourné de nombreuses années à Ngaoundéré comme missionnaire de la MPN. Il a été notamment responsable de la diffusion de la littérature en langues vernaculaires et de l'éducation pour les écoles privées protestantes du Nord-Cameroun.

Les documents non privés auxquels l'auteur se réfère se trouvent dans les archives de la NMS (Det Norske Misjonsselskap) à Stavanger (Norvège) et sont identifiés dans les notes par le sigle NMS entre parenthèses.

Abréviations utilisées : DBS : Lettres diverses du Soudan ; Ib : Courrier arrivé ; MS : Secrétariat pour la mission à l'extérieur ; PVCM : Procès verbal de la conférence missionnaire ; RA : Rapport annuel ; RDG : Réponse de la direction générale.

(financièrement et en personnel). Le terme EELC sera utilisé pour se référer à l'époque très récente, même si parfois – mais de plus en plus rarement – les activités mentionnées sont organisées par des Norvégiens ou d'autres ressortissants expatriés.

Je ne limiterai pas mon étude à l'enseignement scolaire moderne, qui met en œuvre le programme officiel, émanant des autorités compétentes du pays, j'y inclurai aussi les activités d'alphabétisation, de postalphabétisation et l'enseignement paroissial dispensé le plus souvent en langues vernaculaires. Mon propos n'est pas ici d'étudier le problème de fond qui est de savoir si le programme officiel est adapté ou inadapté aux besoins du pays. Cependant, de nombreux indices laissent à penser que la défiance des parents envers l'école moderne, privée ou publique, est fondée sur le fait qu'elle contribue à éloigner les enfants de leur famille, de leur culture et de leur religion. Il est donc difficile de l'ignorer d'autant que, fondée ou non, elle a largement conditionné les attitudes envers l'école, et reste – nous allons le voir – déterminante dans certains milieux [1].

Au Cameroun, l'école a souvent été accusée de former des fonctionnaires pour le colonisateur puis, plus tard, pour l'État camerounais, donc pour le « secteur moderne » qui dépend pourtant, pour sa survie, des ressources créées par l'ensemble de la population. Cette hypothèse quant au rôle de l'école contribuera à éclairer certains éléments de notre propos.

On pourrait aussi inclure dans l'enseignement la vulgarisation des connaissances. Mais il n'est pas possible dans les limites d'un chapitre de traiter des programmes d'éducation sanitaire, de la vulgarisation des techniques agricoles, etc., même s'il s'agit de programmes d'enseignement « à la base », qui ont largement contribué à une transformation sociale.

Mon but n'est pas ici de retracer l'évolution de l'ensemble de l'enseignement moderne dans la zone concernée. L'école officielle ou l'école catholique ne sont mentionnées que dans la mesure où elles ont eu une influence sur les écoles de la MPN. Quant aux écoles coraniques, surtout perçues par la MPN comme équivalentes aux classes de catéchisme des paroisses, elles ne sont pas étudiées ici.

Enfin, l'enseignement, au sens large, n'est pas, bien sûr, le seul aspect de l'action missionnaire qui a influencé la transformation sociale et économique. D'autres facteurs ont été décisifs : l'établissement progressif des structures d'une Église locale, son rôle, l'action médicale, l'action agricole, la lutte pour la justice sociale, la lutte contre l'esclavage, la lutte pour la promotion des femmes. Le rôle le plus important de la mission et de l'église a été l'émergence et la structuration d'une nouvelle communauté multi-ethnique partageant la même foi. S'il convient d'évoquer ces aspects, ils ne peuvent être tous étudiés ici.

1. Pendant mon long séjour à Ngaoundéré, j'ai entendu ce genre de propos à maintes reprises (voir aussi Abdoulaye, 1997 : 25-26 et 51-57, et Fadimata, 1997).

Bref aperçu historique de l'Adamaoua

Les Peuls nomades suivaient la savane en direction de l'est. On suppose que le clan des Wolarbe a pu arriver à Ngaoundéré vers 1515. Ce qui est certain, c'est que d'autres Peuls se sont installés près de Garoua vers le début du XVIII[e] siècle. Partout les Peuls étaient en minorité. Venus au Cameroun avec leurs troupeaux, ils vivaient en paix avec les agriculteurs et chasseurs autochtones, et étaient soumis aux chefs locaux ; s'ils se mariaient souvent avec des femmes de la région, ils donnaient rarement leurs filles en mariage à un non-Peul. Ils ont vite étendu leur influence et, devenus plus nombreux, se sont soulevés, ont détrôné les chefs locaux et fondé les premiers lamidats, dont Garoua et Rey Bouba (Hama, 1968 : 345-348).

En 1775, un Peul, Uthman dan Fodio, commença à rassembler les clans peuls dans ce qui est aujourd'hui le nord du Nigeria. En 1804, il lança le djihad, la guerre sainte, contre tous les non-croyants, y compris contre des Peuls, qu'il lui fallut convertir, les autres tribus étant réduites en esclavage. Les Peuls se conformèrent rapidement aux nouveaux préceptes religieux et, en 1808, Malam Adama, ayant reçu un drapeau d'Uthman, gagna le plateau de l'Adamaoua, dont il fit une large zone d'influence peule avec pour capitale, Yola (Trimingham, 1970 : 197-198 ; Webster, Boahen et Idowu, 1967 : 9).

Avant la conquête des Peuls, l'Adamaoua était dominé par les Mboum. Ceux-ci acceptèrent librement la suprématie des Peuls, qui, en contrepartie, leur ont accordé un statut privilégié alors que les autres ethnies, nombreuses en Adamaoua, ont été soumises ou sont devenues esclaves. Ces ethnies avaient toutes des religions traditionnelles.

Les colonisateurs ont entériné la domination des chefs peuls dans la région et l'évolution des autres ethnies s'est trouvée ralentie, même si l'esclavage a diminué. Les autres ethnies sont, dans une plus ou moins large mesure, restées en position de dominées jusqu'en 1982 environ ; à cette date la situation politique dans le Nord du pays a changé, laissant à tous les groupes une plus grande marge de manœuvre pour secouer le joug de la domination politique imposée au siècle passé. Seules les ethnies qui avaient accepté très tôt d'envoyer leurs enfants en masse à l'école avaient échappé à cette domination. Leur situation avait progressivement changé. Les Dii en sont l'exemple le plus éloquent.

Les Mboum, quant à eux, se sont sentis floués par les Peuls. Leur statut « privilégié » ne leur avait apporté aucun des avantages escomptés. Comme les colonisateurs avaient accepté de fait la domination des Peuls, les Mboum, une fois de plus, se sont sentis lésés. Jugeant globalement tous les étrangers de façon négative, ils se sont repliés sur eux-mêmes.

Enseignement et transformation sociale

L'évolution de l'œuvre scolaire de la MPN a été fortement influencée par l'évolution politique et sociale de l'Adamaoua ; il convient donc de la replacer dans son contexte historique. Mais auparavant, afin d'éclairer le contexte de la compétition avec la mission catholique dans ce domaine, un bref aperçu de ces deux grands courants chrétiens s'impose.

Selon les protestants, il n'y a d'autre autorité dans le domaine de la foi que la Bible. Il est donc nécessaire que chacun puisse lire la Bible et en tirer les conclusions. La traduction de la Bible a donc toujours été une priorité pour les protestants.

Selon l'Église catholique, il existe deux autorités dans le domaine de la foi : la Bible et la tradition de l'Église interprétée par le pape et les prêtres. La célébration de la messe en latin et l'importance accordée au rôle du prêtre dans l'interprétation de la Bible n'ont pas favorisé l'utilisation des langues vernaculaires et, par conséquent, n'ont pas facilité l'alphabétisation en langues vernaculaires.

L'enseignement moderne n'a été introduit en Adamaoua qu'après la première guerre mondiale, par l'administration coloniale française. Celle-ci forçait les chefs de villages à envoyer certains de leurs enfants dans les écoles publiques. Les enseignants étaient recrutés dans le Sud-Cameroun où l'enseignement moderne avait été introduit deux ou même trois générations plus tôt (Abdoulaye, 1997 : 24). Avant les années 50, où la politique a changé d'orientation, les Français n'avaient pas envisagé de scolarisation de masse. Dans un premier temps, l'objectif du colonisateur a été de former un petit nombre de personnes sachant lire et écrire le français afin qu'elles puissent être traducteurs et employés de bureau dans l'administration coloniale ou secrétaires des chefs de village.

Les lamiibe[2] et la plupart des chefs de village n'étaient pas favorables à ce que leurs enfants suivent un enseignement pouvant les éloigner de leur culture et de leur religion. Le plus souvent, ils envoyaient à l'école les enfants des tribus esclaves, ou soumises. Comme on l'a vu, les Mboum avaient en tant que groupe une tendance au repli sur eux-mêmes. Leur langue perdit en prestige et un certain nombre d'entre eux furent assimilés par des ethnies voisines, surtout Foulbé, et ce jusqu'à la fin des années 80 environ. Au début de l'action missionnaire de la MPN, les Mboum furent particulièrement visés par l'évangélisation, ce qui a pu renforcer leur tendance au repli sur eux-mêmes. Ils n'ont même pas cherché à comprendre le message des missionnaires. Leur vie sociale et religieuse était sous bien des aspects inconnue. En cela, ils sont proches des Nizaa de Galim.

2. Lamiibe est le pluriel d'un mot peul qui désigne les sultans peuls de la région (singulier : laamiido).

Au fur et à mesure du développement de l'administration coloniale, les garçons envoyés par les chefs dans les écoles (car il s'agissait de garçons) ont eu des emplois dans l'administration : quelques-uns d'entre eux ont même réussi à accéder à une formation supérieure. Les chefs traditionnels furent contraints de plus en plus de s'adresser à ces « esclaves », non seulement lorsqu'ils traitaient avec l'administration, mais aussi, de plus en plus souvent, dans leurs propres villages.

Implantation, organisation et évolution de la scolarisation

La MPN a commencé à organiser des écoles dès son implantation au Cameroun[3]. En 1929, une école non autorisée a été ouverte à Tibati et en 1931[4], une école autorisée à Ngaoundéré. En matière de scolarisation, la MPN avait pour principe d'enseigner dans la langue maternelle des enfants, afin d'adapter le contenu de l'enseignement aux réalités locales. C'était une politique facile à mettre en œuvre dans les trois pays où la MPN était déjà implantée, le pays zoulou en Afrique du Sud, Madagascar et la Chine, où l'on ne parlait qu'une seule langue. Le cas du Cameroun était différent, étant donné la grande diversité des langues. La direction de la mission en Norvège décida donc que la langue mboum serait utilisée comme seule langue autochtone dans les écoles aux dépens de toutes les autres, et que le français serait utilisé comme langue d'enseignement dans certaines écoles.

Le choix du français offrait d'autres avantages : on pouvait recruter des maîtres dans le Sud[5] ; il existait déjà des manuels d'enseignement ; il devenait possible d'obtenir une subvention de l'administration coloniale, et enfin, enfants et parents étaient motivés pour apprendre le français, sa connaissance étant une condition essentielle pour obtenir un poste rémunéré. Il fallait cependant sensibiliser les parents afin qu'ils envoient leurs

3. Parallèlement aux écoles autorisées par les administrations compétentes, où le programme officiel était appliqué, la MPN a organisé d'autres écoles. Certaines d'entre elles appliquaient le programme officiel, mais il s'agissait le plus souvent d'écoles en langue vernaculaire, surtout mboum, où les matières enseignées étaient la lecture, l'écriture, le français (dont le niveau variait selon le degré de compétence de l'enseignant), le calcul et les connaissances bibliques.

4. Rapport annuel (RA) 1931 par Johannes Rege, Ngaoundéré, 01.01.1932 (MS Ib, NMS) ; RA 1929 par Kristian Skulberg, Tibati, 14.01.1930 (DBS – Lettres diverses du Soudan, est une boîte spécifique dans les archives NMS).

5. Diverses missions protestantes travaillaient depuis longtemps déjà dans le Sud-Cameroun lorsque les Norvégiens se sont installés dans l'Adamaoua. A la demande de la NMS, certaines de ces missions ont recruté parmi les maîtres de leurs écoles primaires, des candidats pour enseigner dans les écoles de la NMS dans l'Adamaoua. Les missionnaires et la population autochtone les dénommaient « maîtres du Sud » [voir PVCM de 1935 (NMS) et RDG au PV de 1935 (NMS)].

enfants à l'école de bon gré. Il est clair que l'œuvre missionnaire pouvait être assimilée à l'administration coloniale, puisque le contenu de l'enseignement en émanait. Cependant, l'engagement de la MPN dans la lutte contre l'esclavage, engagement qui opposait souvent des missionnaires à certains administrateurs coloniaux, laissait entendre d'un autre côté que la mission et l'administration coloniale étaient indépendantes l'une de l'autre.

En 1946, malgré les revers de la guerre, la MPN comptait 21 écoles, autorisées et non autorisées, 25 maîtres et 367 élèves. Des discussions sur la définition des objectifs de l'école étaient en cours, et ce jusqu'en 1950 lors de la visite d'inspection au Cameroun du secrétaire de la mission, le pasteur Skauge. Tous les missionnaires, sans exception, sont alors tombés d'accord pour qu'un objectif de l'école soit de former des employés pour les différentes activités de la mission, un autre étant de former des employés pour l'administration coloniale. Cet aspect de l'action sociale de la mission contribuerait largement au progrès social et économique du pays. De plus, compter des fonctionnaires chrétiens au sein de l'administration coloniale[6] serait un avantage pour la mission.

L'école devait être étroitement liée à l'évangélisation, mais sans imposer de fortes contraintes ; la mission avait en effet comme second objectif de contribuer à la transformation sociale pour le bien des populations concernées. L'évangélisation consistait en la célébration du culte matinal, la catéchisation, une certaine attitude des enseignants, etc. Les statistiques montrent que les écoles ont fortement contribué à la croissance des paroisses. Cependant, il convient de souligner que la politique de la mission était d'informer les élèves et leurs parents du caractère facultatif de l'enseignement religieux. Tout abus était sanctionné. Ainsi, en 1933, un employé camerounais de la mission avait chassé de l'internat scolaire quelques élèves ne voulant pas participer aux cours de catéchisme. Les écoles et les internats devant accepter tous les élèves quelle que soit leur religion, ils furent tous invités par le directeur de la mission à réintégrer leur internat[7]. La politique de la direction norvégienne était que les élèves, même en internat[8], devaient rester dans leur cadre culturel. De plus, les écoles devaient être un instrument de la lutte contre l'esclavage[9] : un pro-

6. RA 1945 sur les écoles de Yoko par Olaf Haagensen (NMS) ; voir aussi le rapport non publié par Johannes Skauge Hauge sur la mission au Cameroun de 1950, p. 9 (NMS).

7. Rapport mensuel de Ngaoundéré, janvier 1933 (NMS).

8. RDG 1930 (NMS).

9. L'esclavage traditionnel a subi de profondes modifications pendant la période coloniale. La France l'avait formellement interdit et en avait considérablement réduit les sources de recrutement, mais elle n'avait aucune véritable politique pratique pour y mettre fin, arguant que ce système était condamné à disparaître de lui-même. Par contre, dans plusieurs cas, l'administration coloniale a aidé les maîtres à récupérer un esclave en fuite. Puisqu'il en était de plus en plus difficile de renouveler les rangs des esclaves par des

priétaire pouvait difficilement continuer à garder comme esclave un élève scolarisé [10].

Jusqu'en 1950 environ, bon nombre de maîtres n'avaient pas de formation professionnelle, la plupart n'avaient même pas de CEPE (certificat d'études primaires et élémentaires). Par la suite, la MPN commença à recruter des institutrices norvégiennes avec une formation pédagogique et une bonne connaissance de la langue française pour encadrer les écoles et pour assurer l'enseignement dans les classes de CM (cours moyen). Pour ces postes, la mission n'a recruté que des femmes jeunes. A l'époque, beaucoup de femmes norvégiennes étaient enseignantes ou infirmières et considéraient leur métier comme une vocation, un service à Dieu. Pour mieux servir cette vocation, certaines restaient célibataires, ce qui était d'ailleurs un avantage pour la mission, car il était moins coûteux de recruter une femme célibataire qu'un homme, éventuellement marié.

En tout cas, il en résulta une amélioration de la qualité de l'enseignement : la mission se mit à former dans ses écoles des élèves susceptibles de suivre un enseignement secondaire. L'accès à l'école devint aussi plus facile pour les filles (K. Lode, 1990 : 140-141, 171).

La MPN attachait tellement d'importance à l'école que les parents qui n'y envoyaient pas leurs enfants étaient exclus de la communion. Le but recherché était que tous les chrétiens soient capables de lire et donc d'étudier les textes bibliques. Ainsi la MPN était préparée au changement de politique scolaire de l'administration coloniale au début des années 50. La mission catholique, installée dans l'Adamaoua après la deuxième guerre mondiale seulement, était, quant à elle, entièrement dépendante, pour son action scolaire, des maîtres du Sud, qui ne connaissaient ni les langues ni les coutumes locales.

En 1952 et 1953 furent promulguées de nouvelles lois régissant les écoles. L'administration coloniale avait pour but d'élever le niveau des écoles et d'en augmenter le nombre. Elle invita les missions à collaborer, leur offrant des subventions régulières et plus conséquentes, mais exigeant en contrepartie qu'en 1958 au plus tard, tous les maîtres soient au moins certifiés [11]. En 1956, l'administration coloniale organisa une conférence sur l'enseignement à Garoua et y convia des représentants des missions protestante et catholique qui étaient, et qui sont toujours, de loin les plus grands acteurs de l'enseignement privé. De plus, les deux missions étaient alors en expansion rapide. La règle adoptée fut qu'aucune des trois

---

razzias, il fallait augmenter la contrainte sur ceux qui restaient. On assista donc dans les années 40 et 50 à un durcissement des conditions de vie des esclaves.

10. PVCM 1946, pp. 20-21, par Sverre Fløttum (NMS).

11. PVCM 1952, pp. 33-36, par Halfdan Endresen (NMS) ; PVCM 1954, pp. 39-41, par Ingrid Flakk (NMS).

parties intéressées n'ouvre d'école là où l'une d'entre elles en avait déjà une, ou bien des plans concrets pour en ouvrir. Cela incita les missions à ouvrir le plus d'écoles possible afin de se trouver sur les lieux les premières. Il en résulta une forte compétition d'influence. Entre 1954 et 1960, le nombre d'élèves doubla (1 815 élèves) ce qui eut un impact considérable sur la société [12]. Cette compétition ouverte entre les deux missions était, comme nous venons de le voir, habilement exploitée par le colonisateur, car elle favorisait maintenant la scolarisation de masse des enfants. Cette situation convenait aussi aux chefs de villages, qui n'étaient pas obligés d'accepter n'importe quelles conditions pour obtenir une école. Si une mission se montrait trop exigeante, les villageois pouvaient s'adresser à l'autre.

Certains groupes, tels les Foulbé et les Mboum, se défiaient de ces écoles. De plus, la compétition acharnée à partir de 1950 entre mission catholique et MPN a largement contribué à creuser l'écart entre les ethnies qui acceptaient d'emblée l'enseignement moderne et celles qui étaient plus réticentes. Sous toutes réserves, les statistiques montrent que les Dii et les Vouté ont accepté l'école à partir des années 30, tandis que les Tikar n'ont commencé à y envoyer leurs enfants qu'à partir de 1952 ; c'est aussi le cas des Mambila, mais à un moindre degré. Les Gbaya ont commencé à scolariser leurs enfants dans la deuxième moitié des années 40, mais ce n'est que dans les années 50 que le phénomène a pris de l'ampleur. Les Foulbé ont commencé après l'indépendance, les Nizaa et les Pèré à petite échelle, dans les années 70 et 80 tandis que les Mboum et les petites ethnies autour de Poli n'ont accepté l'école que tout récemment.

En collaboration avec la Sudan Mission, qui en a pris l'initiative, la MPN a organisé à partir de 1958 à Ngaoundéré un cours complémentaire de formation des enseignants d'école primaire. Cependant plusieurs élèves voulaient pousser leur formation générale en vue d'obtenir un brevet d'études du premier cycle (BEPC) ; étant au courant de la rivalité entre les missions catholiques et protestantes, ils ont fait pression sur la MPN en menaçant de s'inscrire au collège Mazenod de la mission catholique, si cette possibilité leur était refusée. En 1960, les deux missions (la MPN et la Sudan Mission) décidèrent de changer l'orientation du cours complémentaire et de créer un établissement d'enseignement général appelé collège protestant [13].

Les missions, l'administration coloniale et une bonne partie de la population avaient pour intérêt commun d'augmenter le nombre d'écoles

12. PVCM 1956, p. 44 (NMS) ; PVCM 1954, p. 44 (citation de l'arrêté n° 3 704, article 26, du 15 juillet 1953) (NMS).

13. PVCM 1960, pp. 52-56, par Paul Haarr (NMS) ; PVCM 1960, annexe : Comité du cours complémentaire des missions protestantes. PV de la séance du 20.03.1960 à Ngaoundéré (NMS).

primaires. Le double but des missions protestantes et catholiques, l'évangélisation et l'éducation était une motivation très forte pour les missions à investir dans l'enseignement, surtout primaire. Cette motivation était si bien enracinée qu'elle a survécu jusqu'à aujourd'hui en dépit des difficultés rencontrées. De la compétition entre les deux missions a résulté une évolution plus rapide que prévu. Le contrôle n'a pu s'exercer partout, d'où une certaine marge de manœuvre pour la population concernée. Le cas du collège protestant en est une bonne illustration : les élèves eux-mêmes pouvaient influencer le contenu de l'enseignement et l'orientation pédagogique de l'établissement lorsqu'ils y étaient déterminés. L'œuvre de l'enseignement avait alors commencé à porter ses fruits, parfois inattendus et même indésirables, dans le domaine de la mobilité sociale. Les différents acteurs commençaient à se fixer des buts et à faire en sorte de les réaliser, démontrant ainsi le pouvoir du savoir.

Vers la fin des années 50, l'administration coloniale a interdit l'enseignement dans les langues autochtones, ce qui a contraint la MPN à fermer beaucoup d'écoles non autorisées. Le nombre d'élèves dans les écoles de la MPN est alors passé de 2 128 en 1957 à 1 485 en 1959 [14]. Dans les années 60, et surtout à partir de 1966, l'administration territoriale de l'Adamaoua a tenté de diminuer l'importance des écoles privées en décidant la fermeture d'autres écoles encore pour diverses raisons. Pendant cette même période, les Foulbé ont commencé à envoyer leurs enfants dans les écoles officielles.

Pour mieux défendre leurs intérêts dans le domaine de l'enseignement, la MPN-EELC et la mission catholique se sont alors alliées. A partir du début des années 70, règne la plus franche collaboration entre les églises et l'État dans ce domaine. Le nombre d'élèves fréquentant les écoles de la MPN augmente, et la collaboration entre l'EELC et l'Église catholique perdure. Au fil du temps, les écoles privées ont amélioré leur organisation et se sont dotées d'une meilleure infrastructure. Le nombre d'élèves scolarisés dans le primaire était de plus de 7 000 pour 51 écoles en 1990, et le collège protestant, qui avait ouvert un second cycle en 1980, en comptait environ 500 en 1995 [15].

Dès 1990, l'État a réduit arbitrairement les subventions à l'enseignement privé et les enseignants n'étaient plus régulièrement payés. La MPN a continué de consacrer la somme de 40 200 000 francs CFA par an au fonctionnement des écoles à laquelle se sont ajoutées des contributions ponctuelles importantes selon les dons dont elle a bénéficié. Le manque de soutien de l'État a contraint l'EELC à réduire le nombre d'écoles à 38, dont 25 situées dans des régions isolées où l'école privée est pratique-

14. PVCM 1958, p. 53, statistiques de l'année 1957 ; PVCM 1960, p. 73, statistiques de l'année 1959.

15. PVCM 1981, p. 59 ; RA de 1980 (NMS).

ment la seule institution qui favorise la transformation sociale de la société locale. L'effort de l'EELC dans ce domaine reste en effet considérable.

L'école moderne joue-t-elle un rôle de catalyseur de changement ou de transformation sociale en dehors du secteur « moderne » de la société ? La réponse n'est pas évidente. Beaucoup de parents dans l'Adamaoua plus particulièrement et dans le grand Nord en général et ce, jusqu'à aujourd'hui, hésitent encore à envoyer leurs enfants, et surtout les filles, à l'école de peur qu'ils ne s'y égarent moralement, ou qu'ils ne rompent les liens avec leur milieu. Certains parents sont opposés à la scolarisation des filles sous prétexte qu'elles n'apprennent à l'école rien de véritablement utile au rôle traditionnel de la femme et de peur qu'elles ne se livrent à la prostitution. Plusieurs témoignages des parents invoquent aussi un manque de respect des élèves envers leurs parents et les autorités traditionnelles. Il semble, selon des témoignages, que de nombreux maîtres n'ont pas fait preuve d'un grand discernement en poussant les enfants à s'affranchir de certaines de leurs traditions. Le contenu de l'enseignement continue à inquiéter les parents et en conduit certains à refuser l'école aujourd'hui encore (cf. note 1). Ceci est surtout le cas des Nizaa, des Pèré et de certaines ethnies de la région autour de Poli.

Formation et rôles des catéchistes

Les catéchistes ont d'abord été formés un à un par les missionnaires. A leur tour, ils ont enseigné le catéchisme, un peu de français et d'autres sujets qu'ils maîtrisaient plus ou moins bien, dans des écoles non autorisées et dans des « écoles » paroissiales. A partir de 1947, ces catéchistes ont été formés à l'école biblique de Ngaouyanga, qui a été transférée à Meng en 1954. Les élèves sortis des écoles bibliques, puis plus tard de l'école de théologie, sont devenus le plus souvent secrétaires des chefs de village ; ils organisaient l'enseignement religieux et profane de base et donnaient aux villageois l'opportunité d'acquérir une expérience personnelle de gestion d'une organisation, en l'occurrence la paroisse. Notons que les animateurs de jeunesse jouaient un rôle proche de celui des catéchistes.

Formation des femmes et organisations féminines

Au sein de l'EELC il existe aujourd'hui une organisation appelée Femmes pour Christ de plus de 15 000 membres qui, par son dynamisme, est le fer de lance de l'action de l'EELC dans de nombreuses villes et villages. Ceci est le résultat pratique d'une politique concertée de la MPN et de la Sudan Mission, dont voici quelques éléments :

– des visites à domicile faites par des femmes missionnaires, basées sur l'écoute des femmes, les conseils et la mise en place d'un enseignement spécifique, adapté à leurs besoins ;

– des réunions rassemblant des femmes à la mission, au quartier ou dans les concessions privées. On y dispense un enseignement classique : puériculture, nutrition, hygiène, couture, tricot, broderie, mais aussi initiation à la Bible, lecture et parfois écriture. Ces rencontres ont donné l'occasion aux femmes de s'exprimer en public et de diriger des groupes de discussion. Dans les années 40, on comptait exceptionnellement quelques groupes féminins dirigés par des Camerounaises ;

– les femmes des étudiants des écoles bibliques et plus tard de l'école de théologie ont suivi une formation pendant toute la durée de leur séjour au sein de ces institutions. A l'époque, la direction du culte était réservée aux hommes qui, seuls, pouvaient étudier dans ces institutions. Cependant la formation de leurs épouses a été prise très au sérieux. Plusieurs de ces femmes ont appris à diriger des réunions et à organiser des conférences, et elles ont ensuite mis en pratique dans leur propre milieu les connaissances acquises ;

– vers la fin des années 50, on a commencé à organiser des conférences de femmes dans les paroisses. Les femmes s'y retrouvaient pour s'entraider ; elles discutaient de problèmes fondamentaux pour elles, tels la polygamie, le divorce, les soins à donner aux enfants, l'alcoolisme ou encore de problèmes sociaux, comme l'analphabétisme ;

– dans tous ces domaines, les femmes ont cherché à mettre en œuvre des solutions pratiques. Elles ont créé des centres de Femmes pour Christ, où elles organisent des cours d'alphabétisation, de post-alphabétisation, d'hygiène, de puériculture, de santé, de cuisine, voire de pâtisserie, ou bien des groupes de discussion sur des problèmes sociaux ; elles y donnent des conseils aux jeunes filles en vue du mariage, par exemple. Mais la base de leurs activités est l'étude collective et individuelle de la Bible [16].

Une étude de Lisbet Holtedahl sur la vie des femmes en milieu urbain à Ngaoundéré aboutit entre autres à la conclusion suivante :

> Il est à noter que les églises, catholiques et protestantes, offrent des bases plus appropriées que le parti unique pour le développement des réseaux féminins. Pour les femmes musulmanes un nouveau réseau informel et même semi-clandestin se constitue. Ce réseau de femmes musulmanes et les associations de femmes chrétiennes canalisent l'accès des femmes à l'instruction moderne (Holtedahl, 1993 : 302).

16. On compte plusieurs RA abordant ce sujet dans tous les PVCM depuis la fin des années 50, trop nombreux pour être cités.

Alphabétisation, post-alphabétisation et promotion socioculturelle

Un aspect très important de l'œuvre missionnaire est la traduction de la Bible ou de passages de la Bible en langues vernaculaires.

Dans les années 30 et 40, l'objectif de l'alphabétisation visait surtout à permettre aux gens de lire la Bible et de se servir d'un recueil de cantiques. La post-alphabétisation se faisait surtout dans les écoles des paroisses. Même si ces écoles étaient en principe ouvertes à tous, elles étaient si étroitement liées à la vie des paroisses que bon nombre de gens n'y voyaient pas autre chose. Les missionnaires comprirent qu'il était indispensable de diversifier les textes étudiés pour motiver les gens à suivre les cours d'alphabétisation : livrets contenant des contes, proverbes, devinettes, brochures sur la santé, l'agriculture, etc. ont été produits. Par la suite, les missionnaires encouragèrent les élèves à composer des chants, écrire des saynètes et des nouvelles.

Un des avantages des campagnes d'alphabétisation était qu'elles avaient souvent lieu dans des endroits publics et touchaient ainsi un plus grand nombre de gens. De plus, ces campagnes ont par la suite été élargies à la post-alphabétisation. Quels effets socioculturels a eu cette campagne d'alphabétisation dans la région de Poli, d'une part, et plus précisément dans le canton de Bantadje, et d'autre part dans l'ancienne sous-préfecture de Tignère ?

Les ethnies y étaient historiquement dominées par les Foulbé. Leurs structures de décision n'étaient guère, au milieu de ce siècle, que des instruments de domination et d'exécution des ordres venant d'en haut. La domination politique et économique avait pour conséquence la domination culturelle, ce qui ne favorisait pas les initiatives sociales et économiques (K. Lode, 1993 : 214-217).

Les colonisateurs ont contribué à renforcer la domination culturelle des Foulbé. Ils ont eu recours à des chefs locaux pour administrer les régions. Dans leurs propres administrations et établissements d'enseignement, ils utilisaient l'allemand, et plus tard le français comme langue officielle. Les populations locales ont dû se rendre à l'évidence que leur propre langue et leur propre culture n'étaient plus un moyen de communication. De plus, les écoles officielles étaient souvent implantées dans les centres éloignés des zones de peuplement de certaines ethnies.

Très tôt, les missionnaires norvégiens ont été convaincus qu'il fallait utiliser une langue africaine pour communiquer l'Évangile ainsi que tout autre sujet jugé important. Cependant, devant une situation linguistique très complexe, due à un si grand nombre de langues qu'il semblait irréaliste aux missionnaires de les utiliser toutes, la MPN s'est décidée pour la langue mboum, puis plus tard pour la langue peule comme langue principale de travail. Elle y a ajouté le français dans les centres où se trouvaient

des fonctionnaires du Sud. Mais les Foulbé, les Mboum et les Français ne rempliraient pas à eux seuls les chapelles de la MPN. Les chrétiens protestants appartenaient en grande majorité aux ethnies autrefois dominées par les Foulbé. Ils étaient obligés de célébrer le culte dans une langue qui n'était pas leur langue maternelle, mais le plus souvent, celle de leurs oppresseurs.

Le cas des Dii et des Pèré

Un Camerounais, le pasteur Thomas Maidawa commença dès 1949 à utiliser la langue dii pour le culte. Peut-être n'est-ce pas sans raison que les Dii, l'ethnie la plus asservie dans cette région, ait été la première à œuvrer pour l'utilisation de sa propre langue. Mais la lutte fut longue avant de convaincre les missionnaires qu'il fallait organiser le culte dans les langues maternelles, même si elles étaient nombreuses et qu'une telle politique demandait beaucoup de ressources (K. Lode, 1992 : 83). Il en résulta la traduction de toute une littérature en langue dii. La connaissance qu'avaient les missionnaires de deux langues camerounaises, la structure de la mission et la détermination de ce pasteur camerounais lui permirent d'imposer sa volonté aux missionnaires en pleine époque coloniale.

Les Pèré occupent la vallée située entre Tignère et le Nigeria, ainsi que le plateau autour de Tignère. Vers 1970, ils s'appelaient encore eux-mêmes « les esclaves du laamiido de Kontcha » ou bien « les esclaves de l'autre » (le laamiido de Tignère) dont ils n'osaient même pas mentionner le nom. Pour mieux comprendre cette attitude, il convient de mentionner que le respect des autorités reste fort dans les milieux traditionnels. Ainsi les Peuls nomades ne peuvent-ils pas prononcer le nom de leur père ; tous se prosternent devant les grands chefs. Les Pèré sont une des ethnies qui a résisté le plus longtemps à l'école moderne. Dans son rapport annuel de 1974, M^lle^ Reidun Bue, directrice des écoles de l'EELC dans la sous-préfecture de Tignère souligne que les maîtres étaient découragés par le manque d'intérêt des parents pour l'école. Elle rapporte qu'à Lougéré :

> le fils du chef (...) est puni s'il se présente à l'école, trois autres enfants sont envoyés chez leurs oncles qui habitent un peu loin pour éviter la dangereuse école. Beaucoup d'élèves de Lougéré viennent très irrégulièrement à l'école, car ils sont obligés d'aider leurs parents à la maison [17].

17. PVCM de 1975, pp. 42-43, RA de 1974 de l'action scolaire de l'EELC dans la sous-préfecture de Tignère par Reidun Bue.

Le pasteur John Gunnar Raen et son épouse, Konstanse Raen, se sont installés à Gadjiwan en 1972. Raen prêchait en langue peule ; il a pu constater que les expressions religieuses n'étaient pas traduites en pèré : quand les chrétiens priaient, ils le faisaient en mboum, peul ou français. Konstanse Raen a donc entrepris une traduction de la Bible. La prise de conscience de l'identité culturelle d'un groupe est une notion relativement récente. Les Pèré ont, comme bien d'autres groupes dans d'autres sociétés, y compris dans les pays européens, fait l'expérience de l'infériorité, économique, sociale et culturelle. Ce qui nous intéresse ici est leur prise de conscience de la valeur de leur propre culture et les conséquences de cette prise de conscience.

Les Pèré étaient étonnés de voir que des Européens instruits faisaient un tel effort pour apprendre leur langue. Ils étaient fiers des syllabaires et brochures diverses présentés dans leur langue maternelle. Des campagnes d'alphabétisation furent lancées, campagnes qui étaient à la fois d'alphabétisation et de post-alphabétisation. Les thèmes des brochures étaient des histoires bibliques, des chants, des contes, des informations sur l'agriculture, l'hygiène, etc. Les chrétiens se sont mis à utiliser leur langue pour le culte, ainsi que des chants pèré sur des mélodies pèré. Très rapidement les Pèré ont compris la valeur de leur langue et de leur culture [18].

Les villageois de certains secteurs de la plaine pèré se sont organisés pour sortir de l'enclavement qui les empêchait par exemple de transporter leurs produits agricoles vers Tignère et d'autres centres urbains. Sous la direction de l'antenne de Gadjiwan de l'action de développement de l'EELC, en 1993, ils se sont mis à débrousser la piste entre Samelecti et Gadjiwan, ont construit des radiers et une route carrossable sur 32 kilomètres. Ils ont organisé une tontine, qui permet aux participants d'économiser pour investir dans l'agriculture ou tout autre projet [19].

Lors du colloque culturel de Ngaoundéré en janvier 1992, le député Saidou Sarki Fada a ainsi fait la synthèse de cette prise de conscience culturelle :

> Une campagne de sensibilisation et d'alphabétisation, organisée par un « Conseil de littérature pèré » a permis à ceux qui ont suivi les cours de découvrir la beauté de leur langue par la lecture et l'écriture. Cette sauvegarde de la littérature contribue à l'émancipation, voire à la libération d'une population qui, comme beaucoup d'autres, se cherche encore (Fada, 1993 : 179).

18. Entretien de l'auteur avec Konstanse et John Gunnar Raen, le 12.07.1979 (document privé, non publié).

19. RA 1993 du projet de développement rural de Gadjiwan.

Cette tendance à l'émancipation se poursuit et se renforce. Konstanse Raen se trouvait au Cameroun pour participer aux travaux du Centre de littérature père du 10 décembre 1994 au 13 janvier 1995. Elle a été frappée par la conscience de soi toute récente des Père. Lors de la première campagne d'alphabétisation, il y a 15 ans, l'un des plus grands chefs père n'avait pas osé se présenter sous prétexte que la langue peule était plus prestigieuse. Il est maintenant membre actif du comité élargi du Centre de littérature père. A la réunion du 27 décembre 1994, 50 personnes environ appartenant aux milieux dirigeants, hommes et femmes, étaient présents, hommes politiques compris. Tous ont pris acte que les activités de ce centre contribuaient à l'émergence et au renforcement des valeurs de la culture père.

Le gouvernement a mis en place des émissions radiophoniques en père. Le Centre de littérature est à l'origine de nombreux programmes. Des cours de journalisme et production de programmes radiophoniques y ont été organisés. Lors de la réunion du 27 décembre, la création d'un fonds de développement pour la réalisation de certains besoins communs a été décidée.

En raison de la crise économique, l'entretien des routes n'a pas toujours été facile. La route principale entre Tignère et la plaine père étant impraticable, le transport des produits agricoles vers Tignère était impossible. L'argent n'entrait plus et les familles ne pouvaient plus payer les frais de scolarité pour les enfants. Konstanse Raen rapporte :

> Lors de notre descente vers la plaine père [...] nous avons vu des groupes d'hommes en train de travailler avec des pelles et des houes. Quand nous nous sommes arrêtés pour les saluer, un des chefs du chantier m'a dit : « Madame, ce travail est le fruit de l'œuvre littéraire ! Les activités du Centre nous ont réunis et nous ont convaincus que nous sommes capables de réaliser des choses nous-mêmes »[20].

A partir de la communication de M. Saidou Sarki Fada, citée plus haut, des propos rapportés de M^me^ et M. Raen et des entretiens que j'ai eus avec le responsable du projet de développement villageois, M. David Toukoum et d'autres Père encore, y compris l'ancien et l'actuel laamiido de Gadjiwan, je tirerai la conclusion suivante : l'alphabétisation a été pour les Père l'instrument de libération des énergies et le moteur d'une prise de conscience des valeurs de leur propre culture, condition préalable au développement. Ce n'est pas tant le contenu de l'enseignement lors de la campagne d'alphabétisation qui a permis cette prise de conscience et donc d'initiatives, mais le fait même de cette campagne dans un contexte

20. Konstanse Raen, Rapport du séjour au Cameroun du 10.12.1994 au 13.01.1995, rapport non publié (NMS).

culturel précis qui a enclenché un processus de transformation sociale et économique rapide.

Les Mboum

Les Mboum ont longtemps eu la même attitude que les Foulbé à l'égard de l'école moderne. Cependant, vers 1990, des changements remarquables se sont opérés : une prise de conscience culturelle a eu lieu. Les Mboum étaient de loin dépassés par les autres ethnies de l'Adamaoua en ce qui concerne la scolarisation et la modernisation économique et sociale. Selon des sources fiables, il n'y aurait eu en 1997 que neuf étudiants mboum à l'Université de Ngaoundéré qui compte pourtant environ 3 500 étudiants. La rupture religieuse provoquée par la conversion à l'islam du chef suprême des Mboum, le *belaka*[21] de Nganha et de tous ses ministres dans les années 60 avait infléchi leur attitude à l'égard de la société moderne quelques années plus tard. A l'image d'autres ethnies jusque-là dominées par les Foulbé, les Mboum ont, dans les années 80, amorcé un changement. Vers 1990, ils se sont adressés à l'EELC pour encadrer une campagne d'alphabétisation à grande échelle. L'Église évangélique, qui avait conservé le matériel de travail des missionnaires d'avant 1960, a été immédiatement en mesure d'accéder à cette demande. Une campagne d'alphabétisation est aujourd'hui en cours.

Les Kolbila, les Doupa et les Dougoun

Dans le département de Poli, au sud du village de Poli se trouve le territoire des trois ethnies Kolbila, Doupa et Dougoun, dont chacune ne compte que quelques milliers de personnes. Aucun enfant de ces ethnies n'avait eu l'occasion de fréquenter l'école : « Elle n'était pas pour eux ». C'est le pasteur Lars Lode qui eut l'idée de faire traduire les textes bibliques dans les trois langues. Les Kolbila étaient alors sous l'autorité du laamiido de Bantadje. Bien qu'ils fussent apparemment islamisés, les religions traditionnelles centrées autour du culte des ancêtres dominaient de fait la vie quotidienne. Toute innovation y était de fait risquée, car cela pouvait irriter les esprits des ancêtres (L. Lode, 1997). La vie sociale et économique était réglée par les traditions et dans l'ensemble figée dans l'immobilisme. Le laamiido s'opposa fortement à la campagne d'alphabétisation dans son territoire et ce, pour des raisons que nous pouvons

21. Belaka est un titre mboum. Le belaka du village de Nganha est le plus prestigieux de tous les belaka.

seulement déduire. S'il craignait que les gens deviennent chrétiens à la suite de la campagne, sa crainte était fondée. S'il craignait que la campagne crée une volonté d'indépendance et de changement qui réduise son pouvoir, il avait aussi toute raison de le penser.

Lorsque, en 1990, quelques chrétiens fêtèrent Noël dans un village placé sous son autorité, ils durent par la suite effectuer des corvées. Une lutte s'engagea entre les Kolbila, qui cherchaient à s'organiser pour défendre leurs intérêts, et le laamiido. L'Église est intervenue à plusieurs reprises dans ce conflit pour défendre la liberté religieuse : par l'intermédiaire du pasteur Lars Lode en 1987, du président synodal de l'EELC, le pasteur David Beka et du président de l'EELC, le pasteur Amtsé Pierre Songsare en 1990. A cette occasion, les Kolbila se sont appuyés sur l'Évangile selon Marc traduit dans leur langue, pour affirmer devant le laamiido que, d'après ce livre, il n'y avait aucune différence entre les hommes devant Dieu et qu'ils étaient par conséquent libres d'en suivre désormais les enseignements (K. Lode, 1993 : 216-217) [22].

A travers la campagne d'alphabétisation et l'enseignement religieux qui l'accompagnait, ils ont appris à connaître une organisation pour laquelle ils se sont pris de confiance et qui leur a permis de réaliser leur propre émancipation. La structure même de l'EELC se prête à un tel rôle. Le pouvoir central, puissant et efficace, est propre à résoudre les cas difficiles. Ce sont les membres de chaque paroisse qui gèrent les problèmes au quotidien. L'alphabétisation et l'enseignement religieux leur ont permis de s'émanciper d'une tradition qui les immobilisait. L'Église s'est révélée une structure favorable aux initiatives et à la prise en charge des responsabilités au niveau local, préalables indispensables à la transformation des structures économiques et sociales.

Essor de l'Église et transformation de la société sont intimement liés et cependant dans une certaine mesure indépendants l'un de l'autre. Les cadres de l'Église ont aidé les populations locales à développer la campagne d'alphabétisation qui, à ce moment-là, était une priorité. Leur intervention a entraîné, ce qui n'était pas prévu, une transformation sociale rapide. Pendant une courte période, les cadres ont pris des risques pour accompagner cette transformation sociale. Les populations concernées se sont converties massivement au christianisme, entre autres parce que la conversion était synonyme de solidarité à un moment difficile de leur histoire. Cependant, elle n'était pas obligatoire et bon nombre d'entre eux ont conservé leur religion traditionnelle ou se sont convertis à l'islam.

Les premières campagnes d'alphabétisation se sont limitées à l'enseignement de la lecture et de l'écriture avec quelques rares éléments de post-alphabétisation, principalement l'étude des textes bibliques. Mais

22. Voir aussi les lettres de Lars Lode du 01.02.1987 ; du 28.08.1988 et du 26.09.1990, ainsi que les RA de L. Lode, de 1982, 1988, 1989, 1990, 1991, 1992 (NMS).

dans le département de Poli, cette première campagne avait fait naître tant d'enthousiasme et d'espérances que les gens voulaient aller au-delà. Par l'intermédiaire de l'organisation qui maintenant était la leur, ils ont soumis dès 1991 des demandes spécifiques en vue d'organiser la post-alphabétisation. En 1992, le pasteur Lars Lode a présenté un vaste projet de post-alphabétisation en plusieurs langues. Afin d'encourager l'apprentissage de la lecture, le libre choix du contenu des manuels au programme a été laissé aux intéressés. Les sujets retenus varient sensiblement d'un projet à l'autre. Ceux qui avaient traduit la Bible avaient une expérience suffisante pour produire des brochures et des livrets en collaboration avec des professionnels de la santé, de l'agriculture, etc. ; ces brochures ont été imprimées dans l'imprimerie de l'EELC à Ngaoundéré [23].

L'enveloppe budgétaire était de 30 500 000 francs CFA en 1993, dont 15 millions de financement local, et de 26 200 000 francs CFA en 1994, dont 17 millions de financement local. La participation au niveau local revêtait plusieurs aspects :

– les enseignants titulaires étaient logés gratuitement ;

– les enseignants non titulaires et les étudiants qui devaient se déplacer pour suivre l'enseignement étaient logés gratuitement ;

– un bâtiment ou hangar était mis à disposition pour servir d'école ;

– les enseignants non titulaires étaient bénévoles ;

– les enseignants titulaires recevaient un salaire égal à un tiers du salaire normal ;

– l'administration locale du projet était assurée bénévolement par les membres de l'Église [24].

Le rapport du projet d'alphabétisation du 2e trimestre de 1994 note :

> Dans les deux villages du canton de Bantadjé où il a fallu supprimer les enseignants en 1993, les villageois ont eux-mêmes recruté des enseignants pour créer une école pour les enfants. L'école marche toujours.

Le même rapport précise que ces enseignants ont traduit le premier livre de calcul et des livrets sur la tuberculose et la rougeole. L'initiative appartient donc aux populations locales. Le pasteur Lars Lode mentionne dans une lettre (08.02.1995) une dizaine d'initiatives à responsabilité entièrement locale de création et de prise en charge de nouveaux lieux d'enseignement. Le programme lancé par l'EELC vers la fin de 1992 et intéressant neuf langues, coordonne, en 1997, 16 projets.

Au mois d'avril 1992, je me suis rendu dans les montagnes de Yinga au sud-est de Poli où habitent quelques centaines de Dougoun et Doupa.

---

23. Pièce n° 2, jointe à la demande de fonds, datée du 15.05.1992 (NMS).

24. Rapport du 2e trimestre 1994 sur des projets de littérature au Cameroun (NMS).

Ils mènent une vie très isolée dans ces montagnes peu accessibles. Les autorités ne s'y rendent pratiquement jamais. Ils n'ont même pas de carte d'identité. Le seul service de l'État qui les touche est la collecte des impôts, que les chefs payent globalement pour que leurs gens, lorsqu'ils descendent de leurs montagnes, ne risquent pas d'être arrêtés. Mais l'exemple des Kolbila, Dougoun et Doupa de la plaine leur fit prendre l'initiative de sortir de leur isolement. Ils s'adressèrent à l'EELC, demandant d'être inclus dans le programme d'alphabétisation et de post-alphabétisation. Lors de ma visite, j'ai vu les deux premiers hangars qui devaient servir d'école au maître qui était attendu la semaine suivante.

Dès 1994, le hameau de Toni n'avait plus besoin d'aide matérielle, si ce n'est de manuels scolaires. Un des premiers alphabétisés faisait fonction de maître, et les villageois assumaient entièrement les affaires pratiques et financières de leur école. Quelques mois plus tard, ce fut le cas d'un deuxième hameau situé dans les montagnes (Lettre de L. Lode, 15.05.1994).

Le pasteur Lode fit le point de la situation quant au processus de développement social dans le Nord-Cameroun, montrant le rôle joué par la traduction de la Bible et par les campagnes d'alphabétisation qui l'ont suivie :

> A tout développement il faut un moteur. Pour mettre en route le développement social, il faut soit le concours de forces motrices extérieures, soit la libération de forces intérieures qui sont bloquées. Dans le développement social au Nord-Cameroun, il semble que la religion et la confiance en soi aient été les forces déterminantes (L. Lode, 1997).

Ce constat résultait d'un grand nombre d'observations et de l'expérience personnelle de Lars Lode pendant quinze années passées dans cette région.

Pourquoi ces réactions différentes à la scolarisation ?

Il est difficile de tirer des conclusions définitives. Cependant, il est possible de dégager certains éléments de conclusion :

– la proximité avec le Sud joue en faveur de l'acceptation de la scolarisation ;

– la proximité avec les grands axes routiers joue également en faveur de l'acceptation de la scolarisation ;

– la place dans le système de domination des Foulbé joue dans les deux sens ;

– l'expérience avec les colonisateurs joue dans les deux sens ;
– l'appartenance religieuse joue dans les deux sens ;
– l'expérience avec les missions joue dans les deux sens ;
– des changements politiques jouent en faveur de la scolarisation. Dans ce contexte précis, je distingue trois changements : l'indépendance en 1960, le changement au niveau de la présidence de la République en 1982, l'évolution politique de 1991-1992 qui s'est traduite par une plus grande liberté de la presse et la multiplication des émissions radiophoniques en langues autochtones.

Finalement, il semble que les choses ne « bougent » que lorsque deux ou plusieurs de ces facteurs jouent conjointement. On peut alors esquisser le résumé suivant.

Les Dii, ayant constaté que leur religion traditionnelle n'était pas assez forte pour les protéger contre les rafles d'esclaves dans les années 30 et même au début des années 40, étaient prêts à embrasser une religion plus forte. L'islam, qui était la religion de leurs maîtres, n'était pas à l'époque et pour cette raison, une alternative. Dès le milieu des années 30, ils ont trouvé en la MPN un soutien efficace contre l'oppression des Foulbé.

Ceux qui vivaient le long de la grande route Ngaoundéré-Garoua ont réagi par l'affiliation paroissiale et la scolarisation des enfants. Ceux qui vivaient loin de la grande route, soit en Rey Bouba, soit sur le plateau de Ngaoundéré, n'ont été que peu touchés par le changement. Très tôt, le taux de scolarisation chez les Dii a été élevé.

Les Vouté et les Tikar vivaient non loin du Sud où la scolarisation était déjà assez avancée. Les grands axes routiers traversent les régions habitées par ces ethnies. Dans les deux cas, le nombre d'enfants scolarisés a augmenté relativement vite après l'implantation de l'enseignement moderne, vers 1932 à Yoko et vers 1952 à Bankim. Chez les Tikar, le nombre de chrétiens a augmenté parallèlement au nombre d'enfants scolarisés dans les écoles confessionnelles, ce qui n'a pas été le cas chez les Vouté, probablement parce que leur religion traditionnelle était plus forte. Les Mambila, qui vivent aussi près du Sud que les Tikar, mais à l'écart de la grande route, n'ont pas accepté la scolarisation avec la même facilité que leur voisins tikar. La région autour de Banyo, près de la grande route, où l'influence du Sud se faisait peu sentir, n'était pas très scolarisée.

Pour les Pèré et les petites ethnies vivant loin des centres urbains et des axes routiers, l'oppression traditionnelle persista plus longtemps qu'ailleurs. Les Pèré ont été réfractaires à l'école moderne, certainement par crainte des laamiibé, mais aussi de certains agents de l'administration. Le changement ne fut visible qu'après 1982 lorsqu'il devint possible politiquement et qu'intervint un facteur de changement, la campagne d'alphabétisation de l'EELC, fortement encouragée par l'Église catholique. Dans cette région, la conversion des petites ethnies fut la conséquence de la campagne d'alphabétisation organisée par l'EELC. Ce changement

s'est accentué lors des bouleversements politiques de 1991 et 1992. Il y a lieu de croire qu'il a résulté de la concomitance de ces événements.

Le statu quo faisait le jeu des Foulbé, qui étaient au sommet de la hiérarchie dans la société traditionnelle. Ils ont perçu l'école moderne comme un danger menaçant leur position et un risque d'égarement religieux pour les jeunes. Ils étaient peu enclins à l'assimilation culturelle par l'école. Cependant, après avoir pris conscience que l'éducation moderne était une nouvelle source de pouvoir, ils ont davantage scolarisé leurs enfants, surtout après l'indépendance lorsqu'ils ont établi des liens étroits avec l'administration à tous les niveaux.

Les religions des Nizaa et des Mboum étaient fondées sur le secret ; elles étaient donc plus fortes. Les Nizaa, localisés loin des grands centres, n'ont accepté l'école moderne que très récemment : ils ont montré un certain enthousiasme pour la récente campagne d'alphabétisation organisée par l'EELC. Les Mboum, on l'a dit, se sont globalement méfiés de tous les étrangers : Foulbé, Français et missionnaires chrétiens. L'une après l'autre, les autres ethnies ont opté pour le changement. Dans les années 60, le belaka de Nganha et ses ministres sont devenus musulmans. Cette conversion a certainement influé sur l'attitude des Mboum. Mais ce n'est que vers 1991, après que le climat politique du Nord ait changé, que les Mboum ont compris que la clef du pouvoir se trouvait dans le savoir. De leur propre initiative, ils se sont adressés à l'EELC pour organiser une campagne d'alphabétisation. Ils continuent à prendre des initiatives dans toutes les directions pour rattraper leur retard par rapport aux autres ethnies.

Dans ce contexte de changement, il est évident que la MPN/EELC ne maîtrisait jamais tout à fait la situation. La réussite et l'échec dépendaient de facteurs hors de son contrôle. Chaque groupe sur cet échiquier avait ses propres objectifs. Les alliances ont changé avec le temps et selon les régions, en fonction des intérêts de chacun.

De plus, il est intervenu un transfert de pouvoirs de la MPN à l'EELC. De 1960 à 1973, la MPN a traîné des pieds, les missionnaires n'étant pas d'accord sur la stratégie à suivre. Mais en 1973, l'EELC a imposé sa volonté en tant que partenaire le plus fort. Les missions ont alors été intégrées dans l'Église.

Conclusions

Ainsi, l'enseignement (sous toutes ses formes) organisé par la MPN, puis l'EELC, a contribué à la transformation des structures sociales et économiques dans leur zone d'influence. Il semble que les résultats les

plus probants touchent au domaine social. Il semble aussi évident que l'enseignement informel dispensé dans le cadre de l'association Femmes pour Christ et dans le cadre des campagnes d'alphabétisation et de post-alphabétisation soit de loin celui qui ait le plus porté ses fruits.

La politique de la MPN était très claire : il ne s'agissait pas de « forcer » les gens à devenir chrétiens, les non-chrétiens étaient libres de profiter de l'enseignement tout en restant non chrétiens. On en compte d'ailleurs de nombreux exemples. Mais la motivation profonde de la plupart des missionnaires était de fonder des paroisses et de faire en sorte que les actions sociales servent de témoignage de la foi chrétienne. En effet, dans la pensée chrétienne, action sociale et évangélisation sont indissociables. L'action sociale, dont le but principal est de répondre à des besoins spécifiques de la population, trouve son accomplissement lorsqu'elle contribue à l'essor de l'église et que, parallèlement, un grand nombre de personnes ont recours à ses services sans changer de foi, c'est-à-dire sans contrainte ou contrepartie.

Toujours est-il que la MPN, par son intervention dans le domaine de l'enseignement, a certainement contribué à transformer le paysage social de la région.

Références

ABDOULAYE H. (1997), « La sous-scolarisation de la jeune fille musulmane dans la partie septentrionale du Cameroun : le cas de Ngaoundéré », mémoire soutenu pour le diplôme de conseiller d'orientation (DIPCO), Yaoundé, juin 1997.

FADA S. Sarki (1993), « Les Pèré (ou Koutine) de l'Adamaoua », in J. Boutrais (éd.), *Peuples et cultures de l'Adamaoua*, Paris, ORSTOM/Ngaoundéré-Anthropos, Colloques et séminaires, pp. 177-180.

FADIMATA E.D.M. (1997), « Le mariage et la scolarité de la jeune fille de l'Adamadoua », mémoire de licence, exposé fait à l'Université de Ngaoundéré, le 21 novembre 1997.

HAMA B. (1968), *Contribution à la connaissance de l'histoire des Peuls*, Paris, Présence Africaine.

HOLTEDAHL L. (1993), « Éducation, économie et "idéal de vie" : Les femmes de Ngaoundéré », dans J. Boutrais (éd.), *Peuples et cultures de l'Adamaoua*, Paris, ORSTOM/Ngaoundéré-Anthropos, Colloques et séminaires, pp. 273-304.

LODE K. (1990), *Appelés à la liberté. Histoire de l'Église évangélique luthérienne du Cameroun*, Amstelveen, IMPROCEP.

LODE K. (1992), « Kamerun », *I Tro og Tjeneste* 2 (1), pp. 1-100.

LODE K. (1993), « Évangélisation et libération au Cameroun », *Positions luthériennes*, 3, pp. 201-221.

LODE L. (1997), « Men Afrika ville ikkje la seg utvikla » [Mais l'Afrique n'a pas voulu se laisser développer] (document privé, non publié).

TRIMINGHAM J.S. (1970), *History of Islam in West Africa*, Londres, Oxford University Press.

WEBSTER J.B., BOAHEN A.A. et IDOWU H.O. (1967), *Revolutionary Years : West Africa since 1800*, Londres, Longman.

13

Paradise lost
Anthropological and indigenous knowledge*

Terje BRANTENBERG

> *innocent* (in o sent) [F., from L. *innocentem*, nom. -*cens* (IN- (2), *nocens*, pres.p. of *nocere*, to hurt)], a. Free from moral guilt; guiltless (of); blameless, sinless; pure, unspotted, guileless (*colloq.*), without; (*prov.*) weak in intellect. **n.* An innocent person, esp. a child (*prov.*); an imbecile, an idiot (Cassel's English Dictionary, 1971).

The anthropologist's innocence

As anthropological scientists, we frame ourselves in terms of professional ideals and competence. We see ourselves as explorers of others, sailing in the metaphorical wakes of Leiv Erikson, Vasco da Gama and Columbus, discovering and unveiling strange and hidden realities, transforming the realities and life-worlds of others into public information. We see ourselves as professional strangers, messengers, mediators and sometimes advocates – not unlike the indigenous shamans – trafficking across

---

* This paper is based on my experience as a lecturer in the Department of Anthropology (formerly the research group, « Sami Studies/Ethnic Relations ») at the Institute of Social Science, University of Tromsø, and on work on my project « Cultural knowledge : the politics of knowledge and research in Australia and Norway ». This research was made possible by grants from the National Research Council of Norway and generous support from the North Australian Research Unit (Australian National University) in Darwin.

I would also like to thank Harald Eidheim, Britt Kramvig, Jeremy Beckett, Peter Jull, Anita Maurstad, Finn Sivert Nielsen, Deborah Bird Rose and Dermoth Smyth for comments and assistance in writing this paper.

(This text, written in 1993, was updated in August 1998, particularly the notes and references. Ed.'s note).

social and cultural boundaries, time and space, and conveying our experiences to create new knowledge of others and of ourselves.

Like shamans, the ultimate task of our journeys is not just the penetration into different realities, but to return home to tell a story. Anthropology, then, is a way of travelling and exploring, of discovering or inventing the unknown – sometimes in the most familiar places – and a way of telling stories. Like others, we make ourselves through the stories we tell. But anthropological tales are more than mere ethnographical accounts of journeys into the unknown. The stories we like to tell are those where we can say : « This is how it may *appear* to you, but we can tell you a very *different* story ! »

Learning anthropology involves reading and learning the old stories of our professional ancestors. Students are told to read the works of Malinowski or Radcliffe-Brown, not just as ethnographical « facts » about non-western tribal peoples, but in order to learn about and to share the major schools or traditions that constitute the cultural inheritance, or myths, of the discipline seen as a cultural discourse. Some of these classic texts are related as « traditions » ; they may have lost their value as prescriptions, but they now serve as tales of origin, providing contrast and meaning to the succeeding and current theories of discovery. Others again are continuously retold and rewritten in lectures, seminars, papers and oral examinations as the archetypal stories of anthropological venture and story-telling. They are the classic monographs and papers which are passed from one generation of lecturers to the succeeding generations of students. They are the stuff of anthropology, expressed in reading lists, notes and references. For many of us, they were crucial to our own discovery of anthropology. They were more than stories, as they made us realize what anthropology was all about. And we pass them on as the archetypal myths of anthropology because they express virtues and professional skills of our discipline that we want to pursue and further develop in our time.

Paradise lost : a story about a story about a story

A classic story of modern anthropology – and probably one of the most important master-stories in the Norwegian anthropological inheritance – is related in the recently published textbook, *Små steder - store spørsmal* (Small Places – Big Questions), Hylland Eriksen, 1993. This book – the first anthropological textbook written in Norwegian by a Norwegian – starts with a short story based on a paper by the American anthropologist Lauriston Sharp : « Steel Axes for Stone Age Australians » (1952) [1].

1. Sharp's paper has been reprinted in several readers and in the Bobbs Marril reprint series as well as in Cohen (1974).

The opening story in Hylland Eriksen's book, entitled « Steel Axes and Lost Innocence », is written as an anthropological tale :

> On the northeast coast of Australia, there once lived a people by the name of Yir Yoront. Like many other Australian Aboriginal peoples, they had a life-style which for us appears simple and primitive. Men went hunting, women and children remained close to their campsite to gather roots, small animals and other food. Sometimes they went fishing in their hollowed logs. The Yir Yoront knew other people who had better crafts. Due to their ancestral spirits, which they respected deeply, they didn't attempt to get better boats. As their ancestors didn't use them, neither had they any reason to use them (Hylland Eriksen, 1993 : 9).

These people used stone axes, which they obtained by trade with another people. Only adult men had the right to own them. In the 1920s, missionaries arrived, giving away steel axes to everybody – men, women, adults and youngsters. Apparently, people were much better off than before :

> This did not happen. Instead of bringing happiness and prosperity, the steel axes led to conflict and tragedy in the little community. It was not just a matter of technical innovation, but an object which, by its mere presence, turned almost everything upside down. As everyone could have their own axes, women lost their respect for men, youngsters lost their respect for elders. The stone axes, the exclusive property of men, had been the very symbol of the authority of adult men (p. 9).

What ensued was chaos and disorder – conflict among themselves as well as with their former trading partners. Their cosmology was invalidated – the old myths and ancestral spirits lost their meanings, they had lost their indigenous « innocence ». Hylland Eriksen concludes his narrative of the Yir Yoront story as follows :

> The missionaries knew little of the destructive mechanisms they were involved in triggering, the invisible internal connections in Yir Yoront culture they impacted in doing them the friendly service of improving their technology. This book deals with such interconnections (p. 9).

Hylland Eriksen's use of Lauriston Sharp's paper as the opening tale to a book on anthropological knowledge is not coincidental. The paper has been on the reading lists for successive generations of first-year students of social anthropology since the 1960s – when the discipline was established – and today constitutes one of the classic papers and master-stories in Norwegian anthropology. For Hylland Eriksen as for many others of us, the paper was an eye-opener in our discovery and fascination

with anthropology ; it did not simply reveal different and exotic cultures in far-away places, it also exposed the underlying interconnections in people's lives. As teachers, we retell the story to students to show them how anthropologists – in the context of a short paper and by the power of our analytical concepts – manage to compress and order an apparently chaotic, ambiguous and bewildering situation.

We use the paper to teach students the interconnectedness between *social* life and *cultural* meanings ; how well-meaning policies of missionaries, governments or other agents of change – in the absence of proper anthropological knowledge – so easily lead to misunderstandings, failures and unexpected, and for the people involved, disastrous consequences.

Thus, we learn that the « native point of view » – whether it is that of the indigenous people or the missionaries – is not of the same nature as that of the anthropological story-teller. Their experience of chaos and disorder are transformed into our knowledge. As Hylland Eriksen emphasizes, the tale of an Aboriginal tragedy and the failure of misguided policies for « progress » can become a success story for anthropology. Anthropologists can tell stories where actors participate in « unexpected tragedies » and interconnections they need not be fully aware of. Thus, the master story becomes something more than a metaphor, the story of interconnections represents the essence of anthropology.

In contrast to other master-tales of change, where entrepreneurs like the « tomato-man » from Darfur (Barth, 1981) apparently succeed in paving the way to modernity, the Yir Yoront story becomes a metaphor for the anthropological stories of the tragedy of tradition – of how people become victims of progress and modernity. The Yir Yoront accepted the gifts of modernity, but came to lose their indigenous paradise and innocence. But they did not just simply lose everything : in the anthropological tale, they apparently became culturally *extinct* – « Once upon a time there lived a people by the name of Yir Yoront... ». They still survive, however, in the metaphorical role of classic « losers » in anthropological tales, representing the archetypal tragedies of countless tribal and indigenous peoples, crushed by brutal oppression and well-meaning welfare policies.

Lauriston Sharp's paper on the Yir Yoront Aboriginals and their fate enjoys a rather peculiar position in the anthropological knowledge tradition. Its fame as a classic seems to have survived and outlived the reputation of its author. His many other publications dealing with aspects of technological change and modernization processes are less well known. My own knowledge about Lauriston Sharp comes from a story I was told as an anthropology student in Oslo by our lecturer Harald Eidheim. He related a story he had heard from Fredrik Barth, who had once met Sharp and commented on his paper « Steel Axes for Stone Age Australians ». Sharp himself, however, expressed some surprise that the paper should

be getting so much publicity. To him it was just a minor publication, far less significant than most of his other and more substantial writings, which paradoxically were much less known and referred to.

For many Norwegian students, Sharp's paper is one of the few they read which deals with Aboriginals and their fate in Australia[2]. In 1990, I spent a year in Australia. Talking with fellow anthropologists – both Aboriginal and non-Aboriginal –, I was surprised to find that Sharp's paper was not considered particularly significant. To some, it was a not very documented empirical study, that is to say a not very good story. Some had not read it and were unaware of its existence. It did not appear on reading lists in anthropology, or in Aboriginal studies curricula.

I also learned that Sharp had written another paper on the same area of northeast Australia (Cape York), entitled: « People without politics » (Sharp, 1958). This paper became the target of criticism by other anthropologists working in the same area, who questioned Sharp's empirical findings and his perspectives on the political aspects of traditional Aboriginal institutions. This critique – expressed in a paper entitled « People with "politicks". Management of land and personnel on Australia's Cape York peninsula » (Sutton and Rigsby, 1982) – was not without political significance. An Aboriginal land-rights movement was developing, and anthropologists like Sutton and Rigsby were documenting Aboriginal land tenure and resource management, emphasizing the view that these issues always had been central political issues in Aboriginal communities. To them, Sharp's views represented an ethnocentric and outmoded anthropological perception of traditional Aboriginal institutions, and of hunting and gathering peoples in general. If they did not have « our » forms of « politics », they certainly had « politicks » of their own.

In other words, Australian anthropologists had a very different and critical view of Sharp's writings on Cape York. Here, in the Antipodes, Sharp was not just being forgotten. His stories were *questioned* and seen as a *problem* for creating more substantiated knowledge of Aboriginal land-use practices in general. What can we conclude from this ?

Archetypal stories and anthropological virtues

The Sharp-Yir Yoront story illustrates anthropologists' dealings with *contexts*. Stories, like any social events, draw their significance from the

2. Another classic in Norwegian anthropology is *Kin and Totem*, a monograph on Aboriginal social organization, by Johannes Falkenberg (1962), who did fieldwork in Australia in 1950. The book is well known among Australian anthropologists for its detailed analysis of Aboriginal systems of kinship and marriage.

context the author indicates, as well as those contexts of context of which the reader is not aware or which the author ignores. Good stories are good stories because, for example, the reader cannot imagine or make operative alternative contexts. The way Lauriston Sharp's paper on the Yir Yoront is read in Norway naturally differs from the way it is read in Australia, where Aboriginal studies have been central to the development of Australian anthropology. « Steel Axes for Stone Age Australians » would probably never have been made into a master-story and opening tale for an Australian textbook in anthropology.

The contradictory reputation of Sharp's writings also suggests that what makes a good anthropological tale or master-story seems to some extent to depend on *distance*. Most of us would tend to cast a particularly critical eye on research done by outsiders in our backyard, as they might challenge our own professional knowledge and identity. Studies outside our own fields are for the same reasons easier to accept and to read as useful representations of a general anthropological discourse.

The Yir Yoront story further illustrates the problems related to the anthropologist's responsibility towards the people and ethnic groups he or she is making stories about.

Distance – and the opportunities for travelling far away to return home with exciting tales – constitute an apparently everlasting image of the typical anthropologist in « colonial settings », reproduced in countless jokes and cartoons. However, distance and borders are still the most sought-after challenges for endeavours in anthropological research. Aboriginal Australia has long been a focus of much anthropological interest because of its cultural exoticism. Australian anthropologists today are highly sceptical of the way foreign colleagues have tended to exploit Aboriginal communities for short-term fieldwork – becoming « instant » experts on Aboriginal Culture at home – but with little commitment to the local population. As many Australian anthropologists have developed close ties to particular Aboriginal local communities throughout their careers, they resent and try to control what a senior anthropologist in Queensland called the « rat-bags » among visiting colleagues from abroad.

Another lesson we may draw from the Sharp paper is of a more general nature. That we transform papers and monographs into master-stories is a choice that reflects our own professional ideals and virtues. The continuing appeal of Sharp's more than 40-year-old paper may reflect something *more* than just our relative distance from and ignorance of Aboriginal studies and the Yir Yoront. In a paradoxical way, the fame of the paper – as acknowledged by the author himself – seems to be less dependent on empirical matters than on what we read from the paper.

We who have taught anthropology to academic novices are of course well aware of the pedagogical value of the Yir Yoront story as an introduction to the mystery of meaning and social organization – and as a story

that can be examined more critically at later stages in introductory courses. However, it also becomes a master-story or archetypal myth apparently because it represents an ideal of anthropological story-telling. It shows that we value our competence by producing *holistic* stories. We value comprehension, interconnections – the shaman's combined perspective of ants and birds. We tell it as a story about *ourselves* – our ability to understand and reveal underlying and often invisible interconnections, not grasped by people who are innocent. The use of the Yir Yoront story does not just tell a story of change. It tells a story of anthropological knowing and professional identity, of discovering and exposing the invisible and unexpected. It has become a metaphor of ourselves. It represents the kind of anthropological knowledge by which we define ourselves; it is the kind of paper we ourselves would like to write. Written by an American anthropologist who has done fieldwork in Australia, we have converted it into a significant expression of our own anthropological identity. We, like the people we write about, tend to « use » their world to tell a good story. According to Sharp, the Yir Yoront lost faith in their old myths – and as the story implies disappeared in a social and cultural chaos – but they survive as a master-story in anthropology and as a mythical narrative of anthropological understanding[3].

What then are the virtues of anthropological knowledge ? Apart from having the self-image of being particularly competent in understanding others, as well as being dependent on those we work with, we want to be helpful and useful. We tend to focus on the small, the disadvantaged, on victims, problems and failures. We seem to loath success, the rich and wealthy, the powerful. We have an inherent tendency not just to speak about others, but for them.

---

3. Much effort has been devoted, in recent years, to undermining the authority and validity of the classic « master-stories » of anthropology and other disciplines (White 1987), which have become basic texts in anthropology curricula at the undergraduate level as well. However, in spite of the fact that master-stories like Sharp's paper are still retold to novice students as a pedagogical device by teachers well aware that there are other stories and contexts to be related (at a later stage in the learning process), anthropologists – by their claim to discovery – are still focused on and pleased to discover the hidden, underlying structures and processes behind the apparent. The experience of reading Sharp's paper as an exciting moment of realizing how different and apparently bewildering events suddenly « make sense » in terms of meaning and causality seems to be a common basis for many students' fascination with, and pleasure in, anthropology. Of course this also happens in anthropological fieldwork and analysis, where the initial confusion and frustration may lead to sudden moments of insight and understanding, both in the field or in retrospect at home (see Barley, 1983 and 1986 as well as a critique of Barley's writings in Roitman, 1993). One basic « pleasure » of anthropology is the experience of simplicity, completion and closure or in finding « order where all seemed chaos ». Anthropologists, like other academics, have a way of telling stories which apparently reflect « ... a desire to have real events display the coherence, integrity, fullness, and closure of an image of life that is and can only be imaginary » (White, 1987 : 24).

In spite of doing sometimes very « dirty » and questionable work, and having doubts about our own self-reflexiveness, we still adhere to *discovery*, always critical of others' claims to « truth ». We insist on our « innocence » as a platform for discovery ; we wish to let ourselves be surprised by the world. We have an urge to open up, reveal, expose, discover, describe and tell all about it. Our niche is differences, gaps, boundaries, barriers, the unexpected, silent and silenced voices. Max Gluckman's ideal of « The innocent anthropologist » (Gluckman, 1964) is still with us. Even in the midst of the current critique of the modernist scientific myth of discovery – where female anthropologists have been in the forefront, questioning the masculine character of this myth and its implications for anthropological analysis –, *empathy* is presented as a long-neglected alternative and a more feminine vehicle of discovery (Kirschner, 1987). Through a feminine self and a capacity for empathy and relational understanding, feminist anthropologists are presenting themselves as inherently « innocent », more self-reflexive, but also more able to penetrate into the innermost private spheres and meanings of others.

Anthropological and indigenous knowledge

In spite of our virtues and ideals of innocence, we also participate in markets of knowledge, where specific themes and issues are politicized and marketed, where resources as well as needs are defined and struggled for. The most significant revolution in our professional lives has been the political awakening of the periphery. The margins – at home and abroad – have developed communication skills and express a public voice, describing and arguing their interests across former boundaries and barriers.

In effect, we are no longer « innocent » anthropologists, serving as middlemen and brokers for disadvantaged minorities. We are at times also becoming competitors and rivals in peoples' struggle to conceptualize and describe themselves. We are being criticized for our assumed innocence, for our distance. Our descriptions, regardless of how « true » they may be, constitute problems for others and their attempts to make themselves visible and to enter the public life of political discourse.

Of course, all this is nothing new to most of us. Having to face people who constantly challenge our innocence, we focus on ourselves, our competence and knowledge. Are we saying anything of interest – except to ourselves ? How do we live up to our discovery-myth when people increasingly tell us and others about themselves, that they have always been « at home » – before being « discovered » by Columbus and anthropology ?

« Indigenous knowledge » is a concept that has grown out of the changing political context of anthropology and which is receiving increasing attention, not only from anthropologists, but also from indigenous peoples themselves. Members of indigenous communities are increasingly establishing themselves as academics and anthropologists « at home ». Indigenous knowledge expresses a growing awareness among anthropologists and other academics that they need to advocate a different view of indigenous peoples in their struggle for land rights and self-government within and across nation-states.

While anthropologists formerly tended to describe indigenous peoples in terms of « cultures », the emphasis is now increasingly on « cultural knowledge », on culture as « knowledge ». This shift may be seen to reflect the challenge anthropologists are confronted with in having to cope with increasingly politicized and knowledgeable informants. « Culture » as described by outsiders seems to have a negative connotation, objectifying others as « carriers » of cultures. « Knowledge », on the other hand, implies a different view, in which not only are Natives transformed into rational individuals – with an experience and knowledge which may rival or complement our own – but they are also subjects capable of controlling their own lives and destinies.

Thus, the change in metaphor and emphasis – from describing people's « culture » to presenting their « cultural knowledge » – may be seen to reflect the changing relationship and context of the « native informant » and the anthropologist. Anthropologists are becoming increasingly uncomfortable and less inclined to present objectified descriptions « about » others, experimenting with modes of description and narrative, where people are portrayed as persons constituted by their own experience, knowledge, philosophy and stories.

Mediating other people's « knowledge » makes anthropologists into advocates for the rights of others to self-expression, autonomy and identity. It suggests that the roles of brokerage and patronage – between informant and researcher – in anthropological research are becoming increasingly complex (Paine, 1971 and 1977). Former informants are becoming patrons and brokers of knowledge with respect to anthropologists and the outside. Anthropologist are combining their former patronage and brokerage with the clientship of their informants and hosts. The borders between patron and client are no longer unambiguous and clear-cut.

Indigenous knowledge is a concept that has grown out of the interface between anthropology as an academic institution and the political world of indigenous peoples. It shows that the academic and the indigenous worlds are increasingly interacting and becoming part of a common discourse. The politics of culture and knowledge, of anthropology and ethnopolitics are increasingly interconnected. The interfaces contain a

puzzling paradox. On the one hand, anthropologists are increasingly questioning the most basic concepts and practices of their discipline. On the other hand, members of indigenous communities and organizations are adapting anthropological concepts to « indigenous knowledge » and ethnographical accounts of themselves in a struggle to construct or recreate their own « society » and « culture ». While anthropologists question the concepts of « society » and « culture » – through an appraisal of the fundamentals of anthropological knowledge-construction –, indigenous artists, intellectuals and political and spiritual leaders are using their knowledge, local oral traditions as well as anthropological texts, to construct and express themselves.

The politics of indigenous knowledge : Australia

Norway and Australia provide two highly different contexts for anthropological knowledge-production. Australia represents an extreme case of social and cultural difference between indigenous and non-indigenous peoples. Indigenous groups have been colonized, but have been only partially integrated as Australian « citizens ». Legally, up to the 1992 Mabo decision of the High Court, they did not exist as real people[4]. The concept of « discovery » implied « terra nullius » – they were there, but insignificant in terms of land ownership (Bartlett, 1993, Commonwealth, 1993). In sum, they had been marginalized, silenced and clienticized. Their history and presence was long considered irrelevant to the white public and academics. In 1917, the Australian historian Murdock commented, in his book *The Making of Australia : An Introductory History* :

> When people talk about « history of Australia » they mean the history of white people who have lived in Australia. There is a good reason why we should not stretch the term to make it include the history of dark-skinned wandering tribes who hurled boomerangs and ate snakes in their native land for long ages before the arrival of the first intruders from Europe...for they have nothing that can be called history. They have dim legends, and queer fairy tales, and deep-rooted customs which have come down from long, long ago ; but they have no history as we know the word (quoted from Attwood and Arnold, 1992).

4. For an overview of the Mabo decision and its far-reaching significance for Australian indigenous-white relations, see Jull (1994), and also Attwood (1996) ; Murray and Rowse (1994).

The Aboriginal political movement has aimed to make Aboriginals visible, demanding land rights and means for self-government. In spite of Aboriginal associations, land councils and the Aboriginal and Torres Strait Islander Commission (ATSIC), no national indigenous bodies are yet generally accepted by indigenous peoples themselves as being authentically representative[5].

In consequence, the interface between Aboriginals and other Australians has created a market for anthropological knowledge. Anthropologists have been the main describers and definers of who and what Aboriginal peoples are (Hiatt, 1996). Anthropologists have been champions, middlemen and patrons of Aboriginal groups and communities, describing and explaining their social and cultural difference to government and the public. The « dreaming » – a concept describing Aboriginal cosmology and which is now in current use by Aboriginals – as well as being used as a metaphor and catch-word by non-Aboriginal Australian writers – was invented and conventionalized in anthropological texts (Stanner, 1979)[6].

The rate of intrusion into and change in Aboriginal social life has meant that anthropologists fast became « experts » in indigenous cultural traditions. They have collected and preserved cultural traditions, language, and so forth, which otherwise would have been lost. There are cases where anthropologists know more about tribal knowledge than the people themselves ; linguists may speak a language which people whose mother tongue it is no longer command.

Today Aboriginals are being « rediscovered » as exotic and different, and a resource for tourism and adventure. The market for « Aboriginality » means that « anthropology » and « being an anthropologist » have become scarce resources. Real anthropologists are confronted with writers having no professional background who present themselves as « anthropologists » with a special exotic experience « living with an Aboriginal community », and as experts on « Aboriginal culture »[7]. In fact, anthro-

5. ATSIC is a Commonwealth statutory authority, established in March 1990, to represent Aboriginal and Torres Strait Islander peoples' interests, and which provides policy advice to the Commonwealth government. It is based on a system of elected regional councils (36) in each State and Territory, which elect a number of Commissioners (17 out of 19) to the ATSIC Board. The remaining members, including the chairperson, are not democratically elected, but appointed by the Minister for Aboriginal and Torres Strait Islander Affairs. ATSIC has an administrative structure, whose Chief Executive Officer is also ministerially appointed. This and the fact that ATSIC staff are employees of the Australian Public Service – and accountable to the Federal Government and the bureaucracy, not to the elected indigenous representatives – clearly impedes ATSIC's role as an effective representative indigenous body (Rowse, 1992).

6. For a discussion of the concept of « dreamtime » in Australian archeology and anthropology, see Murphy (1996).

7. Another expression of the same tendency can be found in the fields of Aboriginal writing and art. Combined with the increasing indigenous emphasis on cultural property

pologists are currently debating among themselves the question of who should be considered qualified to do consultancy studies for Aboriginal communities and associations (Baines, 1993).

Anthropologists as well as other academics are trying to present an alternative and more positive view of Aboriginals, while at the same time having to cope with considerable scepticism and resentment from Aboriginal communities and political representatives. Anthropologists are questioning the traditional emphasis in Aboriginal studies in Australia on ethnography and traditional Aboriginal culture, where traditional culture/life in the outback is seen as more authentic than the modernity of urban Aborigines (Keefe, 1988)[8]. Thus, Australian anthropologists (as in *Power, Knowledge and Aborigines*, Attwood and Arnold, 1992) are questioning the ideological content of their own discipline, as in the following:

> Aborigines are viewed as socially constructed subjects with identities which are relational and dynamic rather than oppositional (in the binary sense) and given. This challenge to essentialism and the teleological assumptions embedded in Aboriginalist scholarship involves historicising the processes that have constructed Aborigines, thus revealing how Aboriginal identity has been fluid and shifting, and above all contingent on colonial power relations (Attwood, 1992).

The call to view Aborigines as « socially constructed subjects » may appear puzzling – who is not « socially constructed » ? It is meaningful only in terms of the way Aboriginality has been conceived by non-Aboriginal academics as synonymous with « traditionality » or Aboriginal cul-

---

rights, there has been a series of disclosures where people have been accused of having assumed an Aboriginal alias, writing or painting under the pseudonym of an Aboriginal identity. Some of the most publicized cases in recent years concern the well-known writer Colin Johnson, with a long career as an « aboriginal » writer, member of the Nyoongar people, publishing under the aliases of Mudrooroo Narogin, Mudrooroo Nyoongah (1992), or just Murooroo ; the non-Aboriginal painter Elizabeth Durack, who for long has been using the pseudonym of « Eddie Burrup » when marketing her paintings of Aboriginal themes, and Leon Carmen, a white writer who published a book from an Aboriginal woman's perspective, under the pseudonym of « Wanda Koolmatrie » (Van den Berg, 1998). Interestingly, there are few cases where Sami authenticity has been constructed for similar purposes.

8. The rapid emergence of indigenous political movements since the 1970s have not only presented new contexts for research, but can also be seen to have contributed to the growing concern among academics – and particularly anthropolgists – about the methodologial and theoretical premises of the discipline and its practitioners. In Australia, this has resulted in a growing literature on the history and the present status of the discipline, particularly its role as patron and broker of indigenous peoples, as in Attwood and Arnolds (1992), Beckett (1988a and 1988b), Berndt and Tonkinson (1988), Cowlislaw (1986), Langton (1981), MacGall (1982), Merlan (1991), Morton (1989) and Peterson (1990).

tural traditions. Thus, non-Aboriginal academics are vigorously debating « Aboriginality » and the content of Aboriginal studies (« Aboriginalist » versus « relational » perspectives). The issues suggest an apparent absence of Aboriginal participants in the debate. To an Aboriginal researcher and writer, Langton, « Aboriginality » is a social fact, in the Durkheimian sense :

> It arises from the subjective experience of both Aboriginal people and non-Aboriginal people who engage in any inter-cultural dialogue, whether in actual lived experience or through mediated experience, such as a white person watching a programme about Aboriginal people on television or reading a book (Langton, 1993 : 18).

White Australians' perception and knowledge of Aboriginal people have reinforced social and cultural barriers. According to Langton :

> The most dense relationship is not between actual people but between the white Australians and the symbols created by their predecessors. Australians do not know and relate to Aboriginal people. They relate to stories told by former colonists (p. 19).

However, Aboriginal politics have created new niches for anthropological brokerage and close cooperation between non-Aboriginal anthropologists and Aboriginal communities and organisations [9]. Aboriginal associations and councils present land claims – opposing mineral and other kinds of development on their lands. In the courts, Aboriginals have to present documented claims of « traditional ownership ». These reports are defined as « anthropological reports », being based on research carried out and written up by anthropologists. Thus, the oral evidence of Aboriginal claimants is validated as objectified « knowledge » only if it is written and translated by an anthropologist – who until very recently was a white intellectual with the proper academic training from Sydney, Perth or Cambridge. To date, only a few Aboriginal students have succeeded in getting a degree in anthropology. Some of them do not present themselves as anthropologists though, but as « researchers ». However, being an « insider » in community-based research can also be problematic.

9. The way anthropologists are transforming their role into cooperation with and advocacy for indigenous communities and interests has opened up for new approaches to and descriptions of indigenous history and contemporary situations, covering both local and large-scale contexts. Some examples of this can be found in Cowlishaw and Morris (1997), Jull *et al.* (1994), Mulrennan *et al.* (1993), Sharp (1993 and 1996), Peterson and Langton (1983), Rose (1992 and 1996), Rowse (1992 and 1993), Sharp (1993 and 1996) and Trigger (1992). For an interesting attempt at comparing the anthropological institution and knowledge politics of indigenous studies in Australia and Brasil, see Baines (1993).

« Outsiders », like non-Aboriginal academics, having no position in the local community, may be less prone to commitment to special interest groups.

« Indigenous knowledge » has opened up alternative careers for anthropologists. Australian anthropologists appear in two different kinds of academic fields, which have different implications for knowledge production : (1) « conventional academics », employed in an anthropology department at a university and (2) « field anthropologists », working for Aboriginal interests in Aboriginal Land Councils, cooperating with legal experts, political consultants, Aboriginal leaders, community representatives etc [10].

As there are many Land Councils that are increasingly developing land claims, the job opportunities as consultant and field worker have created a separate category of anthropological writers with a very different professional life from the common academic. Working for a Land Council means that the reports produced by the field anthropologists are used as evidence in court. By law, they are confidential. They write for legal experts in courts, not for fellow anthropologists. Working for a Land Council also means signing a contract that you will not publish any material without the permission of the local people you write for. Knowledge relating to land means to some extent secret knowledge – knowledge that is sacred and potentially dangerous to the non-initiated.

Working as a « field anthropologist » means that you write reports which validate people's « traditionality », reports which have a very limited circulation. This is an anthropological praxis which lies on the borders of *academia* or the academic institution ; for some it means restrictions on participating in the public academic discourse that is essential to « conventional academics ». Field anthropologists play an increasingly important role for Aboriginal communities because of their academic and literary skills. However, their studies are kept out of circulation. This kind of knowledge-production is dominated by individual anthropologists, sometimes cooperating, but with few opportunities to participate in a cumulative intellectual debate with other colleagues. They do not often attend conferences. Some describe themselves ironically as « second-class anthropologists ».

---

10. Some academics combine working in both fields, doing consultancy work or writing expert reports for government or public authorities with teaching anthropology at a university. This and other information are based largely on discussions and a series of video-taped interviews with various anthropologists and other researchers at the North Australian Research Unit and the Northern Territory Land Council in Darwin, Northern Territory, the Kimberly Land Council in Derby, Western Australia, the University of Queensland and the University of New South Wales, James Cook University, the Coastal Zone Inquiry/the Resource Assessment Commission, Queensland Department of Environment and Heritage and the Great Barrier Reef Marine Park Authority.

Field anthropologists are « owned » by Aboriginal communities, who control what they write and how it is distributed. Land Councils and other Aboriginal bodies exert increasing control over visitors, including researchers, to Aboriginal communities and land owned by Aboriginals. But anthropologists also may appear to « own » Aboriginals. In a kinship-based society, doing fieldwork involves establishing kinship-relations with people. This, and the fact that so much of traditional knowledge is sacred and secret, means that you cannot write and publish what you have learned and have been told with impunity. You may be clearly told what you *cannot* write about. In recent years, a number of cultural approval protocols have been developed by Aboriginal communities as they assert their place in the modern world. This involves not only demands for control over outside research, but also insistence on right of ownership and control over cultural heritage, and power to define and negotiate the terms and content of « cultural appropriateness » in relation to outsiders' handling of their cultural traditions and values [11]. In effect, anthropologists who do research in Aboriginal communities tend to grow into and become closely associated with particular communities and people in an area. Aboriginal Australia may in fact be transcribed into a map of anthropological « estates » or research territories, that is territories in which individual researchers have special commitments and interests vis-a-vis other scientists and outside interests. As some Australian academics have expressed it, the most territorial persons in Australia appear to be the anthropologists [12].

Territoriality in research is of course a common feature of anthropological research at large, reflecting the intimacy and closeness between a local community and a researcher on long-term anthropological fieldwork and a hesitancy to move into the backyard of a colleague. In Australia, however, this tendency seems also to reflect the tendency of research to be organized and controlled within two interrelated fields, represented by Aboriginal interests (communities, land councils, etc. – who give permits but also fund and initiate their own research) and the more informal field of *academia*, where information, opinions and judgments circulate in a community of colleagues. The fact that Aboriginal studies are politicized,

11. An interesting case of such protocols and how they are incorporated into an economic venture is « Aboriginal Australia PTY Ltd. » : see their web site at http//www.aboriginalaustralia.com.au/about.htm.

12. Reviewing a draft of this paper, Dr Dermoth Smyth commented on the territoriality of anthropological research in Australia, referring to a student workbook in anthropology and archeology for an indigenous ranger training programme (Cribb, nd). In the description of anthropological research in the Cape York peninsula a map showed the distribution of Aboriginal communities where in all 16 anthropologists – including R.V. Sharp – had done fieldwork, suggesting that the region was more or less carved up into different research locations by the respective researchers.

that Aboriginal communities, organizations and representatives do make decisions on research [13], and that indigenous communities still depend on outside anthropologists and other scientists to document their interests in court, tend to make issues of research politics (and ethics) even more crucial among academics. The question has become a matter of anthropologists' integrity and respect not just within the academic world, but also in relation to indigenous interests (as these are interpreted among anthropologists and other academics as well as expressed by indigenous communities and organizations) [14].

These are some of the dilemmas facing anthropologists producing knowledge about and for Aboriginal interests. And so far, these dilemmas are not being taught in the discipline.

Consultancy work is a field which involves highly committed, serious researchers, but which also is opening up to entrepreneurs. Not all work for Land Councils, some also make a living documenting Aboriginal land use for mining companies. Documenting land use is a difficult task. Anthropologists have been criticized for having drawn maps and boundaries of traditional Aboriginal estates, disregarding the fact that these lands and boundaries are negotiable. The court demands for factual evidence documenting authentic traditions and « real » owners of land may lead anthropologists into transforming relational issues into « objective facts » [15].

---

13. The Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islander Studies – AIATSIS in Canberra – which is the central national research institution for indigenous research in Australia, was established in 1964. In 1989 it was reorganized from being a predominantly academic institution to becoming more responsive and accountable to indigenous needs and interests, with a new elected Council comprising a majority of indigenous representatives. Besides publishing, research, and training local Aboriginals and Torres Strait Islanders as research workers, the AIATSIS also funds and supports anthropological and other research on aspects of the culture, history and society of Aboriginals and Torres Strait Islanders.

14. After the Mabo judgement, the federal government established a position of *ombudsmann* for the indigenous peoples of Australia – The Aboriginal and Torres Strait Islander Social Justice Commissioner. Mick Dodson, the first Commissioner, resigned from office in 1998 in protest to the government's Aboriginal policy aiming to reverse the former government's Native Title Act of 1992 and subsequent court decisions following the Mabo decision. The Annual Reports of the Social Justice Commissioner present a comprehensive and detailed agenda for indigenous strategies and recommendations for research, advocating closer cooperation between non-indigenous academics and indigenous interests (see chapter on « Social Justice Strategies and Recommendations », in Aboriginal and Torres Strait Islander Social Justice Commissioner (1995 : 96-135).

15. This issue was brought up in the so-called « Hindmarsh Island Bridge » issue, where an anthropological report on the ritual significance to local Aborigines of the Hindmarsh Island formed the basis for the Minister of Aboriginal Affairs' decision (1994) to stop the building of a planned marina development project, involving a bridge to the island. The report's validity as representing Aboriginal traditions was challenged also by

Anthropological and indigenous knowledge : Norway

In contrast to Australian anthropology, social anthropology in Norway developed without any clear-cut markets for knowledge. The need for anthropologists has to a large extent come about by anthropologists creating their own markets vis-à-vis somewhat indifferent, reluctant and even hostile clients/patrons (usually government agencies and bureaucrats). In some cases, we have been allowed into courts, presenting our material as rivals to that of other professions and the State, as in cases involving reindeer herding (Bjørklund and Brantenberg, 1981 ; Paine, 1982). Thus, anthropologists have, in a sense, kept their « innocence ».

We have argued our relevance in terms of having analytical skills, different from and even « superior » to many other academics. But instead of being experts on families, religion, social work, drugs and the like, we have tended to become intercultural experts on peoples and ethnic relations – immigrants, modernization in the Third World and, not the least, indigenous minorities abroad and at home.

Speaking for others is a role that we have not always wanted to play, or, at least, we have been somewhat ambivalent as spokesmen. However, some of us have acted as self-appointed advocates for the Sami in their struggle to make themselves and their political programmes visible to the public and to Norwegian authorities. Curiously enough, we have done this without presenting ourselves as cultural experts on the Sami.

Our principal line during the last decades has been to argue that there are two separate indigenous peoples in Norway : Sami and Norwegians. We have argued the rights of the Sami to the status of a separate people in their own right, and pointed to the costs and suffering the Sami have been subjected to by not having this basic collective right (Eidheim, 1971) [16]. We have made the official policies of the welfare-state a primary target, arguing that similarity as citizens does not translate into equal rights and justice for a minority people.

We have been more champions and supporters than advocates for Sami interests. This is just as much an expression of our desire for willing clients for our professional skills and advocacy, as our reluctance to become clients of others (and that our clients should become our patrons). It may look as if we have kept our innocence. However, if we take a closer look, the picture becomes more blurred.

---

local Aboriginals and the issue soon erupted in a debate not only about Aboriginal cultural inheritance claims, but the nature of anthropological descriptions and the role anthropologists take on in advocating indigenous interests. The issue came up just before the federal election and may have contributed to the fall of the former labour government. For different anthropological views on the issue, see Weiner (1995) and Brunton (1996).

16. For a study of the evolving processes of Sami self-awareness and identity construction in the last decades, see Eidheim, 1992.

We have been affected by our political context in different ways. Though we have not given in to Sami injunctions to stop writing « about » the Sami, we have in fact to a surprisingly large extent refrained from doing anthropological fieldwork in Sami communities. Instead we have tended to focus on administrative-political fields, but not in terms of everyday life-experiences. Supporting the two-peoples argument, we appear in retrospect to have concentrated our attention on government policies and the political field more than on so-called « community studies ».

The field of social anthropology in Norway is more recent than in Australia, which may explain why Norwegian anthropologists have emphasized the « social » and not so much the « cultural » dimension of the discipline. Studies of culture were associated with traditional « ethnography », the study of specific cultural traditions, which was in disrepute among Norwegian anthropologists in the 1960s. Material culture was left to museums. The modern discipline was developed first and foremost as a comparative and analytical *social science*, where « lappology » became a term of abuse. At home anthropologists focused on modernity, processes of change, interethnic relations and ethnopolitics. Topics like traditional Sami knowledge, Sami customary tenure and resource management – which are crucial to the current political issues of Sami land and sea rights – have to a large extent been ignored by most social anthropologists in Norway. Until quite recently, much of this was considered part of the old and outmoded ethnographical exercise, which many of us tended to look down on, or simply overlook. In retrospect, in our efforts to avoid the pitfalls of what our Australian colleagues call « Aboriginalist scholarship », we appear to have fallen victim to another brand of extremism [17].

17. For a discussion on the epistemological problem of an « outside » versus an « inside » view of Sami identity and self-understanding in present-day Norway, see Stordahl (1987) and Paine (1987). For an anthropological description of discourses of tradition and modernity in a Sami community, see Stordahl (1996). Based on fieldwork in her home community, her PhD thesis made her the first professional Sami anthropologist in Norway. In her doctoral lecture, she discussed the role of the researcher in inter-ethnic (Sami-Norwegian) relations, presenting a critique of the conventional insistence of Norwegian anthropology teachers (using her own experience as a student in the Department of Anthropology/Sami Studies of the University of Tromsø) to do fieldwork « abroad » (Stordahl, 1986). Stressing the bicultural competence of Sami students, she argues that Sami – even when doing fieldwork « at home » – have a comparative experience and perspective. This should be seen, not as a problem or a drawback, but as a unique resource of Sami in studying Sami life-worlds. An example of a parallel discussion in Australia can be found in Hollingsworth's paper, « Discourses on Aboriginality and the Politics of Identity in Urban Australia », published in *Oceania* (Hollingsworth, 1992), and in the critical comments by the writer Mudrooroo Nyoongah (1992). Ironically, the latter became the focus of considerable debate and media attention in 1996, when he was charged by Aboriginal critics of having posed under a constructed Aboriginal identity (see note 7).

As mentioned earlier, our studies of ethnicity and ethnic relations were done in a context where they deliberately communicated political meanings. For most of us, this was self-evident, but it may also have influenced our thinking and knowledge-production in ways that we can only see in retrospect.

Our studies of such ethnic processes as assimilation – or « Norwegianization » – have been based on the premise that people in many former Sami communities are not what they could or « ought » to have been. In the effort to make the Sami and their life-circumstances visible, we have exposed how individual Sami, by making themselves invisible and becoming Norwegians, although forced to, have betrayed their origins and their « real » selves. Our descriptions, which have been attacks on government policies, have provided a context where we have communicated an either/or prescription of ethnicity. If this is correct, we may appear to have made people's existential dilemmas publicly explicit, and more acute, something that I think is unavoidable.

Another implication is that we have tended to overlook the fact that the Sami – like the rest of us – *combine* different cultural skills and backgrounds in their personal lives, and this is still a largely neglected theme. We have explored boundaries, difference, contrast, but less so variation, ambiguity and complexity. We have emphasized the Sami/Norwegian contrast – in the two-peoples argument – to the extent of not exploring the *diversity* of Sami discourses and lives. There are areas of Sami experience which have long remained silent, outside any political agendas, areas where we have hardly been [18].

We have to some extent been trapped in our discoveries by our explicit and hidden political agendas. We have been more concerned about the social organization of identity and not so much about the cultural dimensions. Why ? Perhaps because the social dimensions are more appealing to our analytical taste. We seem to fear that, if we focus on the cultural side, we will end up writing culture *for* people. Maybe the Sami are too close ; it is difficult to lecture on Saminess to a Sami

18. The problems arising from the interconnections of the anthropological discipline, Sami politics and self-understanding have also been raised by other anthropologists in Norway. Hovland (1996) argues that Sami students, with the assistance of anthropologists, tend to mix research and politics, producing a master-myth of Saminess. His (and Stordahl's) description is challenged by Thuen (1996) stating the importance of clarifying the different analytical levels of anthropological explanations and « folk » explanations. Kramvig (1998) questions Hovland's conclusions, emphasizing that students with a Sami background experience a much more complicated dilemma. Studying anthropology, they often encounter (Norwegian) expectations – in terms of the discipline as well as those of teachers and fellow students – implying defining themselves as either Sami or Norwegian, neglecting the different backgrounds and motivations of Sami students. The dilemma entails individual frustrations, ambiguity and marginalization, rather than claims for a politicized and reified self.

audience. We seem to want to be analytical, comparative, but not cultural experts. But we teach anthropology as the study of both the social and the cultural ! In retrospect, we appear to have left « culture » to the Sami themselves. Have we – as anthropologists – made culture sacred and secret ? This is definitely innocence lost.

Culture and politics

Translating culture into knowledge seems to be a means of overcoming our ambiguity about « cultural » studies. Labels are important in anthropology and politics. « Knowledge » implies « knowing » ; knowing implies « autonomy », « independence », « adulthood ». To have cultural knowledge is probably the most crucial argument for any claim to independence or self-government.

« Culture » is inherently interconnected with political meanings. Defining a particular type of knowledge as « indigenous » is a political act. The concept grew out of anthropologists' advocacy for indigenous interests, as arguments for local involvement in decision-making, for so–called « co-management » schemes. The premise was that members of local communities, on the basis of their local and traditional ecological knowledge, possessed a basis for managing their own affairs vis-a-vis outside experts (Freeman, 1979 and 1985).

Nations and peoples are defined and legitimized by cultures. Ethnic minorities can claim special human rights under international law, like the UN Charter. However, a people's demand for self-government in terms of human rights is defined as a means to protect and enhance the collective cultural interests of a particular people. Eligibility for these rights then does not spring from an inherent right of any « people », in terms of a common ethnic descent or race, but from having separate and unique cultural traditions (language, intellectual traditions, life styles, etc.). To obtain collective cultural rights, you must have a « culture » to protect. If members of a people lose their cultural uniqueness, they also forfeit their legal justification for cultural autonomy (Boldt, 1993 : 214-221).

Indigenous rights, like « land rights » are recognized in international law in terms of indigenous peoples' traditional forms of subsistence. As expressed in the ILO Convention No. 169 on Indigenous and Tribal Peoples (1989), natural resources and territories constitute the « material basis » for indigenous cultures – and the premise for legal recognition of land rights and self-government. As expressed in legal doctrines, « peoples » exist as corporate entities having a unique culture of their own.

Without cultural traditions, indigenous peoples and ethnic minorities become legal non-entities. In this perspective, peoples without cultural estates do not have cultural rights – they are not « peoples ». Thus, cultural knowledge and cultural traditions, become more than a political resource, they are the very basis for political and legal recognition by national authorities and international law. Not surprisingly, the Yir Yoront, after losing their indigenous cultural traditions, became a lost people. Having no « culture » – or an indigenous « innocence » – they disappear from the anthropological tale and from our imagination.

This way of conceptualizing ethnicity, indigenous land rights and self-government and collective cultural interests seems to be based on a simple formula : people = culture. However, if we argue self-government and collective rights in terms of cultural traditions or knowledge, where do the present and the future come in ? What about those who claim indigenousness, but also modernity ? Do we always have to validate indigenous claims for self-government and autonomy by proof of cultural uniqueness and cultural traditions ? Have those communities which are less traditional forfeited their collective rights ? Do indigenous peoples have to remain in their traditional livelihoods, maintaining a certain minimum of cultural traditions in order to have recognized corporate rights ?

These are the kinds of paradoxe anthropologists ought to confront when producing knowledge « for » and knowledge « of » the world becomes increasingly interconnected. This would, I suppose, mean reclaiming our original innocence as anthropological explorers.

The end of the story ?

What happened to the Yir Yoront people after Lauriston Sharp left them, predicting they would become tragic victims of their supposed inability to conceptually master the unexpected ? When I first read the paper as a student, I saw them as a people with no future, with a culture that was totally invalidated by external influences. They seemed to disappear in a social and cultural holocaust.

Teaching students about the Yir Yoront made me wonder if Sharp was proved correct, or if they had somehow managed to overcome the state of flux he described. After my first stay in Australia, Aboriginal issues were becoming highly politicized ; the Australian Supreme Court, in its 1992 Mabo decision, reversed the old principle that Australia was *terra nullius*, or vacant land, at the time the Europeans discovered the continent. The Mabo case concerned the land rights of the indigenous (Torres Strait Islander) residents of Meer Island, just North of Cape York. If the Yir

Yoront had not succumbed to their predicted fate, what was their situation today ? Maybe Sharp was being reread by indigenous politicians and anthropologists preparing land claims, as other indigenous groups were doing all over Australia ?

When I returned to Australia in 1993, I was invited to a seminar on developing a marine strategy plan for the Torres Strait Islands, a scattered group of islands extending north of the Cape York peninsula towards Papua New Guinea. Flying over Cape York, I was once more reminded of Lauriston Sharp and his fieldwork there. Later, meeting anthropologists in Darwin, I mentioned Sharp and his Yir Yoront paper. They confirmed what I had learned previously. Those who had read the paper and his other writings had done so as students. The paper had now fallen into obscurity and most had forgotten it. But for those who did have a memory of it, it represented a view of the anthropologist as a person who knows more than the natives, thus whose knowledge system encompasses – but is not encompassed by – the natives' system of knowledge. Seen as a master-narrative, the story presents a view of indigenous peoples and of the anthropologist which is that of a coloniser. If the paper was to return to the curricula, it would have to be as a departure for a critique of anthropology, knowledge, power, and colonization (D.B. Rose, personal communication).

So much for Sharp. He had not only left the area, but was also considered irrelevant to anthropologists. But what about the Yir Yoront and what I had heard about their recent situation ? None of the anthropologists seemed to care about the Yir Yoront. It was as if their significance had disappeared with Sharp. However, I was given one reference. An anthropologist in Darwin, Deborah B. Rose, kindly responded to my call for information by referring me to a book she had co-edited (Swain and Rose, 1988), containing a collection of papers by Australian anthropologists and historians on Aboriginals and Christian missions. It included a paper, « Goods and Gods », by John Taylor (1988). The paper was about Sharp and the Yir Yoront ! Taylor's story was similar to my own. He had read the paper as a student and was fascinated, since it illustrated « ...a model analysis of the dynamic relationship between technology and aspects of sociocultural systems ». As he states in his introduction : « The analysis was clear-cut ; the writing was vivid and compelling. I was led to ask, no doubt like many others before me : What had happened to the Yir Yoront ? » He was a doctoral student in anthropology at the University of Queensland when he decided to « find » the Yir Yoront for a follow-up of Sharp's study. « Goods and Gods » included the results of other fieldwork conducted in the early 1970s and in 1988.

The paper was fascinating to read. Taylor had apparently done a thorough empirical study, and his conclusions seemed to be well documented, and written in a factual and unassuming way. I learned that

Sharp had not only spent 29 months in the field, between 1933 and 1935, with Aboriginal communities on the western side of Cape York, but that the term « Yir Yoront » in the classic 1952 paper, was used purely for « descriptive convenience ». Earlier papers by Sharp referred also to « Yir Mel », « Taior », and « Ngentjin » (the latter corrected to « Kuuk Taayorre » and « Kuuk Yak » by Taylor). His descriptions could also apply to the other groups in the area. The Yir Yoront and other groups had left their former area where Sharp had met them, resettling finally in two mission stations, Kowanyama and Edward River. The latter was where Taylor did his fieldwork.

I also learned that Sharp had done research in this area to gain a better understanding of totemism. At the time of his research in Australia, totemism fascinated anthropologists, as shown by a vast literature on the subject. However, most writers expressed different points of view. In order to clarify the confusion among scholars, Sharp wanted to study one form of totemism in an Aboriginal community that was relatively homogeneous. One of Sharp's major findings, and which forms the basis for his 1952 paper, was the way Yir Yoront, by their myths, established associations between different categories : specific groups of people (lineages or clans), activities and states (as totemic phenomena), and categories of material objects. In one of the clans he studied (the Freshwater/Rain clan), he was able to find more than 220 totems, including 74 natural species of animals and plants, 27 features of the natural environment, and 30 different material objects associated with human activity, like shelters, campsites, ashes, and axes. What differed from other clans was that he also found some 91 different categories referring to forms of aspects and parts of the human body, activities and emotions. This was remarkable as the clan in question consisted of only some 40 individuals. To Sharp, this expressed how the Aboriginal cosmology organized people's world of experience into a tripartite system, comprising totemic objects, tracts of land, and social groups.

Sharp's theory of this particular totemism was functionalist. He argued in terms of the contrast between the endurance and distinctness of natural phenomena as opposed to the changeability of groups of people. According to him, people in their cosmology were trying to overcome the fluidity of their social lives. They did this by ascribing to their social groupings fixedness and objective reality, identifying themselves with specific totems, the permanence of nature, particularly the landscape. Thus, people, through their cosmology, were able to include specific parts of the land with particular totems and social groups which constituted a fixed system of interdependent conceptual relations. Because the associations were so rigidly codified and encompassing, Sharp concluded that the integration of the system was such that any changes in one category would necessitate changes in the others. Consequently, the system of

totemism had enabled people to create clear social identities in relation to specific aspects of their environment. However, the system was so conceptually integrated and closed that it could not assimilate any major changes like encounters with white missionaries and their vast repertoire of material objects. As the Aboriginals could not cope with the newcomers and their civilization in terms of their cosmology, and as they were becoming dependent on them for one particular item – steel axes – Sharp predicted not only the collapse of the totemic cosmology, but also the disruption of the traditional social structure.

The missionaries stayed, but Sharp left the area, and was never able to test his theory of totemism as indigenous order, driven to collapsing into chaos by modernity. However, our concern for the inevitable tragedy of the Yir Yoront is corrected to some extent by Taylor. First, he critically reviews Sharp's data with regard to the totemic system he ascribes to the Yir Yoront. Taylor states that Sharp clearly used the totemism of the Freshwater/Rain clan as a model for the Yir Yoront. However, his description of the Freshwater/Rain people is not consistent. Taylor shows that, if all the other 25 clans in the area had the same number of totems in their sets, comprising the same range of phenomena, and in view of the small number of totemic objects (less than 8 %) shared between the different clans, the total number of totems for all the social groups would be vast. As for the Yir Yoront, they would, according to Taylor's calculation, have had to represent themselves through no fewer than 5 000 different items. Taylor could not find any evidence among the clans he worked with of a clan having the same vast number of totems as Sharp recorded for the Freshwater/Rain clan. Could people have forgotten everything in 35 years ?

Taylor did not need to go into this as there were other aspects of Sharp's description which were more crucial. According to Taylor, Sharp gave a one-sided representation of the indigenous cosmology in the area where he worked. What anthropologists invented as « totems » are described by Aboriginals by concepts such as « dreamings » or « stories » (conceps that have also been adopted by anthropologists in recent years). The dreamings and stories refer to « a set of symbols that represent mythological events at particular places » (p. 449). Particular items (« totems ») are used as points of reference for a mythological story. The association between parts of the land, items, and social groups can, in contrast to Sharp, be understood as « ...the ownership of a set of totems by particular clans denoted by the *ownership of a ritual estate* which in turn justified, or provided a *charter for a clan's primary entitlements to tracts of land* within the Edward River domain » (p. 449, my emphasis).

Now this is a very different interpretation of Aboriginal cosmology. Whereas Sharp focused on social identities, and cosmological and social order, reflecting the current functionalist anthropological theories of his

time, Aboriginals – and anthropologists – emphasize their cosmological relationships to a particular part of the land, which in their « dreamings » are sacred. People own land, but they also belong to it, so that, through their respective « dreamings », land owns people.

Taylor and others have shown that this system is not as rigidly structured as Sharp describes it, but is flexible enough to accommodate changes. This is also consistent with the facts Taylor encountered when he came to the Yir Yoront. He found that, in spite of the missionaries continued presence and all the social problems such as alcoholism, domestic violence and theft, the traditional indigenous cosmology was still « ...functioning powerfully in the lives of the community » (p. 447). People had in fact not just maintained much of their old beliefs and rituals, but were in fact revitalizing them as well as constructing new rituals. Although they lived in a modern world, and were church members, their cosmology was still valid and a source of pride. Christian weddings were for instance still being performed much in the same manner as when Sharp visited the area.

So, once more anthropologists who had been able to create fascinating narratives in terms of elegant models of system analysis had been proved to have skewed their data and been mistaken in their predictions. Taylor's presentation is much more modest. His presentation of « totemism » is part of what is taught in all anthropological courses on Aboriginal cosmology in Australia and elsewhere. But, his paper appears to be not well known among Australian anthropologists. The picture he paints of the Edward River community is also, sadly, typical for most remote Aboriginal communities all over Australia ; health problems and mortality rates exceeding most Third-World countries, alcohol and drug problems, juvenile problems, and so on. Taylor left the community and the Yir Yoront in 1988. What about it today ? Were the old rituals and cosmology the only way local Aboriginals were able to cope with modernity in all its forms, thus disproving Sharp's theory in a most paradoxical manner ?

Again using fellow anthropologists as informants, I learned that, in recent years, the Aboriginal groups visited by Sharp and Taylor had in fact once more attracted public interest, but for very different reasons. Aboriginals from the community of Kowanyama – where some of the Yir Yoront descendants live – have in recent years been demanding recognition of Aboriginal sea rights, as well as negotiated closures for commercial fishing in their waters and developed strategies for marine land-use management [19]. In this respect they have paved the way for other indige-

19. I am grateful to Dr. Dermoth Smyth for telling me that some of the most enterprising and innovative efforts of advocating Aboriginal interests in coastal management and fishing in Australia in recent years, have come from the Yir Yoront themselves – that is the community of Kowanyama, which in 1988 hosted a conference on Aboriginal interests in fishery management in Queensland.

nous groups in Australia, as presented in a recent report by the Coastal Zone Inquiry (Smyth, 1993). They had apparently surpassed the tragedy of the past and emerged into modernity, and through their involvement in indigenous associations and other connections to the outside, they have been able to reclaim some control of the land and the situation which they had enjoyed prior to the arrival of the European missionaries and those that followed.

However, as illustrated by Taylor (and by Sharp), life tends to be more complex than most models assume. The present situation of most indigenous communities in Australia illustrates that modernity does not invalidate old cosmologies and indigenous social and cultural institutions. We also see that people are able to accommodate some of the new things, which was unheard of only a few decades ago : developing new forms of political leadership and organizations, negotiating with national authorities, cooperating with non-Aboriginal scientists for land claims, presenting strategies for development and planning their communities. But theirs is far from a success story. The health statistics of indigenous Australia are a blatant expression of the fact that the chaos Sharp predicted does exist as a harsh reality in the form of high mortality rates, rampant tuberculosis and other diseases, combined with social problems like suicide, domestic violence, extreme poverty, relative powerlessness and inadequate living conditions [20]. This is not a tragedy of indigenous cosmology, but that of a colonized people in a modern welfare-state. In such a context, disproving Sharp appears of no great importance, even to anthropologists.

20. Recent health reports have underlined the appalling health status of Aboriginals and Torres Strait Islanders. « Indigenous Australians suffer a higher burden of illness and die at a younger age than non-indigenous Australians, and this is true for almost every type of disease or condition for which information is available [...] » (McLennan and Madden, 1957 : 1). Aboriginal and Torres Strait Islands people carry a double burden of disease. In addition to « diseases of poverty » (acute infectious diseases, malnutrition and parasitic diseases, etc.) – similar to poorer third world countries – they also suffer at an increasing rate degenerative diseases typical of developed countries (like cardio-vascular diseases, diabetes, cancer, chronic lung disease and hypertension). In spite of some improvements, Aboriginal health has not kept pace with those occurring among the Australian population in general. « They have the worst health of any identifiable group in Australia and carry a burden of poor health and mortality far in excess of that expected from the proportion they comprise of the total Australian population » (NAHSWP, 1989 : 7). In terms of its indigenous population, Australia ranks at the bottom of international health statistics.

References

ATTWOOD B. (1992), « Introduction », in B. Attwood and J. Arnold (eds), *Power, Knowledge and Aborigines*, Bundoora : La Trobe University Press, with the National Centre for Australian Studies, Monash University.

ATTWOOD B. (ed.) (1996), *In the Age of Mabo : History, Aborigines and Australia*, Sydney : Allen and Unwin.

ATTWOOD B. and ARNOLD J. (eds) (1992), *Power, Knowledge and Aborigines*, a special issue of the *Journal of Australian Studies*, Bundoora : La Trobe University Press.

Aboriginal and Torres Strait Islander Social Justice Commissioner (1995), *Third Report 1995. Human Rights and Equal Opportunity Commission*. Canberra : Australian Government Publishing Service.

BAINES S.G. (1993), *First Impression from a Brazilian Perspective on the Study of Aboriginal Populations in Social Anthropology in Australia*, Brasilia : Universidade de Brasilia, Serie Antropologica, 144.

BARLEY N. (1983), *Adventures in a Mud Hut : An Innocent Anthropologist Abroad*, New York : Vanguard Press.

BARLEY N. (1986), *Ceremony : An Anthropologist's Misadventure in the African Bush*, New York : Holt.

BARTH F. (1981), « Economic Spheres in Darfur », in *Process and Form in Social Life. Selected Essays of Fredrik Barth*, vol. 1, pp. 157-78, London : Routledge.

BARTLETT R. (ed.) (1993), *The Mabo Decision, with commentary... and the full text of the decision...*, Sydney : Butterworths.

BECKETT J.R. (ed.) (1988a), *Aborigines and the State in Australia*, Adelaide : University of Adelaide.

BECKETT J.R. (ed.) (1988b), *Past and Present : The Construction of Aboriginality*, Sydney : Aboriginal Studies Press.

BERNDT R. and TONKINSON R. (eds) (1988), *Social Anthropology and Australian Aboriginal Studies*, Canberra : Aboriginal Studies Press.

BJØRKLUND I. and BRANTENBERG T. (1981), *Samisk reindrift – norske inngrep*, Oslo : Universitetsforlaget.

BOLDT M. (1993), *Surviving as Indians. The Challenge of Self-Government*, Toronto : University of Toronto Press.

BONYHADY T. and GRIFFITHS T. (eds) (1996), *Prehistory to Politics : John Mulvaney, the Humanities and the public Intellectual*, Carlton, South Victoria, Melbourne : University Press.

BRUNTON R. (1996), « The Hindmarsh Island Bridge and the Credibility of Australian Anthropology », *Anthropology Today* 12 (4) : 2-7.

Cassel's English Dictionary (1971), London : Cassel.

COHEN Y.A. (ed.) (1974), *Man in Adaptation. The Cultural Present*, New Haven, CO : Yale University Press.

COWLISHAW G.K. (1986), « Aborigines and Anthropologists », *Australian Aboriginal Studies* 1 : 2-12.

COWLISHAW G.K. and MORRIS B. (eds) (1997), *Race Matters : Indigenous Australians and Our Society*, Canberra : Aboriginal Studies Press.

CRIBB R. (nd), *Anthropology, Archeology Student Workbook,* Cairns : Cairns College of TAFE, Aboriginal and Torres Strait Islander Ranger Training Program.

Commonwealth (1993), *Mabo : The High Court Decision on Native Title*, A Discussion Paper of the Commonwealth of Australia, Canberra : Australian Government Publishing Service.

EIDHEIM H. (1971), *Aspects of the Lappish Minority Situation*, Oslo : Universitetsforlaget.

EIDHEIM H. (1992), *Stages in the Development of Sami Selfhood*, Oslo : Institutt for sosialantropologi, Working Paper N° 7.

FALKENBERG J. (1962), *Kin and Totem : Group Relations of Australian Aborigines in the Port Keats District,* Oslo : University Press.

FREEMAN M.M.R. (1979), « Traditional Land Users as a Legitimate Source of Environmental Expertise », *Studies in Landscape History and Landscape Change*, 7, University of Waterloo.

FREEMAN M.M.R. (1985), « Appeal to Tradition : Different Perspectives on Arctic Wildlife Management », in J. Brøsted *et al.* (eds), *Native Power*, pp. 265-81, Oslo : Universitetsforlaget.

GLUCKMAN M. (1964), *Closed Systems and Open Minds : The Limits of Naivety in Social Anthropology*, Edinburgh : Oliver and Boyd/Chicago : Aldine.

HIATT L.R. (1966), *Arguments about Aborigines. Australia and the Evolution of Social Anthropology*, Cambridge : Cambridge University Press.

HOLLINGSWORTH D. (1992), « Discourses on Aboriginality and the Politics of Identity in Urban Australia », *Oceania* 63 : 137-40.

HOVLAND A. (1996), « Fellesdiskurs og tveegget sverd : Antropologisk kunnskap og etnopolitikk i Sapmi » [Shared discourse and double-edged sword : anthropological knowledge and ethnopolitics in Sapmi], *Norsk Anthropologisk Tidsskrift* 7 (1) : 45-63 and 69 (English summary).

HYLLAND ERIKSEN T. (1993), *Små steder - store spørsmål* {Small places – big questions}, Oslo : Universitetsforlaget.

JULL P. (1994), « Australia », in IWGIA, *Year Book on the World's Indigenous Peoples*, Copenhagen : IWGIA.

JULL P., MULRENNAN M., SULLIVAN M., GROUGH G. and LEA. D. (eds), *Surviving Columbus : Indigenous Peoples, Political Reform and Environmental Management in Australia*, Darwin : Australian National University, North Australian Research Unit.

KEEFE K. (1988), « Aboriginality : Resistance and Persistence », *Australian Aboriginal Studies* 1 : 67-81.

KIRSCHNER S.R. (1987), « "Then What Have I To Do With Thee ?" : On Identity, Fieldwork, and Ethnographic Knowledge », *Cultural Anthropology* 2 (2) : 211-34.

KRAMVIG B. (1998), « Etnisitet eller politikk », *Cultura Polaris* 2 (2) : 24-6.

LANGTON M. (1981), « Urbanizing Aborigines : The Social Scientist's Great Deception », *Social Alternatives* 2 (2) : 16-22.

LANGTON M. (1993), « Well, I Heard it on the Radio – and I Saw it on the Television... », Discussion paper for the Australian Film Commission on the politics and aesthetics of film making by and about Aboriginal people and things, Sydney : Australian Film Commission (Unpublished manuscript).

McCALL G. (ed.) (1982), *Anthropology in Australia*, Sydney : The Anthropological Society of New South Wales.

McLENNAN W. and MADDEN R. (1997), *The Health and Welfare of Australia's Aboriginal and Torres Strait Islander Peoples*, Canberra.

MERLAN F. (1991), « The Limits of Cultural Construction : The Case of Coronation Hill », *Oceania* : 340-52.

MORTON J. (1989), « "Crisis ? What Crisis ?" Australian Aboriginal Anthropology 1988 », *Mankind* 19 : 5-16.

MORTON J. (1998), « Essentially Black, Essentially Australian, Essentially Opposed : Australian Anthropology and its Uses of Aboriginal Identity », in J. Wassman (ed.), *Pacific Answers to Western Hegemony*, pp. 355-385, Oxford, Berg.

MULRENNAN M.E. *et al.* (1993), *Towards a Marine Strategy for Torres Strait*, Thursday Island, Queensland : North Australian Research Unit, Darwin and Torres Strait Islander Coordinating Council.

MURPHY H. (1996), « Empiricism to Metaphysics : In Defence of the Concept of Dreamtime », in T. Bonyhady and T. Griffiths (eds), *Prehistory to Politics : John Mulvaney, the Humanities and the Public Intellectual*, Carlton, South Victoria : Melbourne University Press.

MURRAY G. and ROWSE T. (ed.) (1994), *Make a Better Offer : The Politics of Mabo*, Leichardt, NSW : Pluto Press Australia with Ausralian Quarterly, Sydney.

National Aboriginal Health Strategy Working Party (1989), *A National Aboriginal Health Strategy*, Canberra : AGPS.

NYOONGAH M. (1992), « Comments on Hollingsworth. Self-determining our Aboriginality, a Response to "Discourses on Aboriginality and the Politics of Identity in Urban Australia" », *Oceania* 63 : 156-157.

PAINE R. (1971), *Patrons and Brokers in the Eastern Arctic*, St. John's : Memorial University of Newfoundland, Institute of Social and Economic Research.

PAINE R. (1977), *The White Arctic : Anthropological Essays on Tutelage and Ethnicity*, St John's : Memorial University of Newfoundland, Institute of Social and Economic Research.

PAINE R. (1982), *Dam a River, Damn a People ?*, Copenhagen : International Work Group for Indigenous Affairs, IWGIA Document, n° 45.

PAINE R. (1987), « On the Trails of Saami Self-Consciousness », *Anthropologica* 29 (2) : 169-88.

PETERSON N. (1990), « Studying Man and Man's Nature : The History of the Institutionalisation of Aboriginal Anthropology », *Australian Aboriginal Studies* 2 : 3-19.

PETERSON N. and LANGTON M. (eds) (1983), *Aborigines, Land and Land Rights*, Canberra : Australian Institute of Aboriginal Studies.

ROITMAN J. L. (1994), « Lost Innocence. The Production of Truth and Desire in Northern Cameroon », *Critique of Anthropology* 14 (3) : 315-334.

ROSE D.B. (1992), *Dingo Makes Us Human : Life and Land in an Aboriginal Australian Culture*, Cambridge : Cambridge University Press.

ROSE D.B. (1996), *Nourishing Terrain : Australian Aboriginal Views of Landscapes and Wilderness*, Canberra : Australian Heritage Committee.

ROWSE T. (1992), *Remote Possibilities : The Aboriginal Domain and the Administrative Imagination*, Darwin : Australian National University, North Australian Research Unit.

ROWSE T. (1993), *After Mabo : Interpreting Indigenous Traditions*, Carlton, VIC : Melbourne University Press.

SHARP R.L. (1952), « Steel Axes for Stone Age Australians », *Human Organization* 2 (2) : 17-22. Reprinted in Y.A. Cohen (ed.), *Man in Adaptation : The Cultural Present*, New Haven, CO : Yale University Press, 1974.

SHARP R.L. (1958.), « People without Politics », in V.F. Ray (ed.), *Systems of Political Control and Bureaucracy*, pp. 1-8, Seattle : University of Washington Press.

SHARP N. (1993), *Stars of Tagai : The Torres Strait Islanders*, Canberra : Aboriginal Studies Press.

SHARP N. (1996), *No Ordinary Judgment : Mabo, The Murray Islanders' Case*, Canberra : Aboriginal Studies Press.

SMYTH D. (1993), *A Voice in All Places. Aboriginal and Torres Strait Islander Interests in Australia's Coastal Zone,* Consultancy Report for the Coastal Zone Inquiry, Resource Assessment Commission, Canberra : ACT (Revised edn).

STANNER W.E.H. (1979), « The Dreaming », in *White Man Got No Dreaming. Essays 1938-1973*, Canberra : National University Press.

STORDAHL V. (1987), « The Difficult, but Challenging Complexity of Contemporary Saami Reality – Comment on Robert Paine's Article "Trails of Saami Self-Consciousness" », *Anthropologica* 29.

STORDAHL V. (1994), « Anthropologi i den Fjerde Verden », *Norsk Antropologisk Tidsskrift* 7 (3) : 175-186.

STORDAHL V. (1996), *Same i den moderne verden. Endring og kontinuitet i et samisk lokalsamfunn* [Sami in the modern world. Change and continuity in a Sami local community]. Karasjok : Davi Girji and Department of Anthropology/Sami Studies, University of Tromsø (Revised PH.D. Thesis, 1994).

SUTHERLAND J. (ed.) (1994), *Controlling Destinies*, Council for Aboriginal Reconciliation, Key Issue Paper n° 8, Canberra : Australian Government Publishing Service.

SUTTON P. and BRIGSBY B. (1982), « People with "Politicks". Management of Land and Personnel on Australia's Cape York Peninsula », in N.M. Williams and E.S. Hunn (eds), *Resource Managers : North American and Australian Hunter-Gatherers*, pp. 155-71, Boulder, CO : Westview Press (for the American Association for the Advancement of Science).

SWAIN T. and ROSE D. B. (eds) (1988), *Aboriginal Australians and Christian Missions*, Sturt, South Australia : Australian Association for the Study of Religions (Special Studies in Religions, n° 6).

TAYLOR J. (1988), « Goods and Gods. A Follow-Up Study of "Steel Axes for Stone Age Australians" », in T. Swain and D.B. Rose (eds), *Aboriginal Australians and Christian Missions,* Sturt, South Australia : Australian Association for the Study of Religions (Special Studies in Religion, n° 6).

THUEN T. (1996), « Om forholdet mellom deltakelse, *advocacy* og forskning, og om dilemmaene som oppstar når de tre blandes sammen i undervisnings- og forskningssammenheng » [On the relationship between participation, advo-

cacy and research, and on the dilemmas that occur when the three are confounded...], *Norsk Antropologisk Tidsskrift* 7 (3) : 186-192.

TRIGGER D.S. (1992), *Whitefella Comin' : Aboriginal Reponses to Colonialism in Northern Australia,* Cambridge : Cambridge University Press.

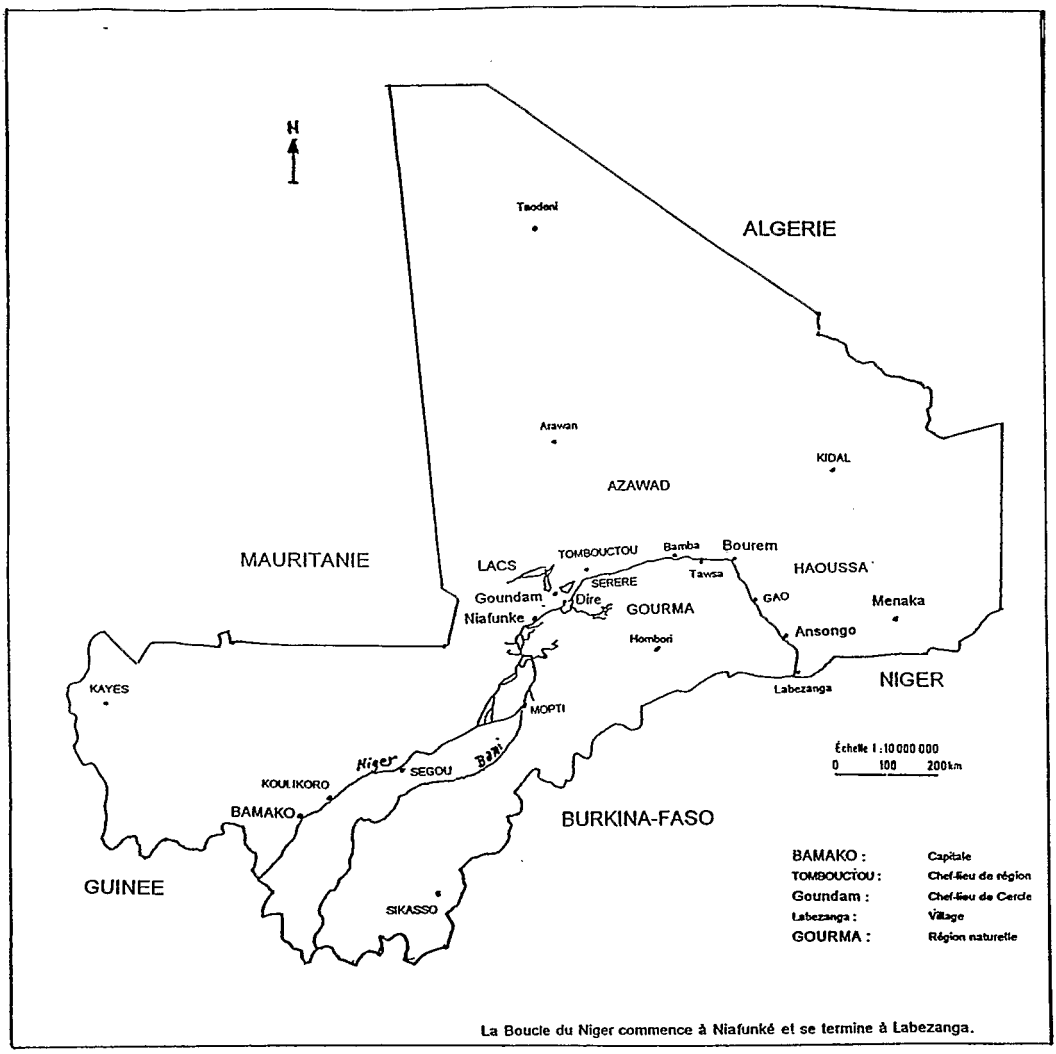
VAN DEN BERG E. (1998), « Intellectual Property Rights for Aboriginal People », *Oceania.*

WEINER J.F., « Anthropologists, Historians and the Secret of Social Knowledge », *Anthropology Today* 11 (5) : 3-7.

WHITE H. V. (1987), *The Content of the Form : Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore MD : Johns Hopkins University Press.

3

HÉRITAGES



La Boucle du Niger au Mali

14

La division sédentaires-nomades

La Boucle du Niger au début de la période coloniale

André MARTY

Au cours des dernières années, incidents et conflits entre agriculteurs et éleveurs [1] ou encore entre sédentaires et nomades ne se comptent plus dans de nombreux pays d'Afrique. Ainsi, par son ampleur et sa cruauté, le massacre de Toda près de Maradi, au Niger, en octobre 1991, a frappé tous les esprits. Depuis ce douloureux événement, les faits de litiges avec coups et blessures, y compris mort d'homme, n'ont pas cessé.

Parallèlement aux conflits autour des champs et du bétail, les clivages interethniques et les crispations identitaires tendent à se renforcer, comme si, en période de crise, l'autre devenait nécessairement un ennemi.

Pour expliquer ces tendances, les commentateurs mettent en évidence la raréfaction des ressources naturelles et des espaces productifs, l'augmentation de la démographie, la croissance des besoins alimentaires et monétaires, etc. Tout cela est véridique et ne peut être nié, mais ne suffit pas. Il convient aussi d'ajouter un éclairage historique et d'étudier en particulier comment un ferment de division s'est développé de l'extérieur, notamment lors de l'implantation du système colonial et n'a depuis jamais été véritablement extirpé. Ce faisant, il ne s'agit aucunement d'accréditer l'idée, fausse, d'un Éden précolonial, mais de montrer, d'une part, comment l'instauration de l'État par une puissance totalement étrangère au milieu s'est déployée en fragmentant les populations locales (selon des critères fort simplistes si on les met en relation avec l'extrême complexité des rapports sociaux préexistants) et, d'autre part, comment la continuité dans ce nouveau système est liée à une logique implacable de la séparation, présente dès le début et non démentie par la suite.

---

1. Voir l'article au titre évocateur de Pierre Barrot, « Agriculteurs-éleveurs : la déchirure » (1992).

L'étude de la période de conquête et de consolidation du pouvoir colonial dans la Boucle du Niger, au Mali, va nous servir d'exemple. Je me limiterai à sa phase militaire (1893-1922)[2] correspondant aux trois premières décennies de la présence française. Après avoir rappelé les principales caractéristiques de la mise en place de la division sédentaires-nomades, je tenterai de repérer les conséquences à court et long terme d'un tel processus. Je le ferai essentiellement à partir d'une recherche sur archives

L'organisation coloniale de la division

La conquête de la bande sahélienne s'est déroulée pour l'essentiel d'ouest en est. Après avoir maîtrisé le fleuve Sénégal et rejoint le Niger, elle a fait de ce dernier l'axe de pénétration privilégié jusqu'à Say (en aval de Niamey) avant de l'utiliser ensuite comme tremplin pour les expéditions en direction du lac Tchad mais aussi pour la prise de contrôle des vastes territoires situés de part et d'autre. Il se trouve qu'un tel choix dans la percée du continent coïncidait grosso modo avec l'aire de rencontre entre ces populations s'adonnant principalement à l'élevage extensif, donc mobiles, et celles se consacrant prioritairement à l'agriculture céréalière, avec un mode de vie plus fixe. Précisons qu'il n'y avait là aucun principe de frontière ni de ligne de démarcation, car il s'agissait avant tout d'une bande de confluences et d'interpénétrations se découpant selon des gradients nord-sud[3] à travers des jeux complexes d'alliances liant ensemble deux à deux des nomades et des sédentaires, en opposition souvent à d'autres duos voisins de même nature. On peut d'ailleurs avancer l'hypothèse que les périodes d'instabilité au XIX^e siècle traduisaient souvent cette difficulté à parvenir à ce type d'équilibre et donc d'alliance. Or, celui-ci était fondamentalement agro-pastoral. N'étaient viables que des ensembles humains, composés de sociétés différentes et dotés de ressources naturelles et humaines assurant les complémentarités de base en commençant par le grain et le cheptel. N'étaient donc stables, dans cette bande sahélienne aux ressources variant considérablement dans le temps et l'espace, que des systèmes favorisant les ajustements et les échanges de services entre sociétés, entre zones et entre activités économiques différentes mais indispensables les unes aux autres. Or ce schéma, et c'est l'es-

2. Durant cette période, la Boucle du Niger dont le chef-lieu principal était Tombouctou a été dirigée constamment par des officiers.

3. Ce découpage selon les méridiens avait entre autres avantages de joindre ensemble des zones mieux arrosées au sud et d'autres plus arides au nord.

sentiel de mon propos, a été radicalement refusé et même combattu lors de l'implantation du modèle colonial, du moins dans la Boucle du Niger[4].

L'option de pénétrer cette partie du continent par une ligne globalement parallèle à l'équateur correspondant précisément à cette aire de contact et de sécurisation mutuelle ne pouvait pas manquer d'influer sur les rapports sociaux, politiques et économiques en présence. Cela est d'autant plus vrai, du moins dans notre étude de cas, qu'à peine arrivés aux marges de la Boucle du Niger, les premiers officiers (parmi lesquels il faut compter le futur maréchal Joffre)[5] étaient convaincus déjà de devoir rallier les sédentaires pour mieux combattre les nomades. Ce parti pris demande évidemment quelques explications.

L'une d'elles est la totale incompréhension, en cette fin de siècle, de la part de soldats fils d'une paysannerie française rivée à ses terres et à ses clochers, à l'égard d'un nomadisme, perçu comme un vagabondage anarchique ou encore une anomalie archaïque, inexorablement condamnée à disparaître. A leurs yeux, le progrès dont ils se voulaient les promoteurs ne pouvait être que l'agriculture et l'habitat fixe, de toute manière plus faciles à contrôler.

Une seconde est liée à la vision acquise depuis un demi-siècle en Afrique du Nord, notamment en Algérie. Là aussi, très vite, selon Yves Lacoste (1969 : 91), « cette thèse de l'antagonisme Nomade-Sédentaire, Arabe-Berbère apparaît dès le début de la colonisation de l'Algérie... Pour E.F. Gautier l'histoire entière de l'Afrique du Nord depuis l'antiquité n'est qu'un duel immense et permanent entre "deux espèces biologiques fondamentalement opposées dans leur comportement éternel" ». L. Blin note à son tour « qu'en coupant les liens qui associent nomades et sédentaires, la colonisation déstructurait l'ensemble du système social algérien » (1990 : 68).

Cette opposition radicale a été de fait reprise comme telle si bien qu'on ne sent guère, en parcourant les textes de l'époque, le désir de comprendre le fonctionnement du système économique, politique et social préexistant. La dichotomie est posée une fois pour toutes dès le départ. Elle ne sera, à ma connaissance, jamais véritablement remise en cause. Elle devient très vite un instrument considéré comme allant de soi. Et celui-ci

4. Ce type d'organisation précoloniale n'a pas encore, à ma connaissance, fait l'objet d'études fines en ce qui concerne la Boucle du Niger. Il est donc ici appréhendé principalement à partir de sa capacité, au demeurant remarquable, de résistance dont témoignent les écrits coloniaux mais aussi un certain nombre d'observations relevables jusque dans la période la plus récente et ce, malgré les diverses tentatives en vue de le détruire. Il n'est pas sans rappeler d'autres situations sahéliennes mieux connues telles que la vallée du fleuve Sénégal, le Macina, le Centre Niger, etc.

5. Voir son rapport d'activité (*Bulletin du Comité de l'Afrique française*, 1896, 45-53). Joffre fut le premier commandant de région à asseoir véritablement la présence française à Tombouctou en 1894.

va aussi bien servir la conquête militaire, la domination politique qui suit, sans oublier la manière de voir et de classer les sociétés locales.

Un outil de conquête militaire

Arrivant par le fleuve, les premières troupes se heurtent très vite à la résistance des tribus touarègues qui, autour de Tombouctou, détenaient le leadership militaire. Le massacre de la colonne Bonnier à Tacoubao (15 janvier 1894) est le premier grand fait d'armes de la résistance. Malgré les tournées de représailles qui suivent, les escarmouches se multiplient qui conduisent le lieutenant-colonel Audéoud à écrire le 13 septembre 1898 :

> Étant donné qu'on ne pourra jamais arriver à se faire des amis ou des alliés de ces tribus... il faut les supprimer si l'on peut et cela en les affamant, les hommes en les empêchant d'acheter les céréales dont ils ont besoin, les animaux en leur interdisant les rives du fleuve. Il en résultera que ces tribus mourront de misère ou qu'elles fuieront vers d'autres régions ou qu'enfin, se sentant impuissantes, elles se rendront à merci et alors nous pourrons leur imposer un genre de vie qui les empêchera de nous nuire.

L'objectif est formulé. Reste à trouver le moyen d'y parvenir. Pour cet auteur, il est évident : « C'est sur la population noire qu'il faut nous appuyer », c'est-à-dire celle qui est sédentaire, vit dans les villages de la vallée et travaille les champs, autrement dit l'ethnie songhay. Il faut, dit-il, l'aider à relever la tête, l'armer, constituer en son sein des milices équipées en fusils et bénéficiant de « périodes d'instruction mélangées aux tirailleurs ». « Employez, conclut-il, tous les moyens possibles pour vous rapprocher des noirs, gagner leur confiance, les enhardir » (A.V. Soudan, 6, 1898).

Même si l'application de telles consignes s'est avérée moins extrême, elle n'en a pas moins traduit cette volonté d'utiliser les uns dans le combat mené contre les autres. Concrètement il va être demandé aux villageois de fournir des renseignements sur les positions de l'ennemi, de servir de guides, de procéder à des dénonciations, de refuser du grain de même que l'aide en pirogues pour la traversée du fleuve aux hautes eaux.

La manière la plus radicale d'obtenir de tels résultats fut de punir sévèrement les chefs sédentaires qui refusaient de rendre de tels services. Et ils furent nombreux, non seulement parmi les Arma (descendants métissés de la colonne marocaine qui, en 1591, avait mis fin à l'Empire songhay) lesquels servaient souvent d'intermédiaires entre les villageois et les chefs nomades mais aussi parmi les Songhay. Ainsi, le 18 septembre 1899, le sergent Gandin du poste de Tawsa signale avoir puni le chef du village

de Hawa pour ne l'avoir pas prévenu d'une attaque par des Maures. Quelques jours plus tard, il dit avoir « donné ordre de cueillir le chef de Ouani pour avoir prêté des pirogues aux Tingueregueguedech sans avoir reçu d'ordre » (A.V. Soudan, 6, 1899).

La répression fut même souvent très sévère. Ainsi après l'attaque d'un détachement dans le Serere, le 18 juin 1897, le colonel Goldschen « brûle les villages de Kano et Mentjiri » jugés complices et déporte ses habitants au lac Fati (Richer, 1924 : 142). Le même auteur signale que « Klobb dut sévir contre le chef de Maniadoué, Sidi, qui refusait de fournir des guides et des vivres à sa colonne ; (...) Il dut agir plus sévèrement encore contre Haroubonkano, le chef de Forgo, lequel avait caché les troupeaux de Kel-Essouk insoumis »... Le chef de Gargouna se vit infliger trois mois de prison pour avoir refusé de donner des renseignements avant de devoir payer une amende pour avoir « donné asile à des Kel-Amassine non soumis ». A Bazi-Ansongo, « le chef Elfizazi fut exécuté publiquement avec quelques complices » (Richer, 1924 : 158-61).

Un autre procédé fut de redistribuer aux villages une partie des troupeaux raflés aux campements. Ainsi au terme de la tournée de police de Mazillier chez les Touaregs de la rive droite, sur 1 386 bœufs obtenus en amende, 300 sont remis « en indemnité » aux villages (A.V. Soudan, 7, 1907). Il en sera de même en 1917 au terme de la colonne du lieutenant Monot, dans le Gourma occidental, parmi les tribus Chioukhan et Akotaf (A.V. Soudan, 5, 1917). Tous ces faits démontrent que par-delà l'objectif militaire se profile le véritable enjeu politique qui est de diviser pour régner.

Un instrument de domination politique

Le premier but de la conquête de la Boucle du Niger fut la prise de contrôle de la ville de Tombouctou[6]. Très vite il fallut asseoir l'ordre colo-

6. C'est le lieutenant de vaisseau Boiteux qui, outrepassant les ordres reçus, prend l'initiative de quitter Mopti et de descendre le fleuve jusqu'à Tombouctou où il entre le 16 décembre 1893. Apprenant cet acte d'indiscipline qui allait lui ravir de fait le titre de conquérant de la prestigieuse cité qu'il comptait lui-même s'octroyer, le colonel Bonnier décide de rattraper son subordonné à étapes forcées par le fleuve tandis que la colonne Joffre, plus lourde, est envoyée par voie de terre. A peine arrivé à Tombouctou, Bonnier part à la rencontre de Joffre et c'est au cours de ce périple que lui et ses hommes se font décimer à Tacoubao. Il faudra attendre l'arrivée de Joffre à Tombouctou le 12 février 1894 pour y asseoir solidement le pouvoir colonial. Dépitées d'avoir été mises devant le fait accompli, les autorités métropolitaines exigeront de stopper la conquête plus à l'est et ce jusqu'en 1897. Seule une mission de reconnaissance pacifique dirigée par le lieutenant de vaisseau Hourst est autorisée en 1896 en aval de Tombouctou par la voie fluviale (voir Richer, 1924 : 128-29 et aussi Grevoz, 1992).

nial de toute la partie amont (vallée et lacs) au détriment des grandes tribus qui assuraient l'essentiel du contrôle de la moitié occidentale de la Boucle : Tengeregef, Kel Antessar, Iraganaten, Kel Tamuleyt et Berabich. A partir de 1897 mais surtout de 1898, ce sera le tour des tribus situées plus à l'est : Igawaddaren, Kunta, Iwillemmeden, Ifoghas. La stratégie de « pénétration pacifique commerciale » ou « d'entente cordiale entre deux nations égales » préconisée par Hourst avec les Iwillemmeden ne fut pas suivie.

Aussi de nombreux stratagèmes furent utilisés afin de casser la suprématie des aristocraties guerrières en place. Avant de nous étendre sur le premier d'entre eux (l'opposition entre sédentaires et nomades), nous devons au moins mentionner quelques-uns de ceux qui l'ont efficacement complété :

– remise d'armes à feu aux Arabes Kunta pour aller piller les campements des Iwillemmeden (jugés comme les plus puissants et les plus difficiles à soumettre dans la partie orientale de la Boucle) ;

– morcellement progressif des grandes tribus. A son arrivée, Joffre dénombre 6 grandes tribus ; en 1912-1913, un inventaire fait état de 70 tribus (A.V. Soudan, 8 : 1913) ;

– détachement des groupes dépendants vis-à-vis des aristocraties guerrières chaque fois que les circonstances le permettent. Les vassaux (Imghad) et les maraboutiques (Ineslemen) tendent à être constitués en tribus autonomes. Il en est de même avec les groupes importants d'affranchis (Iderfan) ou de captifs (Iklan). (Les libérations individuelles ne sont cependant guère encouragées si ce n'est en direction des « villages de liberté » situés près des postes militaires) ;

– intervention « dans les affaires intérieures » des tribus. Ainsi Bétrix en 1908 indique la « progression à suivre » au pays des Iwillemmeden :

• « Remplacement par nous des chefs insuffisants.

• Contrôle et achèvement du recensement amorcé.

• Imposition, non plus par groupe, mais par tribu, puis par tente ».

« Les chefs ne relèveront plus de l'Amenokal[7], lequel sera en fait supprimé... Toutes ces directives se résument en un mot : destruction du régime féodal ».

Bétrix envisage même d'aller plus loin quand il invite les tribus Imghad ou Bella (Iklan) à « relever la tête, à venir soumettre directement leurs réclamations... sans crainte... à s'attendre à devenir bientôt propriétaires d'une partie des troupeaux confiés à leurs soins » (Richer, 1924 : 233-234).

Nous voyons mieux, à présent, que l'opposition tant recherchée des sédentaires aux nomades constitue en quelque sorte le premier maillon de

7. L'*amenokal* est le nom tamacheq servant à désigner le chef d'une confédération de tribus.

la stratégie d'affaiblissement des grandes tribus. D'où l'installation des premiers postes tout le long de la vallée, en vue, selon Klobb, de « soustraire » les villages « à la domination des Touaregs » (A.V. Soudan, 5, 1899). La retombée attendue pour le nouveau pouvoir est d'apparaître comme le libérateur des opprimés au nom des valeurs de la Troisième République française.

Les choses ne sont toutefois pas si simples. Une différence subsiste en matière de rattachement administratif. Ainsi, en mars 1899, le capitaine Cristofari, autorise les Bella demeurant dans la vallée au sud d'Ansongo « à rester dans les îles où ils seront considérés comme des habitants des villages et obéiront aux chefs au même titre que le reste de la population » (A.V. Soudan, 6, 1899). En revanche, en avril 1908, le commandant de région refuse la demande d'un « Daga »[8] du Serere[9] d'être « assimilé aux Koïraboros » et non plus aux Touaregs avec le raisonnement selon lequel quand ces derniers « étaient les maîtres, ils savaient bien nous montrer que nous n'étions pas de vrais Touaregs, maintenant les Français nous traitent absolument comme eux tandis qu'ils protègent les Koïraboros » (A.V. Soudan, 7, 1908).

Cette politique de division ne donne cependant pas tous les fruits espérés. Ainsi, en 1916, on assiste à une importante révolte (avec à sa tête l'*amenokal* Firhun et le marabout Mohamed Ahmed) qui fut soutenue par de nombreux villages.

> En mai, un vaste mouvement anti-français s'organisait dans le secret sur tout le fleuve, de Bamba à Ansongo... Une vaste conspiration... s'était tramée chez les sédentaires du fleuve, autour du poste de Gao et au village même de Gao, à notre insu. Les Songaï s'étaient mis, depuis plusieurs semaines, à fabriquer des armes et des boucliers. Ils faisaient cause commune avec Mohamed Ahmed (Richer, 1924 : 292-3).

Il en est de même avec plusieurs villages du Serere qui furent sévèrement châtiés. La répression la plus lourde, en milieu sédentaire, s'abattit sur les Peuls du Gabero au sud de Gao, dans l'île de Gara, le 9 mai 1916 où ce fut un véritable massacre : 200 morts d'après le brigadier Pierron (A.V. Soudan, 9, 1916), 140 d'après A. A. Sidibé (1982 : 62).

---

8. « Daga », « Bella », « Sourgou » désignent en songhay respectivement les Imghad (vassaux), les Iklan (captifs), les Imuchagh (Touaregs guerriers), tous Kel Tamacheq (de langue tamacheq). « Koïraboro » (homme de village) désigne en songhay tout individu songhay.

9. Le Serere est une grande île en aval de Tombouctou. « La complicité » entre sédentaires et nomades y est apparue très forte aux yeux du colon. Celui-ci cherche à retirer l'île aux seconds pour la confier exclusivement aux premiers, mais il n'y parvient pas, tant les rapports sont étroits.

Cependant cette communauté de destin dans la révolte et les représailles subies ne devait nullement empêcher la division sédentaires-nomades de se consolider tant elle était au cœur même de l'optique de l'État colonial.

Un véritable paradigme

Arrivé par désobéissance vis-à-vis des autorités gouvernementales, ayant besoin de boucs émissaires pour justifier son maintien et sa consolidation avant d'être autorisé à s'étendre dans l'espace, le nouveau pouvoir dut se forger très vite un classement efficace – peu importe s'il était simpliste – des sociétés qui étaient désormais sous son contrôle exclusif. A défaut de représenter la réalité largement méconnue, il devait traduire l'objectif politique. Ainsi, la distinction sédentaires-nomades ne servait plus seulement, ce qu'elle est au départ, à différencier deux modes de vie, mais surtout à codifier dorénavant un rapport social et à le tranformer en grille de lecture ou de référence pour tout ce qui allait se décider dans la région. Avant de finir par être intériorisée par les groupes ainsi classés, elle est d'abord utile à celui qui s'arroge le pouvoir classificateur. Elle est pour lui, selon l'expression de Pierre Bourdieu (1979 : 560), un « mot d'ordre » qui va désormais modeler la réalité à son image.

Or celle-ci est très loin d'exprimer la complexité des rapports sociaux locaux, faits d'opposition d'intérêts certes mais aussi de solidarités. Les alliances, en particulier, sont loin de relier tous les nomades, d'un côté, contre tous les sédentaires, de l'autre. Elles sont passées au contraire entre familles, entre groupes socialement et ethniquement différents mais politiquement et économiquement complémentaires et interdépendants. Les principales luttes, à la fin du XIX[e] siècle, ne se situaient pas entre les ethnies mais entre les grandes familles dynastiques qui avaient toutes besoin d'une clientèle la plus cosmopolite possible, la plus à même de garantir le maximum d'alliés. Et cela allait de pair avec l'existence de systèmes de domination et d'exploitation (esclavage, tributs) répandus un peu partout dans la bande sahélienne à l'intérieur de chacun des ensembles socio-économiques ou agropastoraux déjà mentionnés.

En restant foncièrement indifférents à cette situation complexe, les textes de l'époque témoignent d'une volonté de construire un nouvel ordre social bâti sur une opposition qui reste encore largement à peaufiner après la Grande Guerre. On comprend alors que, pour atteindre ce but, le nomade soit si souvent diabolisé avant d'être, par la suite, à l'inverse, idéalisé, et le sédentaire manipulé ou instrumentalisé contre le premier. Le résultat est qu'aucun des deux n'est appréhendé dans sa propre vérité interne et la richesse de ses relations extérieures. Cela explique que durant les trois premières décennies, l'attention se focalise sur le premier désigné comme l'ennemi et beaucoup moins sur le second considéré comme un

auxiliaire, ce qui contribue à occulter le poids démographique et économique de plus en plus considérable de ce dernier. Il faut ajouter enfin que, non seulement une telle division ne correspond pas à la réalité précoloniale, mais qu'elle entraîne par la suite un amalgame réducteur entre des manifestations de nature foncièrement différente (genres de vie, ethnies, extorsion du surplus) qui ne peut pas être sans implications ultérieures.

Les conséquences de la division

La façon de conquérir le territoire mais plus encore de l'appréhender, telle qu'elle vient d'être rappelée, n'est naturellement pas sans incidence sur le devenir différencié des sociétés et des groupes. Je retiendrai ici trois aspects significatifs de l'évolution qui s'amorce pendant la période considérée et qui ne se démentira pas par la suite : la distinction des tâches économiques, la séparation dans l'espace et la fragilisation de la composante la plus pastorale.

Le dualisme économique

Dès son arrivée, le colon a considéré qu'au sein de la population locale les uns étaient des éleveurs nomades et les autres des agriculteurs sédentaires. Cette vue simplificatrice de la réalité servait parfaitement ses intérêts stratégiques aux antipodes d'une prise en compte du phénomène des complémentarités économiques. Ainsi parmi les premiers, il a très nettement sous-estimé leur intérêt pour l'agriculture et la cueillette. Pour les seconds, il n'a pas accordé beaucoup d'attention à l'importance qu'ils donnaient aux animaux et aux produits de cueillette loin de la vallée (fonio, cram-cram). De même, le rôle de la main-d'œuvre bella lors des gros travaux champêtres ne semble pas avoir été bien perçue. Au sein des ensembles sociaux agropastoraux les mieux établis tels qu'ils ont été esquissés plus haut, il est clair qu'en période de soudure, avant la récolte, ou encore lors des grandes sécheresses (celle de 1914 en particulier), les habitants de la vallée résistaient d'autant mieux qu'ils étaient appuyés (en bêtes laitières et en ravitaillement en mil) par ceux transhumant en brousse [10]. En échange, ceux-ci bénéficiaient auprès de ceux-là d'une par-

10. Contrairement à une opinion fort répandue, la base de l'alimentation tant pour les sédentaires que pour les nomades reposait plus sur le mil (et les produits de cueillette) que sur le riz de la vallée. Le mil provenait (et provient toujours) des aires productrices voisines (zone lacustre en amont de Tombouctou, pays dogon, pays mossi, Zarmaganda). Il était acheminé à l'aide des caravanes des nomades.

tie de la récolte, des services de traversée en pirogue sans oublier la surveillance des bourgoutières et aussi de leurs propres champs quand ils en possédaient.

A la vision réductrice que s'est donné le nouveau pouvoir, il convient d'ajouter sa très nette préférence pour l'agriculture. Les nomades, écrit Audéoud, « ne produisent que du bétail dont la colonie regorge, un peu de gomme dont l'exploitation pourrait être faite par les Noirs si les occupants actuels avaient disparu et du sel » (lequel est déjà concurrencé par celui qui est importé de France). Aussi peut-il affirmer :

> Que perdrions-nous si les Touaregs et les Maures disparaissaient ? Rien ou presque rien. Nous y gagnerions par contre de grosses économies sur les frais d'occupation sans compter que la sécurité complète rendue à nos protégés noirs nous permettrait sans peine d'augmenter dans des proportions notables le rendement de l'impôt (A.V. Soudan, 6, 1898).

Quelques années plus tard, le commandant de la région de Tombouctou, Sadorge, est toujours aussi explicite :

> Il est de notre devoir, tant au point de vue économique qu'au point de vue politique, de favoriser l'action de l'agriculteur plutôt que celle du pasteur. Alors que ce dernier dévaste des couverts et cause la dessication du sol et la progression du désert, l'agriculteur multiplie les cultures protectrices : il les récolte en entier, tandis que le pasteur en gâche la moitié sous le piétinement de ses troupeaux. Enfin, notre action politique s'exerce beaucoup plus facilement sur le sédentaire que sur le nomade (A.V. Soudan. 8, 1913).

On voit ici apparaître l'affirmation sans preuve de la désertification par le nomade : elle vient à la rescousse d'une argumentation qui se veut toujours implacable et unilatérale, en faveur de l'agriculture et de la sédentarisation [11].

Seuls des auteurs préoccupés surtout de recherches ont porté des jugements différents. Ainsi le Dr Decorse (1907 : 590) affirme qu'il faut sou-

---

11. L'idée de sédentariser les nomades revient périodiquement dans les textes de l'époque mais plus comme un rêve que comme une stratégie. En 1908, Bétrix croira un moment possible la sédentarisation rapide des Iwillemmeden et des Kunta. Cortier reconnaîtra quelques années plus tard l'échec complet d'une telle politique : « On a cherché trop prématurément à le faire, les résultats ont été nuls et il ne pouvait en être autrement ». A l'insuffisance de la pluviométrie, l'auteur ajoute douter « qu'il puisse jamais devenir utile pour l'avenir du pays de transformer d'excellents éleveurs en de médiocres cultivateurs » (1914 : 206). Dans la pratique, seuls des Bella ont, durant la période considérée, été incités à se fixer et à cultiver. « Nous devons, écrit l'administrateur de Goundam, de Loppinot, nous efforcer d'attacher ces bellahs à la terre... C'est d'ailleurs ce qu'est en train de faire Attaher, le Chef des Kel Antessar ». (A.V. Soudan. 9 : 1918).

tenir le nomadisme et que seul ce mode de vie est possible en dehors de la vallée : « Une population ne naît pas nomade, elle le devient. Touaregs et Bellahs disparus, ceux qui leur succéderont, livrés à eux-mêmes, deviendront d'autres Bellahs et d'autres Touaregs. Au change, nous n'aurons rien gagné ». De son côté, de Gironcourt (1910 : 205-7) note que les procédés d'élevage ne manquent pas de rationnel : « Sans... ces populations parfaitement adaptées – hommes et animaux –... ces surfaces énormes... resteraient improductives » [12].

Plus tardivement, certains comme Mangeot et Marty reconnaissent l'intérêt de l'élevage des nomades mais ce n'est pas sans arrière-pensées politiques que les riches ne se révoltent pas : « Il faut les encourager à développer largement leur cheptel... Le propriétaire de nombreux troupeaux devient facilement un conservateur » (1918 : 468). Cela ne les empêche d'ailleurs pas de se rallier à la ligne de conduite suivie dès le début : « L'intérêt économique du pays exige que nous appuyons perpétuellement les sédentaires contre eux (les nomades)... que nous refoulions et cantonnions leurs troupeaux » (p. 467).

Un tel dualisme des activités et de leurs acteurs mène inexorablement à la disjonction au sein de l'aire géographique préalablement commune.

La séparation dans l'espace

L'intervention coloniale dans les modes d'occupation a d'abord été d'ordre militaire. Pour amener les tribus à la soumission, l'idée de Joffre était « d'empêcher » celles-ci de « venir dans les fertiles contrées... desquelles elles tiraient leur subsistance », c'est-à-dire les rives du fleuve ou les lacs (Joffre, 1896 : 48).

Le gouverneur de Kayes [13] se préoccupe de son côté de « savoir si les Touaregs sont absolument forcés, au moins à certaines périodes de l'année, de mener paître leurs troupeaux sur les rives du Niger ou s'ils n'y aurait pas, dans l'intérieur, des pâturages arrosés qui les dispenseraient de venir au fleuve » (A.V. Soudan, 6, 1894). Les administrateurs de Tombouctou s'apercevront très vite que ces pâturages et cette eau du fleuve sont indispensables aux pasteurs pendant la saison chaude, ce qui les rend d'ailleurs, reconnaissent-ils très vite, plus faciles à contrôler [14].

12. Manifestement, de telles opinions détonnaient dans le contexte de l'époque et elles n'ont pas prévalu.

13. Kayes sur le fleuve Sénégal fut le chef-lieu de la colonie du Soudan français (avant sa transplantation à Bamako).

14. Ainsi, après avoir noté que la vallée constituée « d'excellents pâturages » est « indispensable aux nomades qui la fréquentent », le commandant Mazillier n'hésite pas à écrire à propos du pasteur « qu'étant vulnérable par son troupeau dont il vit... nous le tenons sous notre dépendance dès que ses animaux ont besoin des rives du fleuve pour

L'idée du refoulement hors de la vallée n'en revient pas moins avec force lorsqu'est envisagée la deuxième phase d'expansion à partir de 1898. « Il faut absolument, écrit le gouverneur par interim Audéoud, arriver et le plus tôt possible, à ce qu'il n'y ait plus un seul Touareg sur la rive droite du Niger, à moins qu'il ne soit sédentaire et reconnu indubitablement inoffensif... L'expulsion (des Maures et des Touaregs) des territoires de la Boucle du Niger sera très prochainement un fait accompli » (A.V. Soudan, 6, 1898) [15].

Dans la pratique, lors de la pénétration par le fleuve de Bamba à Niamey,

> la population sédentaire des villages se soumit sans résistance... Quant aux Touaregs... ils se refusaient à tout contact... A peu près impossible, sur la rive Haoussa tout au moins, d'aller les poursuivre dans leurs solitudes ; il fallait, pour le moment, se contenter de leur interdire, autant que possible, l'accès du fleuve, et profiter de toute occasion pour les surprendre lorsqu'ils s'en rapprocheraient ou tenteraient de passer d'une rive à l'autre. Ce fut la tactique adoptée par Klobb (Richer, 1924 : 148).

Cette interdiction provoqua en réaction de nombreuses incursions et des rezzous de la part des tribus nomades sur les villages soumis, ce qui aggrava les relations entre les deux composantes de la population.

En haut lieu cependant, on se refuse à cautionner officiellement la stratégie du refoulement. Ainsi le gouverneur général de l'Afrique occidentale française en visite à Tombouctou, le 14 juillet 1906, s'écrie :

> Notre politique ne pouvait consister à refouler dans le désert les tribus nomades et à protéger contre leurs incursions nos populations sédentaires : ces deux éléments ont besoin l'un de l'autre et se complètent mutuellement. Les nomades, pour vivre, sont obligés d'accéder au fleuve, et, d'autre part, les sédentaires, pour prospérer, doivent pouvoir maintenir et même accroître les relations commerciales par la voie des caravanes (*Bulletin du Comité de l'Afrique francaise*, 1906 : 252).

---

manger et boire ». C'est donc à la saison chaude, lorsque la sécheresse contraint les nomades à se tenir sur les bords du fleuve (qu'ils) sont peu à peu à notre merci en raison de leurs richesses en bœufs et moutons » (A.V. Soudan, 6 : 1906).

15. Tel n'a pas été l'avis de son successeur, le gouverneur par intérim Vimard, qui, dès l'année suivante, demandait à ses officiers « de faire acte politique en même temps que militaire, (de) s'efforcer toujours d'obtenir les soumissions pacifiquement avant de faire emploi de la force et (de) laisser aux gens le temps matériel de faire amende honorable, s'ils en ont réellement le désir ; nous n'avons aucun intérêt à anéantir, par principe, des nomades, qui, seuls, donnent une valeur économique aux terrains qu'ils parcourent ». (*L'année coloniale*, 1899 : 150).

Néanmoins, à la suite de tous les conflits qui se sont échelonnés jusqu'en 1916 et qui ont provoqué de très fortes perturbations dans les mouvements des campements, de nombreux groupes nomades auront peu à peu tendance à s'éloigner de la vallée et donc des villages. C'est le cas surtout du plus important d'entre eux, celui des Iwillemmeden.

> Au cours des luttes engagées entre nos troupes de Tombouctou et les Touaregs de la Boucle, ces derniers étaient peu à peu refoulés dans l'intérieur, et chacune de nos victoires en amoindrissant leur prestige, leur enlevait en même temps un lambeau de territoire. Ces terrains étaient mis à la disposition des sédentaires qui devaient les mettre en culture... Dans la région de Gao, où la mise en rapport du terrain par les sédentaires est intensive, la jurisprudence était simple. On admettait en principe que le nomade devait rester à vingt kilomètres dans l'intérieur sans trop s'occuper s'il y trouverait des pâturages pour ses nombreux troupeaux... (Mangeot et Marty, 1918 : 457).

Une politique de « séparation aussi complète que possible des villages par rapport aux nomades » fut aussi mise en place par Mazillier en vue de favoriser le développement des surfaces cultivées. « Les cultures répandues ça et là au milieu des terrains les plus faciles à travailler devraient être groupées par centres de culture dont toute la superficie utilisée ou non serait réservée aux sédentaires... » (A.V. Soudan, 6, 1906). Il s'agit donc d'arriver à une véritable délimitation des terres de culture réservées exclusivement aux villageois [16]. Des travaux de cartographie sont entrepris dès 1908 en aval de Tombouctou mais ils se heurtent à de nombreuses incompréhensions de la part des sédentaires qui, dans une logique traditionnelle de sécurité, affectionnent de disperser leurs champs dans l'espace ; et aussi à l'hostilité des nomades qui ne comprennent pas que l'accès de terres cultivées soit interdit en dehors de la période de culture, et

16. Il faut rappeler ici que la conception du droit foncier, organisée autour de la propriété privée et véhiculée par les administrateurs de l'époque rendait difficile l'appréhension de réalités locales caractérisées en particulier par des espaces utilisés légitimement par des usagers différents, ce qui est le propre d'ailleurs des régions sahéliennes définies essentiellement par l'agropastoralisme. « Dans ces sociétés, écrit E. Le Roy, les fonctions et les activités productrices sont considérées comme complémentaires les unes des autres. A cette complémentarité des fonctions correspond celle des usages de l'espace... Fonctions et espaces sont ainsi "multiples, spécialisés et interdépendants" » (1991 : 15).

également l'accès des surfaces qui ne sont pas cultivées mais réservées aux villageois (en prévision de leur expansion démographique attendue). De même, ils n'acceptent pas que la propriété de toutes les îles (et des bourgoutières) leur soit retirée. Cela conduira aux événements militaires de 1908 (l'attaque d'un détachement dans le Serere fut suivie d'une répression féroce). Par la suite, l'approche du foncier subit quelques réajustements qui se voulaient plus équilibrés mais qui ne remettaient aucunement en question la prééminence accordée à l'agriculture [17].

Une fragilisation différenciée... source de tensions

Même si elles n'ont pas toujours été cautionnées en haut lieu, les mesures adoptées dans le sens chaque fois de la distinction et de la séparation ne pouvaient manquer à la longue d'induire des conséquences fâcheuses notamment pour ceux dont les mouvements dans l'espace étaient désormais modifiés (éloignement de l'artère vitale représentée par le fleuve), réduits et de toute manière placés sous la surveillance de l'administration. Un processus de précarisation devenait inévitable.

Cette tendance était accrue par la volonté de restreindre la liberté des déplacements des tribus et d'en arriver à fixer les terrains de parcours à l'intérieur des circonscriptions administratives. Déjà les actes de soumission prennent soin de le notifier. Par la suite, d'autres conventions furent passées pour préciser les limites entre les différentes tribus. C'est le cas notamment entre les Touaregs Iwillemmeden et les Arabes Kunta [18]. Ainsi, entre 1907 et 1910, trois conventions successives permettent d'introduire une zone tampon confiée à des tribus anciennement tributaires des premiers mais désormais autonomes. Elles précisent également l'existence d'une bande côtière large de 20 kilomètres séparant le pays des Iwillemmeden de la vallée, utilisable encore par une autre tribu (Cherifen) antérieurement dans l'orbite des mêmes Touaregs.

17. Dans l'ensemble, la séparation spatiale a été plus forte dans la partie orientale de la Boucle que dans la partie occidentale. Le 3 décembre 1923, le ministre des Colonies A. Sarraut écrit au gouverneur général de l'AOF à propos de la région de Tombouctou : « Depuis l'anéantissement de la colonne Bonnier à Tacoubao... on se prit à considérer les nomades comme des gens hors la loi et qui ne devaient être abordés que les armes à la main. Certains même ne furent pas éloignés de professer la singulière théorie du refoulement de ces populations vers le désert, les privant ainsi des pâturages nécessaires à leur existence. Cette politique est contraire aussi bien à nos principes qu'à nos intérêts... » (A.V. Soudan, 10, 1923).

18. Les Kunta ont été utilisés en 1901-1902 par l'armée coloniale pour venir à bout de la résistance de la tribu des Iwillemmeden, laquelle finit par se soumettre le 23 janvier 1903. Ayant reçu des fusils, ils purent à plusieurs reprises attaquer des campements et emporter avec eux d'importants troupeaux.

Les grands mouvements de troupeaux devaient désormais être contrôlés. Ainsi Bétrix, en 1909, demande aux tribus Iwillemmeden et Ifoghas de « prévenir » l'autorité et ensuite de lui « rendre compte » chaque fois que les transhumances devaient amener les uns chez les autres. La région de Tombouctou finit par constituer des « laissez-passer de transhumance » à délivrer par les administrateurs. Le commandant de région Sadorge est en train d'étudier comment il est possible de « limiter les déplacements sur les frontières » des cercles quand survient la sécheresse de 1913-1914 qui provoque des migrations lointaines vers le sud et notamment jusque dans le Macina (Mopti). Il est obligé lui-même d'accepter un certain assouplissement des règles : « Comme les pluies sont réparties inégalement... et les ressources en bourgou [19] très variables, je ne serai pas opposé à faire fléchir, dans certains cas, ces règles momentanément trop étroites et à autoriser certaines transhumances en dehors des limites fixées... à titre tout à fait exceptionnel ». Il n'empêche que tout doit se faire désormais sous l'égide de l'État.

Le renforcement de celui-ci pendant les trois premières décennies n'a pas cessé d'accentuer les clivages au sein des populations de la Boucle. Si les sédentaires ont incontestablement payé un très lourd tribut en fournissant des tirailleurs, en accomplissant les corvées demandées, en subissant une forte mortalité à l'occasion de la sécheresse de 1914, les nomades de leur côté allaient, en s'éloignant du fleuve, manquer le rendez-vous avec un certain nombre d'évolutions dépendant des relations avec les centres de pouvoir concentrés inévitablement le long de la vallée. C'est le cas notamment avec la scolarisation de leurs enfants. Il en est de même pour leur insertion après 1945 dans les rouages des partis politiques devant mener à l'indépendance et à la constitution de nouveaux pouvoirs.

Également, pendant plusieurs décennies, à la faveur d'une bonne pluviométrie, ils vont devenir de plus en plus uniquement des éleveurs avec parfois de très gros troupeaux, avant de ressentir au plus haut degré leur fragilité lorsque les sécheresses réapparaîtront avec force ; confinés dans les zones aux ressources les plus aléatoires, celles-ci entraînant tantôt l'accumulation du bétail et tantôt sa perte brutale, ils finiront par se découvrir les plus sensibles face aux caprices de la nature [20].

---

19. Le *bourgou* est une plante fourragère aquatique (*Echinochloa stagnina*) très recherchée des bovins.

20. Cela ne signifie aucunement que les sédentaires ne soient à leur tour vulnérables. Leurs productions sont aussi très dépendantes des caprices de la crue et des pluies. En 1913-1914, du fait de leur faible mobilité, ils ont sans doute souffert plus que les nomades de la sécheresse. Depuis 1973, c'est plutôt l'inverse. Étant devenus eux aussi très mobiles (exode vers le sud et les pays côtiers), ayant accès à une eau de surface abondante (celle du fleuve), ils disposent de ressources aptes à être sécurisées grâce aux progrès accomplis dans la maîtrise technique de leurs systèmes de production. Le potentiel de sécurisation est bien moindre quand on s'éloigne de la vallée.

Last but not least, perçus et se percevant de plus en plus eux-mêmes comme « gens des marges » loin des villes et des pôles d'évolution, ils ne vont changer que très lentement dans leur organisation sociale et économique particulièrement hiérarchisée. Condamnés à l'exode, des jeunes découvriront ailleurs d'autres manières de vivre et de réagir et reviendront dernièrement (en 1990) exprimer dans la violence la contestation d'un ordre qui les marginalise autant qu'il les fragilise, non seulement dans leur rapport à l'État-nation mais aussi aux structures de leurs propres sociétés.

Conclusion

Nous voyons mieux à présent les implications à long terme des choix établis à l'occasion de la pénétration coloniale. La division sédentaires-nomades voulue alors a inauguré un processus de ruptures successives et cumulatives lequel a contribué à séparer peu à peu des entités qui parvenaient à se compléter et à se sécuriser mutuellement. Au début du siècle, le Dr Decorse observait que « le Koïraboro (Songhay)... loin de souhaiter l'éloignement du Sourgou (Touareg)... cherche à l'attirer, à condition qu'il se tienne tranquille. C'est des échanges entre ces producteurs différents que dépend la prospérité de la région toute entière » (1907 : 589). Malheureusement, une telle analyse n'a jamais prévalu. On lui a préféré le régime de l'évolution disjointe (zones géographiques, administration – en cantons et villages pour les sédentaires, en tribus et fractions pour les nomades –, sans oublier le domaine du développement, chaque groupe devant avoir ses programmes propres). L'unité de la région reposant sur la diversité et l'interdépendance de ses composantes géographiques et humaines a été ainsi perdue de vue. En lieu et place a dominé une conception de la dichotomie porteuse de désarticulations et de dislocations préjudiciables en définitive à l'ensemble.

Une telle approche a permis évidemment d'occulter, selon l'expression de Jean-Pierre Olivier de Sardan, la « contradiction... principale » entre les sociétés locales, d'un côté, et le nouveau pouvoir d'origine et de nature exogènes, de l'autre[21]. Ce dernier a même réussi à en tirer un avantage politique en apparaissant comme le libérateur des groupes opprimés par les anciennes aristocraties régnantes. Cependant la différence fondée sur les simples modes de vie (sédentaire et nomade) a été récupérée dans

21. L'auteur note que « la rupture coloniale a bien pour soin premier la dépossession des Songhay-Zarma (des Hawsa, des Peuls, des Touaregs...) de leur propre avenir » (Olivier de Sardan, 1984 : 146).

le cadre de la « politique des races » et a fini peu à peu par cristalliser des replis identitaires d'ordre ethnocentrique. En définitive, une dualité simplificatrice condensant des tensions multiples a pris le relais d'une situation caractérisée par la complexité et l'enchevêtrement des relations sociales dont la configuration empêchait précisément toute opposition frontale du type de celles mises en avant dangereusement ces dernières années.

Les solutions durables ne peuvent apparaître que si de telles oppositions (sédentaires et nomades, agriculteurs et éleveurs) parviennent à perdre de leur charge émotionnelle liée à une accumulation excessive de tensions, de frustrations et de crispations et à être dépassées dans le cadre de ces « logiques métisses » – qu'appelle de ses vœux Jean-Loup Amselle [22] – qui mettent l'accent sur les échanges, les réseaux de réciprocité, les négociations à des échelles multiples, formelles et informelles. Une telle évolution dépend en grande partie du rôle que va jouer l'État. Celui-ci saura-t-il rompre résolument avec l'héritage reçu marqué par les pratiques de division et évoluer, au contraire, vers un rôle de régulateur en veillant à la réconciliation du tissu social, économique et politique par la création d'une unité véritable s'enrichissant de sa diversité pleinement reconnue ?

Références

Archives

Les documents utilisés ont été consultés au Service historique de l'armée de terre (Château de Vincennes) ; pour le Soudan (ancien Mali), il s'agit des cartons 4 à 10.

Les documents contenus dans ces cartons sont signalés de la façon suivante : A.V. (Archives de Vincennes), Soudan, numéro du carton, année de référence.

Ouvrages, revues et articles

AMSELLE J.L. (1990), *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs,* Paris, Payot.

L'Année coloniale (1899), « La situation politique et militaire du Soudan français », pp. 146-152.

22. Il s'agit du titre même d'un livre de cet auteur. J. Kristeva, de son côté, parle de « société fluide » pour mieux refuser les « oppositions schématiques » (1990 : 10-11).

BARROT P. (1992), « Agriculteurs-éleveurs : la déchirure », *Courrier de la Planète. Courrier Afrique,* n° 9, juillet-août : 10-13.

BLIN L. (1990), *L'Algérie du Sahara au Sahel,* Paris, L'Harmattan.

BOURDIEU P. (1979), *La distinction. Critique sociale du jugement,* Paris, Minuit.

CORTIER M. (1914), *Mission Cortier. Notice de préhistoire saharienne. Notice astronomique. Notice géographique,* Paris, E. Larose.

DECORSE Dr (1907), « Une des dernières lettres du Dr Decorse. Les Touaregs de la boucle », *Bulletin de la Société géographique et commerciale de Paris,* pp. 587-593.

GIRONCOURT G. de (1910), « La mission de Gironcourt en Afrique Occidentale. 1908-1909 », *Bulletin de la Société géographique de l'Est,* pp. 202-211.

GREVOZ D. (1992), *Les canonnières de Tombouctou. Les Français à la conquête de la cité mythique. 1870-1894,* Paris, L'Harmattan.

HOURST lieutenant de vaisseau (1898), *Sur le Niger et au pays des Touaregs. La mission Hourst,* Paris, Plon.

JOFFRE J.J.C. (1896), « L'occupation de Tombouctou », *Bulletin du Comité de l'Afrique francaise,* pp. 45-53.

KRISTEVA J. (1990), *Lettre ouverte à Harlem Désir,* Paris, Rivages.

LACOSTE Y. (1969), *Ibn Khaldoun. Naissance de l'histoire, passé du tiers-monde,* Paris, Maspero.

LE ROY E. (1991), « Introduction générale », in E. Le Bris, E. Le Roy et P. Mathieu (éds), *L'appropriation de la terre en Afrique Noire. Manuel d'analyse, de décision et de gestion foncières,* pp. 11-23, Paris, Karthala.

MANGEOT colonel et MARTY P. (1918), « Les Touaregs de la Boucle du Niger », *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF,* n° 3, pp. 87-137, 257-288, 432-475.

OLIVIER DE SARDAN J.-P. (1984), *Les sociétés songhay-zarma (Niger-Mali). Chefs guerriers, esclaves, paysans,* Paris, Karthala.

RICHER A. Dr (1924), *Les Touaregs du Niger (Région de Tombouctou-Gao). Les Oulliminden,* Paris, E. Larose.

SIDIBÉ A.A. (1982), *Installation peule en milieu songhay : contribution à l'histoire du Gabero,* Bamako, École normale supérieure (mémoire).

15

Inzamman : voix 1*

Ibrahim ag YUSUF

« Inzamman, c'est principalement trois personnes[1] : les Ayt Salim, appelés aussi Tashbana, les Songoy et les Shiyukhan.

Je peux parler des Songoy et des Ayt Salim puisque nos vies sont indissociables depuis longtemps, mais il vaut mieux les entendre eux-mêmes. Ce que je dis d'Inzamman doit être complété par ce qu'ils en disent.

Les Shiyukhan[2] sont des Kel Essuk. Essuk, connu aussi sous le nom de Tadamakat, était une ville, dans l'Adghagh. La plupart des Touaregs du

---

* L'essentiel de ce texte correspond à un enregistrement effectué, en 1992, par l'auteur auprès de son père. L'orthographe des noms locaux est celle adoptée par l'auteur lui-même qui est linguiste de formation. Elle se rapproche le plus possible de la transcription officielle des langues nationales en vigueur au Mali tout en n'utilisant cependant que des caractères latins (*ndlr*).

1. Il s'agit de trois groupes différents que l'histoire a réunis sur un même terroir d'attache, celui du village d'Inzamman situé sur la rive droite du fleuve Niger, en aval de Tombouctou, non loin de la cité historique de Bamba. Inzamman signifie « le lieu des oryx ».

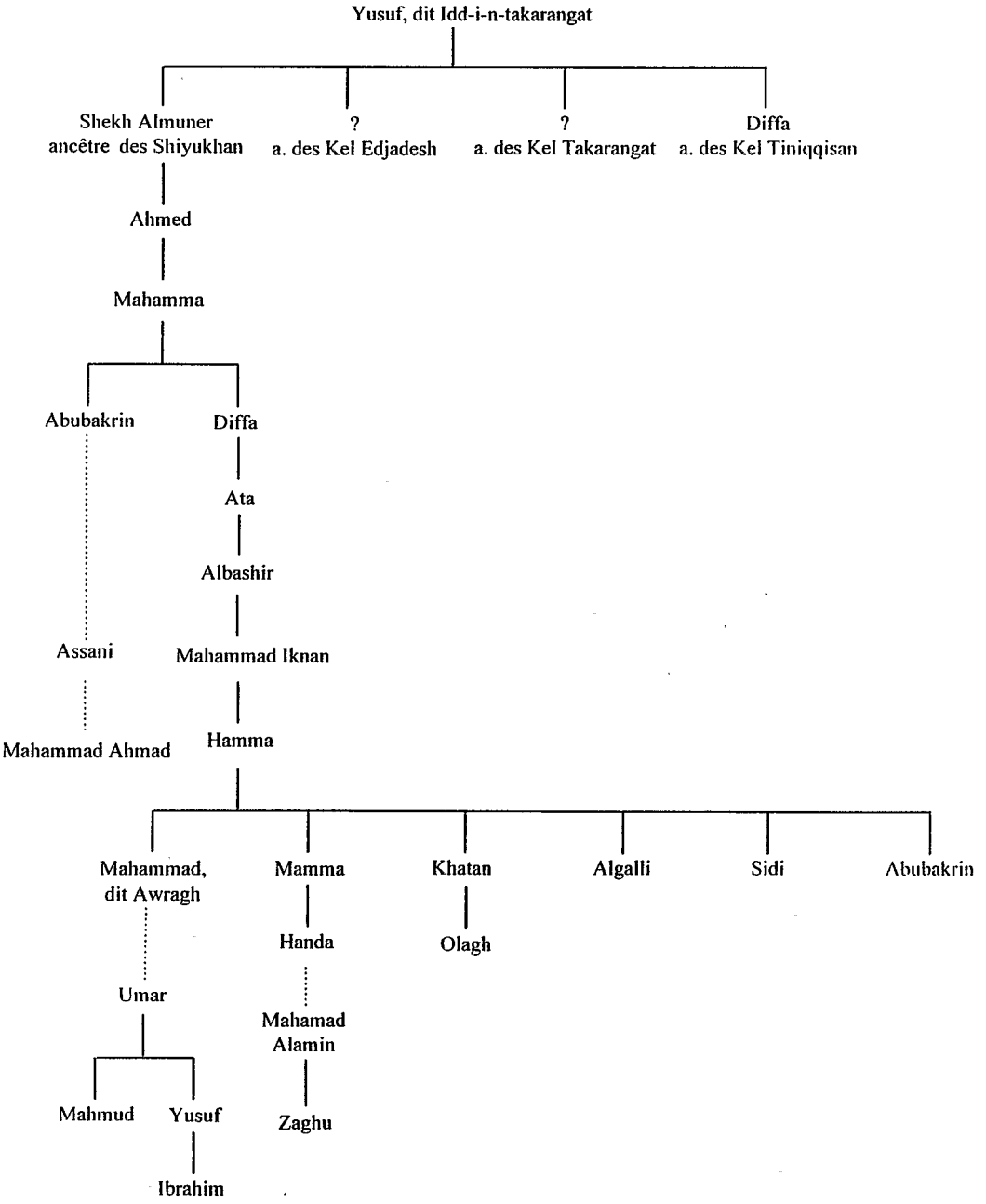
C'est le représentant des Shiyukhan qui parle ici et qui constitue la « voix 1 », en attendant que les deux autres voix (celles des Songoy et des Ayt Salim) soient, elles aussi, enregistrées.

2. Le nom de Shiyukhan désigne cinq groupes d'ascendance patrilinéaire différente, jadis regroupés à Edjadesh :

– les Kel Inzamman ;

– les Kel Emm-i-n-taboraght, dont l'élite est apparentée « par le dos » aux Kel Bugu de Tese et dont le plus illustre fut Al'arabi ;

– les Kel Zamgoy, de même ancêtre paternel que les Kel Asakan (Doghey). Jadis prospères, ils connurent un déclin rapide peu de temps avant l'arrivée des Français, à cause d'une rivalité entre Sama et son cousin Abokhan. Une partie des Kel Zamgoy est allée s'installer dans la zone des lacs. Ceux restés sur place sont pour ainsi dire éteints. Isammedawan, Idjorkan, Ibokhanan, Edawragh, Kel Egheris, Taghlift étaient dans le sillage des Kel Zamgoy ;



Généalogie des Shiyukhan d'Inzamman

Mali ont essaimé à partir de l'Adghagh. Je ne sais pas pourquoi une catégorie seulement de ces Touaregs est encore appelée Kel Essuk, mais c'est ainsi, et il s'agit de gens traditionnellement attachés à l'étude de l'islam.

Les Shiyukhan descendent d'Idd'i-n-takarangat (cf. généalogie). La tombe est dans le cimetière d'Aghalla, au nord de Tabankort, dans le Telamse[3]. Son vrai nom est Yusuf. C'est l'ancêtre commun des Shiyukhan, des Kel Takarangat, Kel Edjadesh et Kel Tiniqqisan. Jeune homme il avait quitté l'Adghagh pour Inteduq[4] et Agadez au Niger. C'est d'Inteduq qu'il ramena ce Coran qui se trouve dans la tente de mon neveu Noh. Le livre est presque coupé en deux : Idd'i-n-takarangat y lisait quand un homme des Kel Imadjlalen lui assena un coup de sabre ; notre ancêtre se protégea la tête avec le livre.

A Agadez il fut un disciple et ami de Sidi Mahmud[5]. C'est là-bas qu'il se maria la première fois. Il eut une fille dont la descendance est encore connue. C'est peut-être en souvenir d'Agadez qu'une partie de ses enfants portent le nom de « Kel Edjadesh ».

A son retour au pays, il était davantage un mystique qu'un homme de livres. Il se lia d'amitié avec Karidenna[6], le chef des Iwillimmiden dont il épousa la fille. Ils eurent un fils, Shekh Almuner, l'ancêtre des Shiyukhan.

Il épousa plus tard une autre femme : ils eurent deux fils, les ancêtres des Kel Edjadesh et des Kel Takarangat.

Une dernière épouse lui donna un quatrième fils, Diffa, l'ancêtre des Kel Tiniqqisan. Elle était des Kel Essuk de l'ouest, raison pour laquelle nous taquinons nos cadets, les Kel Tiniqqisan, en les appelant « Kel Essuk ».

A l'époque les Iwillimmiden se rapprochaient du fleuve. S'ils n'étaient pas encore les maîtres incontestés du pays, personne ne pouvait régner sans eux.

– les Shiyukhan de l'ouest, installés dans la zone des lacs depuis le temps d'Abtiti, dernier aménokal (chef) de la grande confédération des Kel Tadamakat, dont l'appui leur permit d'obtenir des Peuls de Sareymou les terres de Haribomo et Kabongo que Mahammad In-tesanit remit en eau en creusant le canal d'Azababa. Ces Shiyukhan comportent eux-mêmes deux sous-groupes : celui de Haribomo, et celui, moins influent, de Gurbana apparenté au premier par les femmes ;

– les Shiyukhan « du sud », descendants d'Alimtihay qui accompagna les Alkaseybaten et dont le petit-fils, Mahammad-Ahmad, fut le principal instigateur de la révolte de 1916.

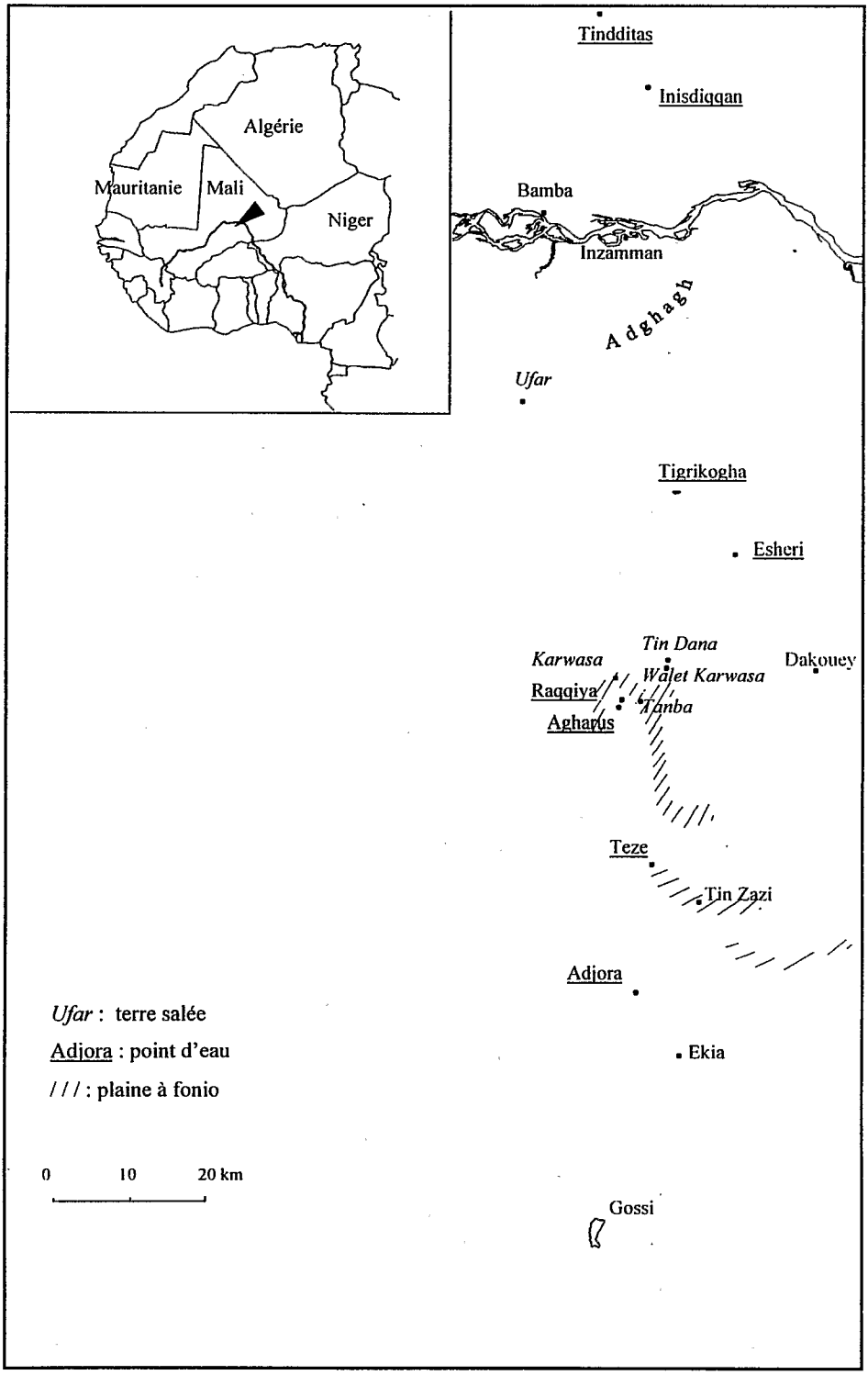
Comme tant d'autres, le cas des Shiyukhan illustre comment le voisin devient un frère.

3. Le Telamse est une vallée fossile drainant les eaux du massif de l'Adghagh vers Gao, sur le fleuve Niger. Il s'agit aussi d'une voie de communication privilégiée.

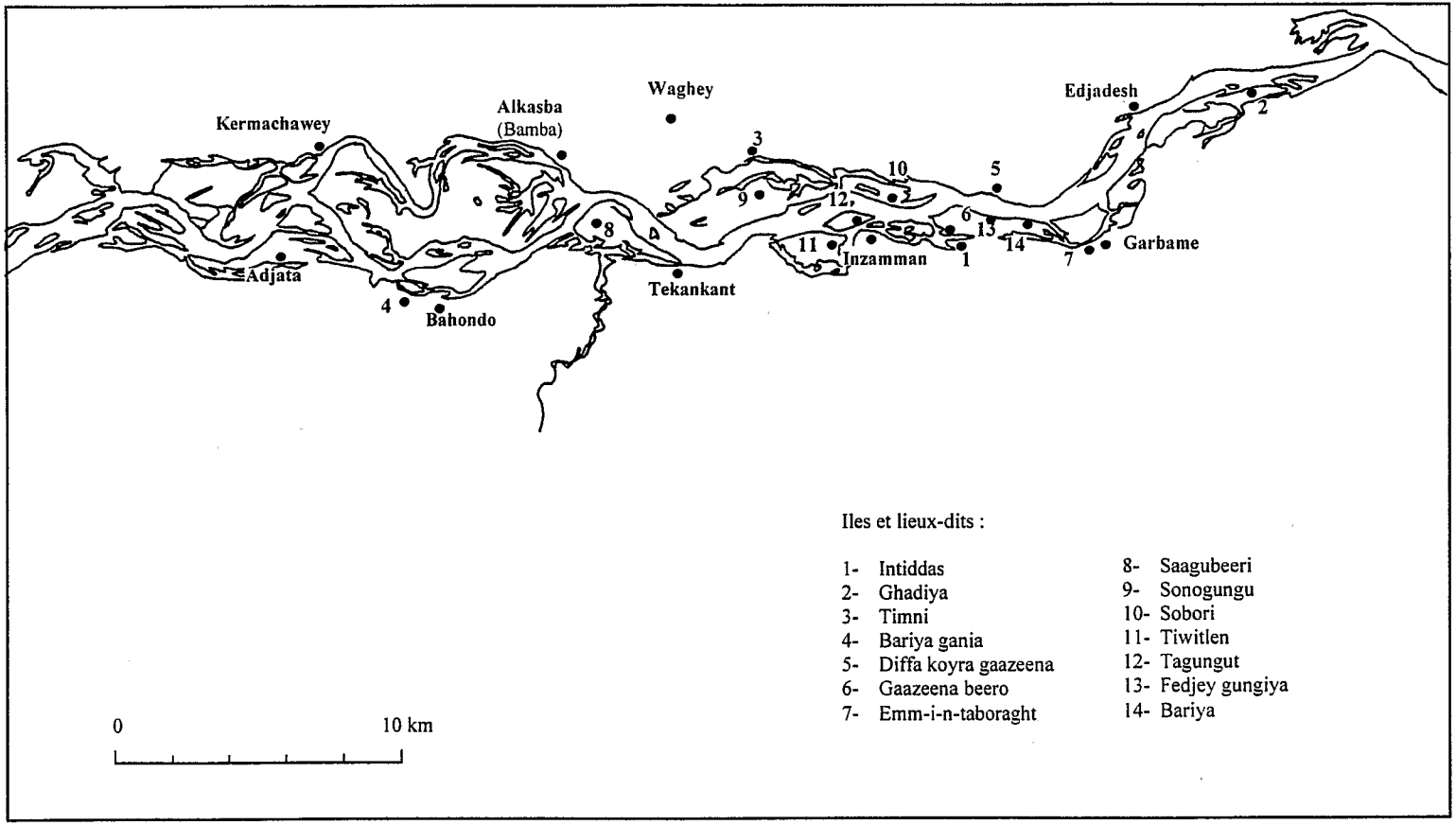
4. Inteduq était autrefois un centre important situé à l'ouest d'Agadez, au Niger. Il n'est plus habité depuis fort longtemps.

5. Il s'agit du célèbre marabout Sidi Mahmud ag Baghdadi.

6. D'après le Tedzkiret en-nisian, célèbre *tarikh* de Tombouctou, on sait que Karidenna a été le premier amenokal des Iwillimmiden investi par le pacha (arma) de Tombouctou en 1689-1690. Son successeur l'a été, à son tour, en 1715 (traduction Houdas, Paris, Adrien Maisonneuve, 1966 : 253).



Terroir intercommunautaire d'Inzamman



La vallée d'Inzamman et ses environs

A la mort d'Idd'i-n-takarangat, Shekh Almuner décida de s'installer au bord du fleuve (cf. cartes 1 et 2). Une longue période de troubles avait vidé la vallée de ses habitants entre Bourem et Tombouctou. Ce qui en restait était dominé par les descendants de l'armée marocaine qui avait battu Askiya à Tondibi. Leur grand chef était à Tombouctou, mais ils avaient aussi une forteresse à Alkasba[7]. Il y avait des champs de riz et quelques palmiers dattiers. Shekh Almuner campa au lieu-dit Kalfakoyra. Il n'y avait qu'une famille de pêcheurs sorko, ceux que nous appelons Kel Tindaman. Il fut immédiatement signalé aux chefs d'Alkasba qui lui furent hostiles.

Ceux-ci étaient alors divisés en deux clans rivaux : celui des enfants des femmes songoy, les Arma, et celui des enfants des femmes touarègues, les Ayt Salim et les Alkaseybaten.

Le modus vivendi entre les deux clans était le suivant : ils habitaient tous Alkasba, les terres de la rive gauche appartenaient aux Arma, celles de la rive droite aux Ayt Salim et Alkaseybaten.

Selon une légende bien connue, les Ayt Salim, nullement impressionnés par la réputation de saint homme de Shekh Almuner, le saisirent et le jetèrent, ligoté et lesté d'un sac rempli de sable, là où le fleuve était le plus profond. Mais ils le retrouvèrent le lendemain matin sur une petite île surgie des eaux.

Le chef des Arma était Hamma-beeri. Son vrai nom était Hamma-keyna, mais le pacha de Tombouctou l'avait surnommé Hamma-beeri parce qu'il avait détourné tout l'impôt que sa province avait payé au pacha. Il souffrait d'un mal des yeux ; il avait presque perdu la vue. Shekh Almuner le soigna. Guéri en très peu de temps, Hamma-beeri devint l'ami de Shekh Almuner. Il lui offrit des troupeaux, de l'or, des esclaves qu'il refusa. Pressé de dire ce qui lui ferait plaisir, Shekh Almuner sollicita des terres, pour s'installer. Hamma-beeri lui offrit, sur la rive gauche qui appartenait aux Arma, les terres allant de Dareykuku, à l'est du dernier champ du village de Waghey (champ appelé Timni), jusqu'à Ghadiya, au-delà du campement de Shekh Almuner.

Bien vite toutes sortes de modestes gens vinrent grossir le campement de Shekh Almuner : ses liens avec les Iwillimmiden, d'une part, et les Arma, d'autre part, garantissaient une certaine sécurité pour son entourage. Parmi les premiers, un Fulan dont la tombe est collée à celle de Shekh Almuner, une famille de pêcheurs sorko qui était dans une île en face du campement, et une autre d'esclaves maures affranchis. Plus tard des familles kel essuk.

---

7. « Alkasba » signifie « la forteresse » en arabe. Seuls les Touaregs ont gardé cette appellation ; les Arabes disent Bneyba, les Songoy, Bamba.

Le conflit larvé entre les Arma et les Ayt Salim finit par éclater. Face aux Arma qui bénéficiaient du soutien du pacha et de tous les Tadamakat[8], les Ayt Salim n'avaient que l'appui des Udalan[9] déjà affaiblis par des guerres antérieures. Le combat fut inégal et impitoyable : les Ayt Salim et Alkaseybaten furent décimés, non seulement sur le champ de bataille mais aussi dans Alkasba. Leurs alliés, les Udalan, les lâchèrent en plein combat et s'enfuirent vers l'ouest.

Les terres et autres biens des vaincus furent le butin des Arma[10].

A la nouvelle du combat, Shekh Almuner se précipita auprès de son ami Hamma-beeri et le supplia de laisser la vie sauve à une poignée d'Ayt Salim et Alkaseybaten (sept garçons dit la tradition orale) que des âmes charitables avaient cachés. Hamma-beeri accepta, Shekh Almuner recueillit les enfants.

Sa petite communauté prospéra. Il épousa une femme des Sharifen de Tinditas dont il eut un fils, Ahmed, et une fille. Il possédait des animaux qui transhumaient sur la rive gauche et pour lesquels il fit creuser le puits d'Inisdiqqan, au nord d'Alkasba.

Dès qu'ils furent en âge de porter le turban et les armes, les rescapés ayt salim vinrent trouver leur père adoptif et lui dirent :

« Nous te remercions de nous avoir élevés, mais le moment est venu d'aller réclamer notre dû aux Arma. Nous l'aurons ou nous suivrons nos pères en tentant de les venger.

– Vous vous ferez massacrer, mes fils !

– Qu'importe ! »

Shekh Almuner vint encore trouver Hamma-beeri, mais celui-ci lui répondit : « J'épargne des enfants, mais point des hommes en armes ». Shekh Almuner retourna dans son campement l'âme en peine. Hamma-beeri fit prendre les dispositions qu'il jugeait suffisantes pour anéantir les jeunes Ayt Salim et Alkaseybaten s'ils décidaient d'attaquer, puis il s'endormit. Il vit en rêve son armée disparaître sous terre, charge après charge, face aux Ayt Salim. Il fit venir Shekh Almuner et lui dit :

« Appelle tes fils ayt salim. Mes hommes les accompagneront sur la rive droite. Ils mesureront la longueur d'une lanière de peau de bœuf

---

8. Les Tadamakat sont des Touaregs qui, battus par les Iwillimmiden restés à l'est de la Boucle du Niger, sont en train de s'établir, à l'époque, à l'ouest, où ils vont par la suite se scinder en trois confédérations : les Kel Tamulayt, les Iraganaten et les Tengeregif.

9. Les Udalan sont des Touaregs qui, à l'époque, étaient dans le Gourma occidental et, par la suite, ont été refoulés plus au sud par les Kel Tadamakat. Ils ont donné leur nom à la région qu'ils occupent depuis, au nord du Burkina-Faso.

10. Cette guerre pourrait bien correspondre à celle de 1726 évoquée par le Tedzkiret en-nisian (91-92) entre deux cousins : le caïd El Harir qui avait le soutien des Tadamakat et Qader, celui des Udalen. Ce passage est à rapprocher également du récit historique des Alkaseybaten dressé par Henri Barral, *Les populations nomades de l'Oudalan et leur espace pastoral*, Paris, ORSTOM, 1977 : 26-32.

entière. Ces terres leur appartiendront et les Arma les laisseront tranquilles. Si cette proposition ne leur convient pas, nous nous battrons ».

Shekh Almuner persuada les Ayt Salim d'accepter la proposition. Ils choisirent leur plus grand bœuf et l'immolèrent. Ils présentèrent la peau à la meilleure cordonnière du campement et lui demandèrent d'en faire une lanière aussi longue et fine que possible. La lanière prête, les Ayt Salim se présentèrent à Hamma-beeri qui les fit accompagner de notables arma à cheval et d'esclaves pour porter les paniers contenant la lanière en rouleaux. Ils commencèrent à mesurer la terre depuis Bariya Ganiya et se dirigèrent vers l'est, jusqu'à l'extrémité de la lanière. Alors les notables arma dirent aux esclaves « wa willi » [11] et l'endroit où finit la lanière s'appela « willi ».

De retour chez Hamma-beeri, les Ayt Salim firent remarquer qu'entre Bahondo et Tekankant et entre Tekankant et Inzamman l'espace mesuré n'offrait pas de terres cultivables, le fleuve y était bordé de dunes de sable. Magnanime, Hamma-beeri offrit trois îles : d'ouest en est, Saagubeeri, Sonogungu et Sobori.

A leur cordonnière émérite, les Ayt Salim offrirent la petite île de Tibaryaten, à l'extrémité ouest de leurs terres, près des habitations actuelles de feu Sagayar [12]. Ehya ag Mohammed ag Sidi Mohammed est un descendant de cette femme.

Longtemps plus tard, les Ayt Salim dirent que le « Willi » actuel n'est pas l'endroit où finit la lanière. Elle atteignait I-n-iwdesan. Sommés de jurer sur le Coran, ils le firent, et les Arma leur laissèrent les quelques arpents de terre contestés.

Les Ayt Salim et Alkaseybaten ne s'installèrent pas immédiatement sur leurs terres. Ils retournèrent au campement de Shekh Almuner. Le campement était devenu un gros village. A ses fondateurs s'étaient ajoutés des familles songoy, venues de l'est comme de l'ouest, des familles kel essuk (Kel Edjadesh, Kel Junhan, Kel Esakan), des Ibokhanan, une bonne partie des Edawragh, des Taghlift, une femme des Imiddidighen et ses enfants qui cherchaient un refuge contre les Iwillimmiden.

Ahmed succéda à son père Shekh Almuner. Au soir de sa vie, Ahmed dit à son fils Mahammad :

« Je voudrais que tu permettes à ton cousin, le fils de ma sœur et de l'homme kel edjadesh d'être l'imam et le cadi du village et qu'il en vive sans avoir l'impression de dépendre de toi. »

Mahammad prit alors l'habitude d'installer des tentes à l'ouest du village. Ceux qui le quittaient pour se rendre au village disaient parfois qu'ils allaient à Edjadesh. C'est ainsi que le village prit et garda le nom d'Edjadesh, alors que son site s'appelait auparavant Tilankoy.

---

11. C'est-à-dire « retournez ! ».

12. Il s'agit de l'ancien chef du village de Bahondo.

Plus tard, les familles kel edjadesh quittèrent la zone, dans le sillage de leurs alliés, les Iwillimmiden.

Mahammad eut deux fils : Abubakrin et Diffa.

Les Ayt Salim, qui faisaient partie du village, se plaignaient d'être trop éloignés de leurs terres sur la rive droite du fleuve. Ils demandèrent aux Shiyukhan de s'en rapprocher. Ceux-ci acceptèrent et se déplacèrent plus à l'ouest sur la rive gauche pour s'installer en face d'Inzamman. Mais se trouvant à leur tour éloignés d'Edjadesh, les deux frères décidèrent que l'un d'entre eux, Abubakrin, retournerait au village.

Diffa resta sur le nouveau site, signalé aujourd'hui encore par des tessons de poterie et connu chez nos Songoy comme « Diffa koyra gaazeena ». Les deux frères convinrent aussi de ceci : Abubakrin gérerait les terres à l'est du lieu dit Tesakant, Diffa celles à l'ouest.

Diffa eut un fils, Ata. Il fut le premier des Shiyukhan enterrés à Intiddas, sur la rive droite.

Ata engendra Albashir, qui engendra Mahammad-Iknan, qui engendra Hamma. Hamma fut l'un des rares Shiyukhan qui épousèrent des femmes ayt salim. Il épousa Sitta walet Albashir. Les Ayt Salim l'attirèrent complètement sur la rive droite. Après Diffa koyra gaazeena, les gens de Diffa passèrent quelques années à Arbakoyra, séjournèrent longtemps tout près d'Intiddas à Gaazeena beero afin de s'installer à Inzamman.

J'évoque seulement les sites du noyau central du village, mais il faut savoir que dans notre zone, l'habitat est normalement dispersé et quelque peu mobile à moins que l'insécurité ne contraigne les gens à se regrouper. Chaque village présente un noyau fixe, mais le reste des habitations est étalé sur tout le terroir du village, chaque famille se plaçant près des terres qu'elle cultive. Les habitations sont sur les berges pendant les hautes eaux, dans les îles pendant les basses eaux. Il arrive même que certaines soient éloignées du fleuve, dans l'intérêt des animaux domestiques, pour la cueillette du cram-cram, ou simplement pour échapper aux moustiques.

Les Ayt Salim et les Alkaseybaten prospérèrent. Ils acquirent du bétail qu'ils menaient en transhumance dans le Gourma. La plupart étaient à Inzamman mais certains à Bahondo, ceux que nous appelons, aujourd'hui encore, Kel Bahondo.

C'est à cette époque que les Ayt Salim cédèrent une partie considérable de leurs terres. Ils en offrirent à Hamma qui en fit des champs : Mirikawa, Borotawa, Tafeytafey, Bonkaara, Cenfa, tous sur la rive droite.

Ils troquèrent le champ Zazagu, dans Saagubeeri, contre une jument de race qu'ils offrirent à Umar des Sharifen. Ils perdirent l'île de Sonogungu pour la raison suivante. Une fillette songoy d'Emm'i-n-taboraght fut razziée par des Peuls et vendue comme esclave sur le marché de Tombouctou. Ses parents la retrouvèrent à Waghey mais celui qui l'avait achetée, un Songoy de Waghey, exigeait une compensation. Les Songoy d'Emm'i-n-taboraght n'étaient pas riches : ils n'avaient pas de bétail, les terres qu'ils cultivaient appartenaient aux Arma. Les malheureux parents vin-

rent trouver Al'arabi, neveu de Hamma, très respecté pour sa piété. Al'arabi sollicita l'aide de son oncle qui obtint Sonogungu des Ayt Salim. Le Songoy de Waghey l'obtint en échange de la fille. Ils avaient vendu les terres de Tedeyne, dans la partie est de leur terroir, à Ammatal, un des leurs fraîchement arrivé du Tafilalt marocain. Mirwan ag Akafas, Mahammad Ahmad ag Intagbato, décédés il n'y a pas longtemps, étaient des descendants de cet homme. Ils avaient aussi vendu le champ d'Argan à Assani, un descendant d'Abubakrin, le frère de Diffa. Assani était passionné de riziculture, mais il ne savait pas nager et craignait l'eau. Il était assez riche, alors il acheta des terres à Inzamman et Adjata, toutes proches des berges pour qu'il les inspectât sans l'aide d'une pirogue.

Ainsi diminuées, les terres des Ayt Salim et Alkaseybaten ne suffirent plus pour accommoder bétail et riziculture. Les Alkaseybaten étaient alors les plus nantis en bétail : Hamma leur en fit donner davantage et leur demanda de laisser les terres de la vallée aux moins nantis. Ils quittèrent Inzamman et s'enfoncèrent dans le Gourma ; Alintikay, un Shiyukhan, les accompagna. C'est lui qui fit creuser les premiers puisards à Adjora, où nous nous trouvons maintenant.

Pendant quelque temps, les Alkaseybaten revinrent au fleuve, non plus à Inzamman, mais en aval de Gao, dans le Gabero. J'ai entendu des gens du Gabero dire que les Alkaseybaten acquirent des terres là-bas, qui sont encore connues, que des familles de cette zone qui se réclament d'origine songoy sont en réalité les descendants des esclaves que les Alkaseybaten avaient attachés à ces terres. Aujourd'hui les Alkaseybaten sont vers Goromgorom, dans l'Agala [13]. Jusqu'à une date récente, ils revenaient nous voir, en particulier leur chef Madyan et son frère Abdulkarim. Ce dernier est même décédé chez nous lors d'une visite. Il est enterré à Intiddas. Alimtihay enfanta Aljuneydi, qui enfanta Mahammad-Ahmed qui fut le principal animateur de la résistance aux Français. C'est lui qui organisa les batailles de Yanboli, I-n-alabadj, Gossi, Ader-n-Bokar [14].

Après le massacre d'Ader-n-Bokar, il tenta de soulever l'Adghagh, mais Bay, le marabout kunta, l'en empêcha. Les Français essayèrent en vain de le capturer, puis il vint se rendre lui-même à Gao. Il y vécut en exil volontaire jusqu'à sa mort. Sa tombe est à Bilalikoyra, le village où l'on prend le bac pour traverser le fleuve et gagner Gao. Sentant sa propre fin proche, Imadudden vint mourir à Bilalikoyra. Il repose à côté de son père. A cause de Mahammad-Ahmed, les Français déportèrent notre parent Zannun [15] et ses deux fils. Il mourut en détention à Bamako.

---

13. C'est-à-dire « le sud » (dans l'Udalan burkinabé).

14. Il s'agit de batailles liées à la révolte de 1916 dirigées par Fihrun, l'amenokal des Iwillimmiden, contre le pouvoir colonial. Celle d'Ader-n-Bokar (Anderanboukane) eut lieu le 9 mai 1916.

15. Zannun était le chef des Shiyukhan de l'ouest. Oncle maternel et beau-père de Mahammad-Ahmad qui vint se réfugier chez lui après la défaite d'Ader-n-Bokar. L'arrestation eut lieu en 1917.

Hamma eut six fils : Mahammad dit Awragh, Mamma, Khatan, Algalli, Sidi, Abubakrin. Les trois derniers n'ont aucun descendant vivant aujourd'hui. Mamma survécut à ses frères qui laissèrent des enfants en bas âge. Il éleva ces enfants. Il appela un jour des témoins et leur dit : « Sachez que je cède ma part des biens hérités de nos parents à mes neveux que voici ».

C'est ainsi que Zaghu ici présent, descendant de Mamma, est en principe exclu des terres des Shiyukhan de la rive gauche et aussi des champs de Hamma sur la rive droite.

Mamma n'eut qu'un fils, Handa qui, lui aussi, obtint des terres des Ayt Salim. Il en fit des champs de riz : Gaa et Tandaraw sur la rive droite, Soboribeeri dans l'île de Sobori. Il obtint aussi des héritiers d'Assani l'extrémité est d'Argan. Il l'agrandit en construisant une forte digue. En outre, Handa cultivait deux champs qui ne lui appartenaient pas :

– Bariya, qui appartenait à un artisan qui l'avait reçu des Ayt Salim dont un homme lui avait cassé six dents dont des incisives. Plutôt pris par son métier, ne disposant pas de main-d'œuvre, l'artisan confia son champ à Handa qui le nourrissait. Bariya a la forme d'une bande mince qui longe la digue est de Cenfa jusqu'à Gaadunba.

– Tindigirya qui appartenait à Tahimmik, un vieil Ayt Salim qui lui aussi préféra confier son champ à Handa, qui le prit en charge. Dans les dernières années de la présence française ici, un Fulan de Turzey, Mukhammadin Hammamana, prétendit que le champ lui appartenait. Abubakrin ag Olagh le lui disputa devant les cadis et remporta le procès.

Certains de ces champs ont été plus tard morcelés.

C'est au temps de Handa que les Ayt Salim vendirent encore cinq champs, dont Faaribeeri, aux Arma, plus précisément à Abdurrahman, le grand-père d'Almuner Dudu [16]. Ahmedu, le grand-père de Bishrum, racheta une petite partie de Faaribeeri.

Handa gérait l'ensemble des terres des Shiyukhan, y compris celles dont il était juridiquement exclu en tant que fils de Mamma qui avait renoncé à ses droits en faveur de ses neveux. Handa confia la gestion de nos terres sur la rive gauche à Mahammad ag Almuner dans les circonstances ci-après.

Handa épousa la fille d'Al'arabi. Plus tard, il maria sa propre fille, Fadimata, à Mahammad ag Almuner, petit-fils d'Al'arabi. A l'arrivée des Français, les gens durent se déplacer souvent mais Mahammad, faute de monture, disait-il, ne quitta jamais Edjadesh. Quand les guerres avec les Français cessèrent, Handa confia les terres à Mahammad, tout en lui rappelant que les propriétaires des terres étaient vivants, à Inzamman. Handa prit le fils de Mahammad, Ehya, et le confia à mon père Umar. Alors un

16. Abdurrahman était le chef de Bamba lors de l'arrivée des Français en 1898. Almuner était le chef de canton à leur départ.

homme arriva de Tese [17]. Il voulait emmener Ehya car, disait-il, il n'avait pas de fils et craignait de voir sa lignée paternelle finir à Tese. Ehya était de cette lignée. Handa refusa. A deux reprises au cours de ma vie, il m'a fallu rappeler à Abubakrin ag Ehya et aux autres Kel Emm-i-n-taboraght, nos liens avec Edjadesh.

En ce temps-là, quand un Shiyukhan voulait créer un champ de riz, il s'assurait l'assentiment des uns et des autres, trouvait un Songoy cultivateur compétent, puis réunissait les moyens nécessaires à la confection d'une forte digue – main-d'œuvre, outils, etc. Avant les sécheresses des trente dernières années, les crues du fleuve étaient fortes et nécessitaient des digues hautes et larges qui demandaient souvent plusieurs années de travail. Le Songoy était pour ainsi dire le technicien. Les esclaves des Shiyukhan et des Ayt Salim constituaient la main-d'œuvre. Puis le Songoy se voyait attribuer la portion du champ la plus proche de l'entrée d'eau, c'est-à-dire la plus vulnérable, et cela pour l'obliger à bien surveiller et entretenir la digue. Il cultivait cette portion du champ pour lui-même, mais le propriétaire du champ devait aussi l'aider à se nourrir – en lui laissant des vaches laitières, en lui rapportant du fonio sauvage et du cram-cram cueillis par les esclaves dans le Gourma, en lui fournissant du mil rapporté par les caravanes des Ayt Salim qui portaient le sel de Tawdenni jusque dans les pays mossi et dogon. Il devait aussi lui fournir une pirogue en bois léger de *Commiphora africana* coupé dans le Gourma.

Le maître du champ ne quittait le village qu'après les labours et les désherbages, après avoir vu l'eau de la crue entrer dans le champ sans dommage pour la digue. Encore ne quittait-il que pour mieux ravitailler son Songoy pendant la période de soudure. Encore Handa exigeait qu'un Shiyukhan des plus sérieux restât au village !

Tous les hommes shiyukhan se faisaient le devoir de tout apprendre sur la riziculture – des exigences, avantages et inconvénients des différentes variétés, jusqu'aux astuces des voleurs de récoltes (fauches nocturnes, gerbes fauchées laissées dans l'eau ou délestées de leurs grains avant d'être débarquées sur la berge, etc.).

Il en fut ainsi jusqu'à ma génération. Handa, aveugle à la fin de sa vie, pouvait identifier non seulement la variété, mais même la provenance d'une poignée de paddy. Nos cousins Tanghakli [18] avaient raison de se moquer de nous en nous appelant Songoy et en disant que nous sentions fort le poisson.

Quand un Songoy ne travaillait pas de façon satisfaisante, il était remplacé par un autre, mais cela était rare. Des liens très forts, aussi forts que des liens de parenté, unissaient les propriétaires des champs à ceux auxquels ils confiaient les champs. Tous les Shiyukhan d'Inzamman sont liés

17. Ou Tessit, au sud-ouest d'Ansongo, dans le Gourma.

18. Les Kel Essuk Tanghakli sont établis depuis longtemps à Gossi.

à tous les Songoy d'Inzamman, mais chaque famille shiyukhan est liée de façon spéciale à une ou plusieurs familles songoy, à cause des champs.

Telle qu'elle était pratiquée, la riziculture demandait des investissements importants pour des résultats souvent décevants : les digues rompaient ; les poissons, les oiseaux, les insectes, les hippopotames faisaient des ravages.

C'est peut-être pour cette raison que les Ayt Salim se désintéressèrent de leurs champs lorsqu'ils acquirent du bétail ; ils avaient des esclaves qui cueillaient beaucoup de fonio sauvage et de cram-cram ; et ils purent organiser des caravanes vers les pays producteurs de mil. Mais ils continuèrent de s'intéresser au fleuve pour le bétail et pour les échanges avec les Songoy.

Handa marqua Inzamman, comme Shekh Almuner marqua Edjadesh. Il sut maintenir et renforcer sa cohésion interne, le préserver des convoitises des voisins (Igawaddaren, Kel Emm'i-n-taboraght), le protéger contre les ennemis (Peuls, razzias de l'Ahaggar, des Rgeybat). Il fut le dernier des Shiyukhan à garder un contact permanent avec les Iwillimmiden. Certains de leurs guerriers, tel Addiwan, ne le quittaient pas. Alinsar[19] était son ami comme Karidenna était celui d'Idd'i-n-takarangat.

En 1913, quand la grande famine éparpillait les villages aux quatre points cardinaux, Handa, qui possédait plus d'un millier de bovins, retint ses troupeaux à proximité d'Inzamman et les abattit pour nourrir les villageois et les maintenir au pays.

Inzamman devint même une sorte de marché où des commerçants haoussa venaient troquer des étoffes, notamment les fameux indigos de Kora, contre des bœufs et des moutons.

Handa se déplaçait peu. Pendant la saison des pluies, il ne quittait le village que pour une brève période. Il atteignait souvent Karwasa[20], mais ne dépassait jamais Teze. Il revenait au village à temps pour les récoltes. Il plantait sa tente ou sa paillote exactement au même endroit, là où les gens d'Inzamman viennent pour prier les jours de fête ou quand les pluies tardent. On y voit une poterie remplie de sable béni de ses prières. Il était si vénéré qu'à sa mort les villageois découpèrent ses habits en menus morceaux dont ils firent des amulettes. Sa tombe est la mieux entretenue d'Intiddas. Voilà pourquoi je ne prétends pas être l'égal de Zaghu[21] à Inzamman !

Handa était déjà âgé quand les Français arrivèrent. C'est lui qui, porté sur un lit car il avait perdu l'usage de ses jambes, présenta aux Français

19. Alinsar était l'amenokal des Iwillimmiden avant l'arrivée des Français. Il est le père de Firhun.

20. Karwasa est une terre salée très recherchée à environ 50 kilomètres au sud d'Inzamman. Teze est une grande plaine à fonio (*Panicum laetum*) située quelque 30 kilomètres plus au sud.

21. Zaghu étant le petit-fils de Handa.

qui s'installaient à Bamba la soumission des gens de cette zone, c'est-à-dire Tekankant, une partie de Waghey, Emm'i-n-taboraght, Ti-n-afazo, Edjadesh-Songoy, Ayt Salim, Shiyukhan, Sharifen confondus [22].

Les Français étaient arrivés par le fleuve. Devant leurs fusils, les Touaregs déplaçaient tentes et bétail. Les Songoy ne pouvaient en faire autant avec leurs huttes et leurs champs de riz. Ils étaient obligés de se soumettre, ou de faire semblant. Les Français exigeaient d'eux des vivres, des pirogues, des porteurs, plus tard des soldats. Ils leur interdisaient de faire traverser le fleuve sans leur autorisation ; ils punissaient ceux d'entre eux qui gardaient des liens étroits avec les Touaregs. Mais comment séparer les Songoy de Keywaten et Turshawen de leurs Igawaddaren, ceux d'Adjata de leurs Ifoghas, ceux de Tekankant et Waghey de leurs Sharifen, ceux d'Inzamman, Emm'i-n-taboraght, Edjadesh de leurs Shiyukhan et Ayt Salim ?

Pour épargner aux Songoy d'Inzamman les exactions des Français qui nous en voulaient à cause de Mahammad-Ahmed ag Aljuneydi, puis, plus tard, pour éviter de fournir aux Français des hommes qu'ils envoyaient combattre contre les Allemands, Handa feignit de s'éloigner d'Inzamman, de n'être qu'un « nomade ». Mais les contacts avec les Français étaient heureusement limités.

A la mort de Handa, son fils Mahammad Alamin le remplaça dans ce rôle de contact avec les Français. Mon père, Umar, lui, refusa tout contact avec les « infidèles ». Mahammad Alamin tomba vite malade et mourut. Olagh ag Khatan le remplaça.

C'est à cette époque que les Français décidèrent, d'une part, de créer des tribus et, d'autre part, de déplacer les postes de Hombori et Bamba à Rharous et Bourem respectivement [23].

Les Igawaddaren [24], aidés en cela par Abdussamad des Kel Emm'i-n-taboraght qui était leur neveu, tentèrent de nous mettre sous leur coupe en

22. Notons qu'un traité de paix et de pénétration pacifique avait été signé peu auparavant à Emm'i-n-taboraght, le 15 mai 1897, entre le lieutenant de Chevigné envoyé par son supérieur de Tombouctou (conquis depuis 1893) et Jamarata représentant de Madiku, alors amenokal des Iwillimmiden. Cependant, le mois suivant, suite à des attaques fomentées par Abidin, Kunta fortement opposé aux Français, la situation s'aggrava. La répression reprit et, aussi, la conquête coloniale. Un poste provisoire fut établi à Bamba en juin 1898. Il devint définitif en novembre. Les habitants d'Inzamman ont eu particulièrement à souffrir car ils furent emmenés de force par une razzia d'Abidin. Cependant ils furent libérés très vite par l'officier en poste à Bamba alors qu'ils allaient traverser le fleuve (en juillet 1898). La soumission a été faite à l'époque où Klobb était commandant de région à Tombouctou.

23. Ces décisions furent prises lors de l'arrêté du 5 décembre 1925. Le cercle de Gourma Rharous remplaça celui de Hombori, et la subdivision de Bamba qui relevait du cercle de Tombouctou fut supprimée au profit de la subdivision de Bourem qui allait relever, à partir de 1936, du cercle de Gao. Bamba avait été auparavant chef-lieu de cercle jusqu'en 1922.

24. Les Igawaddaren sont des *imuchagh* (nobles guerriers), voisins des Shiyukhan, vivant comme ces derniers, dans l'orbite des Iwillimmiden.

disant aux Français qu'ils étaient les guerriers maîtres de cette zone. Olagh réagit vivement et expliqua aux Français que, de par leurs liens de parenté et d'amitié avec les Iwillimmiden, les Shiyukhan n'avaient jamais été sous la tutelle des Igawaddaren. Bien au contraire, les Shiyukhan eurent plusieurs fois l'occasion de les protéger contre la furie des Iwillimmiden, plus forts qu'eux. Nous fumes donc érigés en tribu, mais rattachés au poste de Rharous alors que nos villages étaient rattachés au poste de Bourem. Les conséquences néfastes de cette séparation n'apparurent pleinement que plus tard.

A la mort d'Olagh, des dissensions surgirent entre les Ayt Salim. Ces dissensions se reflétèrent dans des choix différents pour la succession d'Olagh. Certains proposèrent mon frère aîné, Mahmud, d'autres préféraient Abdurrahman, un descendant d'Abubakrin, le frère de Diffa qui était retourné à Edjadesh. Abdurrahman vivait parmi les Kel Emm'i-n-taboraght.

Dans un premier temps, la candidature de Mahmud fut retenue. Ces années-là, les Français étaient une nouvelle fois opposés aux Allemands et ils nous imposèrent de fournir plusieurs milliers de bœufs, des centaines d'outres remplies de beurre, des centaines de cordes en cuir. Le clan des Ayt Salim, qui ne voulait pas de Mahmud, prétendit qu'il leur demandait plus de bêtes qu'à d'autres. La vérité est que toute la tribu, pourtant riche, payait à la limite extrême de ses capacités. Elle n'a plus été vraiment prospère depuis.

Puis il y eut morts d'hommes entre les deux clans ayt salim. Le clan opposé à Mahmud parvint à le destituer et, même, à le faire déporter à Tombouctou où il séjourna un an. Mais « l'effort de guerre » que nous demandaient les Français demeura inchangé. Mahmud fut libéré mais mon père refusa qu'on lui confiât ses anciennes fonctions. C'est ainsi que je fus désigné pour remplacer Abdurrahman l'année même de ta naissance.

Notre tribu comprenait quatre fractions : les Shiyukhan, les Tashbana « rouges », les Tashbana « noirs » et les Fulan Magubey. Je ne sais pas pourquoi les Français ont retenu l'appellation Tashbana qui n'est pas celle que les Ayt Salim préfèrent. La fraction shiyukhan comptait les Shiyukhan proprement dits qui n'étaient pas nombreux, leurs esclaves – affranchis ou non –, les artisans, bien plus nombreux qu'aujourd'hui, les Fulan Zorhey qui étaient les bergers des Shiyukhan et des Ayt Salim, et des familles ifoghas d'Inabadje. Les Fulan Magubey étaient érigés en fraction indépendante, plutôt à cause de leur éloignement : ils vivaient déjà près de Gossi. Je cumulais les fonctions de chef de tribu et chef de la fraction shiyukhan. Chacune des autres fractions avait son chef.

Je dirai ici quelques mots sur la chefferie. Le chef de tribu et le chef de fraction ne sont que les intermédiaires entre les gens et l'administration, française à l'époque, plus tard malienne. Leur tâche principale est la collecte de l'impôt. Ils tentent aussi d'intercéder pour que les gens ne soient

pas trop malmenés par les agents de l'administration, pour que les décisions de celle-ci ne soient pas trop iniques. Ils ne sont pas nécessairement les hommes les plus influents de leur communauté. Dans la fraction tashbana « rouges », beaucoup d'hommes ont plus de poids qu'Addiwan, le chef de fraction. Je ne suis pas plus important que Zaghu pour les gens de notre fraction. Mais certains chefs de tribu et de fraction, sans autorité réelle, ont utilisé le pouvoir de l'administration pour exploiter et dominer leurs gens.

Les Shiyukhan n'ont jamais été les chefs des Ayt Salim, ni même des Songoy. Ils ont toujours eu une autorité morale de frères et d'hommes de religion peu enclins à la violence. La tribu nous permettait de rester liés, les fractions étaient l'expression de la même volonté de division qui nous sépara des Songoy. Les Français avaient déjà décidé de la suppression des tribus – dont les chefs décédés n'étaient plus remplacés – quand ils quittèrent le pays. L'administration malienne a continué dans ce sens parce que le parti de Konaté soupçonnait les chefs de canton et de tribu d'être proches du parti de Fily Dabo Sissoko[25].

L'année même de ma nomination, les Français créèrent une école pour l'ensemble des tribus de Rharous. En plus de l'impôt, ils exigeaient désormais des enfants. Arracher des enfants à leurs mères éplorées m'était plus pénible que collecter l'impôt chez des pauvres.

Voici comment nous vivions. Nous nous déplacions dans une bande qui allait du fleuve, au nord, à Hekiya[26], au sud, et que tous reconnaissaient comme notre territoire. Nous nous éloignions de la vallée pendant la saison des pluies et y revenions pendant la saison sèche. Nous ne dépassions pas Inabadje, à l'ouest, ni Dakway, à l'est. Il pleuvait suffisamment et notre parcours offrait des pâturages d'excellente qualité, des terres salées (Ufar, Inkaranagh, Walet Karwasa, Tanba, Inteberemt et, surtout, Karwasa), des points d'eau importants (Adjora, Teze, Agharus, Raqqiya, Tanufart, Tebeydak, Esheri et, surtout, Tigrikogha) et de vastes plaines à fonio (Indazi, Intimzilillit, Indeden, Idjlanen, Raqqiya, Dana). Autant, sinon davantage que les pâturages, la cueillette du fonio motivait la transhumance. A la fin de la saison des pluies, après la cure salée à Karwasa, nous revenions vers le fleuve. Nous séjournions un mois environ sur les mares d'Esheri et Tigrikogha avant d'atteindre notre Adghagh[27], au sud d'Inzamman. Puis, quand les eaux baissaient et que les îles étaient déga-

25. Il s'agissait de l'US-RDA (Union soudanaise - Rassemblement démocratique africain) et du PSP (Parti soudanais progressiste). C'est le premier qui triompha finalement et qui donna son premier président à la jeune République du Mali en la personne de Modibo Keïta.

26. Hekiya est situé à une vingtaine de kilomètres au nord-est de Gossi. L'aire de parcours d'Inzamman à Hekiya s'étale donc sur une centaine de kilomètres.

27. *Adghagh* : plateau pierreux large d'une vingtaine de kilomètres, à mi-chemin entre le fleuve et la mare de Tigrikogha, au sud.

gées, nous « entrions » dans ces îles, avec tentes et bétail. Ces îles étaient : Bahondo, Tekankant, Tiwitlen, Tagungut, Subare, Tibakaten, Fedjey-gungiya, Barya, Goriyen, Garbara, Tintigir, Incariyaw, Dundi. Nous avions depuis longtemps déjà accordé aux Sharifen des droits de pâture sur nos terres sises entre Edjadesh et Ghadiya.

Les pâturages des îles ne convenaient vraiment qu'aux bovins, aux moutons à laine des Songoy, aux chevaux, et aux ânes. Les moutons à poil ras, les chameaux et les chèvres y tombaient malades. Ils restaient donc sur les pailles sèches et les arbustes des environs du fleuve et venaient boire tous les deux ou trois jours.

Le gros des troupeaux de bovins ressortait des îles quand le sol était complètement sec, ceci afin d'éviter que les racines de bourgou ne soient déterrées. Ne restaient dans l'île que les vaches laitières, les animaux débiles, et les moutons à laine des Songoy.

Dès mars l'*efare*[28] commençait à souffler, les premières pluies arrivaient en mai et la fête des Français (14 juillet) nous trouvait déjà installés dans la verdure dans la partie sud de notre terroir.

Autrefois, nos Songoy ne possédaient pas beaucoup de bovins. C'est précisément à cette époque qu'ils achetèrent des animaux avec l'argent qu'ils ramenaient de leur voyage à Kumasi et Abidjan. Ils constituèrent des troupeaux importants qu'ils confièrent à nos Fulan Zorhey qui devinrent des bergers salariés.

Les hommes shiyukhan s'intéressaient encore aux champs, mais les Songoy pouvaient maintenant faire tous les travaux. Ils cultivaient les champs et donnaient du riz aux Shiyukhan et aux Ayt Salim. Ils commencèrent aussi à créer des champs nouveaux, les Shiyukhan et les Ayt Salim ne pouvaient s'y opposer.

Six ou sept ans avant leur départ, les Français, c'est-à-dire le commandant de Rharous et celui de Bourem, convoquèrent à Bamba chefs de canton et de village et chefs de tribu et de fraction. L'initiative de la rencontre venait, me semblait-il, du commandant de Bourem et des députés Alhassane Touré et Alhousseini Touré de Gao. Le commandant de Bourem disait qu'il fallait recenser les champs pour mettre fin aux multiples litiges fonciers, qu'il fallait mieux répartir les terres cultivables. Il voulait, à cette fin, connaître l'histoire des terres. Ils nous écoutèrent pendant deux jours puis, en ce qui concernait Inzamman, nous annoncèrent leur décision de donner les champs aux Songoy. Le commandant de Bourem me tint les propos suivants : « Tu nous as sans doute dit la vérité sur les terres d'Inzamman et Edjadesh, mais la tribu shiyukhan relève de Rharous. Je ne peux vous reconnaître la propriété de vos champs que si vous êtes recensés à Bourem dont les terres relèvent ». Je lui demandai de le faire immédiatement. Le commandant de Rharous refusa, se fâcha même. Puis les

28. *Efare* est le nom du vent qui annonce la pluie.

Français me remirent un curieux papier, qui a été conservé, disant que nous avions le droit de faire paître nos animaux à Tiwitlen et Tagungut.

Malgré cette décision des Français, la plupart de nos Songoy continuèrent de reconnaître nos droits sur nos terres. Aujourd'hui encore les plus honnêtes reconnaissent ces droits, d'autant plus qu'ils savent que nous ne leur retirerons pas les terres. Mais certains ne nous reconnaissent plus de droits.

Les Français partis, l'administration devint plus présente encore dans la vie des gens. Peut-être parce que les administrateurs n'étaient plus des étrangers craints mais des gens du pays. Ne relevant pas de la même circonscription, nos Songoy et nous ne pouvions rien faire les uns pour les autres.

Puis vinrent les années de sécheresse qui, chez nous, commencèrent bien avant 1973. Il y a longtemps, Handa disait à un homme fort impressionné par cette histoire de la fin du monde où Addajal[29] ne faisait qu'une gorgée des fleuves : « Sais-tu si les fleuves auront autant d'eau ? S'ils sont presque secs, Addajal ne boira pas beaucoup d'eau ! ». Il disait aussi aux gens, qui ne comprenaient sans doute pas à l'époque : « Le Nord traversera le fleuve ici, et nous serons alors à l'étroit dans notre Gourma ».

Les terres salées de Karwasa et les Fulan Zorhey apparurent alors comme deux tares de notre terroir. Les premières attiraient chaque année tous les troupeaux du Gourma, les seconds, bergers salariés, accumulaient ici tous les animaux dont les uns et les autres leur confiaient la garde. Notre terroir fut surpâturé. Les environs du fleuve furent les premiers et les plus détruits. Ceux qui vivaient de leur bétail durent renoncer à revenir au fleuve et passèrent désormais la saison sèche sur le puits d'Agharus et les puisards d'Adjora. Depuis 1984, nos campements ne sont plus retournés à Inzamman. Aux environs d'Inzamman, là où nous campions, il y a aujourd'hui des Arabes et des Idnan que le désert a chassés de leurs puits au nord-est de Bamba. Il semble qu'il y a un glissement général vers le sud. Mais est-ce viable ?

Quand les Norvégiens de Gossi dirent qu'ils voulaient nous aider, je leur expliquai que nous étions indissociables du village d'Inzamman. Je leur montrai nos Songoy, venus à Adjora, avec lesquels nous partagions le maïs des Norvégiens. Les Norvégiens me répondirent d'abord qu'ils n'étaient pas autorisés à travailler hors du cercle de Rharous. Puis ils acceptèrent de m'accompagner à Inzamman. Je dis au chef de village et aux notables que je n'étais pas venu réclamer les terres des Shiyukhan et des Ayt Salim. Plutôt, je voulais m'assurer que nous avions tous encore la même conception d'Inzamman, à savoir un même corps fait de Songoy,

29. Addajal : personnage mythique, annonciateur de la fin du monde, corrupteur des consciences qu'il achète à vil prix parce que survenant en temps de famine.

Ayt Salim, Shiyukhan, Fulan, avec leurs artisans et leurs anciens esclaves, vivant et ayant les mêmes droits sur leur terroir d'Inzamman à Hekiya.

Si tel était le cas, il nous incombait, ensemble, de trouver les formules adéquates qui nous permettraient de rester sur notre terroir, liés. Faute de quoi, certains finiraient par s'éloigner et ne plus être les frères des autres.

Certains me répondirent qu'ils souhaitaient retrouver les Shiyukhan mais pas les Ayt Salim qui étaient belliqueux. Je répondis que je n'étais pas dupe, que je savais certains Songoy plus près des Ayt Salim que des Shiyukhan.

Après toute une journée de discussion, le chef de village et les notables me dirent : « Allons voir les autorités de Bamba ». Je répondis que celles-ci ne me connaissaient pas, c'était à eux d'expliquer à ces autorités que les Shiyukhan et Ayt Salim, quoique relevant de Rharous, étaient une partie intégrante d'Inzamman.

Enfin ils me dirent : « Nous n'avons pas beaucoup de terres, il ne reste que deux ou trois endroits susceptibles d'être transformés en champs pour nos frères shiyukhan et ayt salim. Allons les voir ! »

En marchant avec eux, je découvris combien la sécheresse avait défiguré la vallée. Des dunes de sable blanc s'élevaient là où j'avais connu des îles recouvertes d'eau jusqu'à la fin de la saison froide. Des endroits, autrefois trop profonds, étaient des champs de riz à peine visités par la crue. Dévié de son cours par le sable, le fleuve avait emporté tout un pan de Sobori. Le village n'était que l'ombre de lui-même : la moitié de sa population était partie en exode à Gao, Mopti, Abidjan, Lagos. Je refusai de transformer Bartalindji en champ parce que ce bras arrosait beaucoup de champs sur la rive droite, parce que c'était le seul endroit où poussait encore du bourgou. Je choisis donc Gaadunba. Sa superficie n'était pas importante, une dizaine d'hectares tout au plus, mais cela suffisait comme symbole.

Mais des Ayt Salim et des Songoy se querellèrent au sujet de l'aide alimentaire que les Norvégiens nous apportaient pour les travaux. Ces Ayt Salim doutèrent de la sincérité des villageois. Puis des Ayt Salim volèrent des vaches et des chameaux du village. Ne pouvant rester parmi nous, ils dirent qu'ils étaient des « rebelles ». Je tentais de réconcilier en proposant un remboursement réparti entre tous les Shiyukhan et Ayt Salim. Mais une unité de l'armée malienne, venant de Gao, arriva dans notre zone, tua trois Ayt Salim, saccagea les campements, sema la terreur. Nous en sommes là »[30].

Ces propos de mon père, Yusuf ag Umar, recueillis en 1992, font écho à André Marty qui écrit dans sa contribution à ce colloque :

> « ... il s'agissait avant tout d'une bande de confluences et d'interpénétrations, se découpant selon des gradients Nord-Sud à travers des jeux

30. Cet événement s'inscrit dans la rébellion qui a marqué récemment le nord du pays.

complexes d'alliances liant ensemble deux à deux des nomades et des sédentaires, en opposition souvent à d'autres duos voisins de même nature. On peut d'ailleurs avancer l'hypothèse que les périodes d'instabilité du XIX[e] siècle traduisaient souvent cette difficulté à parvenir à ce type d'équilibre et donc d'alliance. Or celui-ci était fondamentalement agro-pastoral. N'étaient viables que des ensembles humains composés de sociétés différentes et dotés de ressources naturelles et humaines assurant les complémentarités de base en commençant par le grain et le cheptel. N'étaient donc stables, dans cette bande sahélienne aux ressources variant considérablement dans le temps et dans l'espace, que des systèmes favorisant les ajustements et les échanges de services entre ethnies, entre zones, et entre activités économiques différentes mais indispensables les unes aux autres. Or ce schéma, et c'est l'essentiel de mon propos, a été radicalement refusé et même combattu lors de l'implantation du modèle colonial, du moins dans la Boucle du Niger »[31].

L'administration malienne n'a pas encore pris suffisamment en compte ces « interpénétrations » et ces « alliances » qui font la force et la beauté de ces « pays », précipitant ainsi leur déliquescence à la faveur d'une péjoration du climat, d'une conjoncture économique internationale difficile.

Il est aujourd'hui question de décentralisation, de redécoupage territorial. Il me semble indispensable et urgent d'entendre enfin des « voix » comme celle de mon père, avant que la génération charnière qui est la sienne ne disparaisse, ne laissant que des jeunes avec une vision moins globale, réductrice, porteuse d'exclusions et de violences.

31. Voir dans cet ouvrage l'article intitulé : « La division sédentaire-nomades. La Boucle du Niger au début de la période coloniale ».

16

Les problèmes juridiques posés par l'intégration des chefferies traditionnelles dans l'administration camerounaise

Exemple du lamidat de Ngaoundéré

Moussa KALAMOU

La construction nationale et la stabilité politique, conditions *sine qua non* pour le développement économique, ont poussé le Cameroun à intégrer les chefferies traditionnelles dans l'administration.

Les chefferies traditionnelles et l'administration moderne sont pourtant deux systèmes antinomiques d'encadrement des populations : les sources de légitimité sont de nature différente voire opposée, les modes de fonctionnement ne se ressemblent pas, les rapports avec la population ne sont pas du même ordre. En effet, l'administration camerounaise moderne a, comme modèle de référence, les pratiques administratives qui ont cours dans ses anciennes métropoles, à savoir la Grande-Bretagne et la France.

Contrairement à l'administration moderne qui fonctionne avec des règles juridiques précises, la chefferie traditionnelle se présente comme l'un des systèmes d'organisation sociale sous laquelle vivaient les populations africaines avant la pénétration européenne au XIX^{e} siècle. Dans son fonctionnement quotidien, elle se réfère soit à la sagesse africaine, soit aux principes énoncés dans le Coran (cas des chefferies du Nord-Cameroun). Le chef, personnage principal de la chefferie, n'est pas élu comme l'est le chef de l'État dans l'administration moderne, mais choisi au sein de la famille appelée à exercer héréditairement le pouvoir, après consultation de grands dignitaires. En ce qui concerne les chefferies du Nord-Cameroun, et le lamidat de Ngaoundéré en particulier, le choix du chef ne peut en aucun cas se porter sur une femme (Abdoulaye, 1972). En effet, d'essence masculine, le pouvoir dans la société traditionnelle se transmet

de « mâle en mâle ». L'exclusion de la femme se justifie traditionnellement : celle-ci, étant considérée comme physiquement et intellectuellement inférieure à l'homme, ne saurait présider une assemblée constituée majoritairement d'hommes (la *faada* au Nord-Cameroun).

La chefferie traditionnelle est, par rapport à l'administration moderne, ce qu'est le travail manuel par rapport au travail mécanisé, si l'on prend une image dans le domaine agricole. Dans ces conditions, vouloir l'intégrer à l'administration paraît comme une contradiction dans l'ordonnancement juridique des institutions administratives. Les deux systèmes ne peuvent pas s'harmoniser.

Pourtant, ce fut la solution choisie par le Cameroun, au moment de l'indépendance, contrairement à d'autres pays africains, dits révolutionnaires comme la Guinée, où le président Sékou Touré a supprimé en 1957, les chefferies traditionnelles en affirmant que « l'institution devenue anachronique était dépassée en tant qu'institution : même le chef valable portait les tares de l'institution et n'arrivait pas à répondre aux impératifs économiques, administratifs et sociaux de l'heure » (Delavignette, 1962).

Pourquoi les autorités camerounaises ont-elles choisi cette solution apparemment difficile à mettre en œuvre ? Comment les structures traditionnelles que sont les chefferies peuvent-elles être à l'avant-garde de la modernité, symbolisée par l'indépendance ? Quelle a été la place de la chefferie dans la politique du Cameroun après l'indépendance ?

On essaiera d'apporter les éléments de réponse à ces interrogations en optant pour une conception juridique, mais également historique.

Au moment de l'indépendance du Cameroun, les autorités politiques avaient une grande liberté dans le choix des organes d'administration du nouvel État. En particulier, il leur était possible de remettre en cause les institutions de la période coloniale. Mais elles ont préféré les maintenir en place. La déclaration d'Ahidjo au II[e] congrès de l'UC (Union camerounaise) à Ngaoundéré du 2 au 6 juillet 1969 relative à ce sujet est claire. « A ceux qui pensent que lorsque la chefferie traditionnelle sera supprimée, tout ira pour le mieux, je déclare qu'ils s'abusent ». Les autorités camerounaises ont maintenu les chefferies traditionnelles au sein des institutions modernes pour s'en servir comme « des instruments d'intégration politique en exploitant leur position d'intermédiaires entre le centre et la périphérie » (Fogui, 1990).

Pour illustrer ce phénomène d'intégration des chefferies dans l'administration camerounaise, nous prendrons l'exemple du lamidat de Ngaoundéré fondé vers 1830, par Ardo Djobdi : c'est une réalité historique, politique et territoriale indiscutable (Mohammadou, 1978).

Ce lamidat a accepté la modernité tout en conservant, et parfois assez jalousement, quelques-unes de ses prérogatives anciennes. C'est un lamidat peul où les Foulbé sédentaires constituent la majorité de la popula-

tion et où l'élevage est la richesse principale : on peut dire qu'il y a une homogénéité entre le territoire, la population et l'activité économique.

Mais le lamidat de Ngaoundéré englobe d'autres populations : des Kanouri, des Haoussa qui sont essentiellement des commerçants, des Dourou et des Mboum qui se livrent à l'agriculture. Les Mboum sont considérés comme les premiers occupants de l'Adamaoua avant la conquête par les Foulbé. D'ailleurs le mot « Ngaoundéré » est d'origine mboum et signifie étymologiquement « nombril de nos ancêtres », allusion à la colline surmontée d'une pierre qui domine cette ville. C'est surtout avec les Mboum que le lamidat de Ngaoundéré entretient des relations ambiguës et souvent conflictuelles. D'un côté, des alliances matrimoniales ont toujours existé entre les Mboum et les Foulbé, par exemple pour être laamiido de Ngaoundéré, l'une des conditions exigées de tout *yerima* (candidat à la succession du laamiido) est qu'il soit né d'une mère mboum ; de l'autre, les Mboum manifestent une farouche opposition au laamiido. Parfois ils revendiquent même leur autonomie, en particulier le belaka de Nganha.

Pendant la période coloniale, l'autorité du laamiido est contestée par une partie de la population. L'administration a soutenu le laamiido et a assuré son autorité sur l'intégralité de son territoire, moyennant son concours pour rendre la collaboration plus fructueuse entre la population indigène et l'administration coloniale. Cependant, au moment de l'indépendance, l'avenir de ce lamidat, ainsi que celui des autres chefferies du Cameroun, dépendait moins d'oppositions locales que d'un débat au niveau national.

Débat national sur les chefferies traditionnelles

A la veille de l'indépendance, un grand débat à propos des chefferies traditionnelles a agité la classe politique : pour les uns, les chefferies étaient des institutions obsolètes et par conséquent leur suppression s'imposait ; pour les autres, les chefferies avaient des points forts pouvant justifier leur maintien au sein des institutions du nouvel État.

Les prises de position contre les chefferies

La colonisation a d'une manière générale affaibli l'autorité des chefs traditionnels au Cameroun. En effet, souverain unique au sein de son groupe avant la colonisation, le chef traditionnel tire dorénavant son autorité de deux sources opposées de légitimité : son ascendance généalogique et le pouvoir colonial. Ainsi il n'est plus le chef incontesté d'autrefois et n'a plus le droit de vie et de mort sur ses sujets (Koe, 1967).

Au moment de l'indépendance, les chefs traditionnels disposaient encore d'un pouvoir politique important, à tel point que la classe politique était partagée entre ceux qui voulaient la suppression pure et simple de la chefferie traditionnelle, et ceux qui, au contraire, voulaient son maintien au sein des institutions administratives du nouvel État. L'argument des premiers fut que cette institution avait été néfaste à la population pendant la période coloniale et que, de toutes manières, elle ne serait pas apte à mobiliser toutes les forces vives de la nation afin d'assurer le développement économique et social.

Pour les partisans de l'UPC (Union des populations du Cameroun), le slogan politique était « lutte anticolonialiste et antiféodale – pour l'unité et l'indépendance ». La suppression des chefferies traditionnelles dans l'Ouest et le Nord-Cameroun n'aurait fait aucun doute si ce parti s'était emparé du pouvoir. Les upécistes accusaient les chefs traditionnels d'avoir été les instruments de la politique coloniale et d'être totalement étrangers aux nouvelles idéologies nationalistes. La société camerounaise, incarnée par les chefs traditionnels, n'a pas connu la notion d'État au sens moderne du terme, selon les partisans de l'UPC.

La conception de l'autorité que les chefs représentent se circonscrit actuellement au plan local. Par exemple, les chefs ignorent le pouvoir abstrait et institutionnalisé. Pour eux, le droit de commander appartient à des personnes qualifiées d'office pour assurer ce rôle par l'organisation traditionnelle.

Toutefois, ces propos sont à nuancer car, selon J.P. Fogui, les partisans de l'UPC n'étaient pas catégoriquement défavorables aux chefs traditionnels. Leur rébellion « n'était par conséquent pas une contestation radicale des autorités traditionnelles en tant que telles : sans doute reprochaient-ils à ces dernières leur collusion avec l'administration coloniale et leur immobilisme face à l'évolution... » (Fogui, 1990 : 157).

Il semble que deux raisons essentielles expliquent la contestation du pouvoir des autorités traditionnelles par les progressistes camerounais : leur collaboration avec le pouvoir colonial (abus, sévices contre la population) et leurs structures féodales, surtout en ce qui concerne les lamidats du Nord-Cameroun.

L'opération consistant à supprimer autoritairement les chefferies traditionnelles, menée avec succès en Guinée par les délégués du parti, n'a pas été imitée au Cameroun, à la veille de l'indépendance (Azarya, 1978). L'opposition naturelle entre les autorités traditionnelles et la nouvelle élite camerounaise ne s'est pas traduite par une épreuve de force. Une attitude beaucoup plus souple visant à faire une synthèse sociale et politique entre les uns et les autres a prévalu. C'est ainsi que dans son discours d'investiture devant l'assemblée législative, du 18 février 1958, Ahidjo a rassuré les chefs traditionnels et, surtout, les lamibé du Nord-Cameroun, de son soutien en déclarant qu'il considérait comme « indispensable le mariage

de la tradition et de l'évolution ». Néanmoins, il critiquait les partisans de la suppression des chefferies traditionnelles de leur « volonté abstraite de faire du neuf » (Ahidjo, 1968).

Le soutien d'Ahmadou Ahidjo aux chefs traditionnels, surtout à ceux du Nord-Cameroun, n'était qu'un calcul politique ayant pour but de consolider son pouvoir, car la précarité des structures administratives nouvelles et le climat de « surpolitisation » dans lequel baignaient les forces politiques au Cameroun pouvaient constituer autant d'obstacles insurmontables aux nouveaux gouvernants. Au surplus, un conflit avait éclaté entre Ahidjo et certains chefs traditionnels, parmi les plus puissants du Nord-Cameroun. C'est ainsi que l'Association amicale des musulmans du Diamaré, créée par Yaya Daïrou, laamiido de Maroua, et une partie des chefs traditionnels, avait refusé de se rallier au pouvoir d'Ahidjo en 1958, manifestant ainsi leur opposition à un pouvoir qu'ils considéraient comme concurrençant le leur. En fin de compte, c'est grâce à l'intervention du laamiido de Garoua que ces lamibé dissidents ont accepté de se rallier à Ahidjo moyennant des garanties sur le maintien de leurs prérogatives existantes.

L'UC, créée par Ahidjo et qui regroupait en son sein tous les élus du Nord-Cameroun à l'Assemblée législative, peut être considérée comme un facteur de réconciliation et d'apaisement des tensions entre les chefs traditionnels et l'élite moderne que représentait Ahidjo. Par stratégie politique, Ahidjo a tenu d'abord à rassembler les gens du Nord-Cameroun et en particulier les chefs traditionnels, avant d'entamer des discussions avec les gens du Sud.

En dépit des positions défavorables à l'égard des chefferies traditionnelles que nous avons mentionnées, celles-ci présentaient suffisamment d'avantages pour que les nouvelles autorités camerounaises ne les rejettent pas en bloc (Zang, 1989).

Les points forts des chefferies

Pendant la colonisation, les chefferies traditionnelles ont joué un rôle différent selon qu'elles se sont trouvées dans la partie anglophone ou francophone du Cameroun.

– Le cas du Cameroun anglophone

Ce qui différencie fondamentalement les politiques coloniales de la France et de la Grande-Bretagne au Cameroun, réside plus dans les moyens mis en œuvre pour poursuivre leurs objectifs que dans les objectifs eux-mêmes. En effet, dans le système britannique, dit d'administration indirecte, mis en œuvre dans la partie anglophone du Cameroun, les autorités traditionnelles ont joué un rôle considérable. Pour reprendre l'ex-

pression de A. Kirk-Greene (1993 : 26), le chef traditionnel était « l'alpha et l'oméga » de ce système. Par contre, dans le système français, dit d'administration directe ou d'assimilation, instauré dans la partie francophone du Cameroun, la marge de manœuvre du chef traditionnel était réduite. Le chef était considéré comme un fonctionnaire subalterne dont la présence n'était pas indispensable dans le système : « Pour moi qu'il soit là ou pas, c'est la même chose » a affirmé un commandant de cercle (Lombard, 1967 : 104).

Dans la partie anglophone, les « Natives Authorities » ont joué un rôle politique important. La décentralisation du pouvoir politique y a été pour quelque chose. En effet, à côté des représentants de l'administration centrale, on trouve une assemblée locale, la « local council », composée majoritairement des autorités traditionnelles et qui s'occupe des problèmes liés à la gestion quotidienne de la collectivité : par exemple, la perception des impôts locaux dont la moitié des recettes alimente les finances publiques locales. Ces sommes servent à la réalisation de travaux d'intérêt général (adduction d'eau, construction d'une route ou d'un hôpital, etc.).

Au sein des institutions centrales a été créée en 1957 une chambre des chefs, calquée sur le modèle de la « House of Lords » britannique. Il est vrai que celle-ci n'a pas un rôle politique important : outre les conseils qu'elle peut donner au gouvernement, le rôle de la chambre des chefs est surtout d'amender les propositions de loi votées par les députés.

Par la politique des « Natives Authorities » et d'administration indirecte, le système politique britannique a donné la possibilité aux autorités traditionnelles de s'instruire et de devenir des « interlocuteurs au même titre que les politiciens » (Fogui, 1990 : 202). Au Cameroun anglophone, l'accès à l'indépendance peut être considéré, à juste titre, comme la victoire des chefs traditionnels (Champaud, 1977).

– Le cas du Cameroun francophone

La politique coloniale française au Cameroun, ou politique d'assimilation des colonies au territoire métropolitain, a eu pour conséquence logique le transfert outre-mer du système administratif centralisé de la III[e] République. Or, la centralisation est incompatible avec l'autonomie des autorités traditionnelles. Par conséquent, les autorités traditionnelles n'ont eu aucun pouvoir propre et leur maintien au sein de la structure administrative résulte d'une considération purement utilitaire. Par la chefferie, l'administration française a voulu avoir un échelon intermédiaire entre elle et la population (Tougueri, 1959). Selon le haut-commissaire R. Delavignette, les chefs n'étaient que des interprètes ou des auxiliaires de l'administration coloniale : « Il n'y a pas de colonisation sans politique indigène ; pas de politique indigène sans commandement territorial ; et

pas de commandement territorial sans chefs indigènes qui serviront de rouages entre l'autorité coloniale et la population »[1].

Les deux parties du Cameroun n'ont donc pas connu des politiques identiques d'encadrement des populations de la part de la Grande-Bretagne et de la France : la politique coloniale britannique d'administration indirecte a mieux préparé les « Native Authorities » à s'intégrer à l'administration moderne que ne l'a fait la politique française d'assimilation. Au moment de la réunification des deux parties du Cameroun, en octobre 1961, toutes les autorités traditionnelles sont intégrées dans l'administration moderne (Bayart, 1981).

L'expérience camerounaise

Le Cameroun, malgré le grand choix d'institutions administratives qu'avait le nouvel État à la veille de l'indépendance, a finalement opté pour le maintien de la chefferie traditionnelle comme instrument d'encadrement de la population. La stratégie du pouvoir qui y a abouti et le rôle politique actuel des chefferies sont les deux points que nous examinerons dans cette section.

La stratégie du pouvoir central

Partant du constat d'après lequel il n'existe pas d'étalon universel de la démocratie, le Cameroun, comme beaucoup d'autres États d'Afrique francophone (Côte-d'Ivoire, Niger, Burkina-Faso, etc.) a maintenu la chefferie traditionnelle comme structure d'encadrement de la population, à l'échelon local. L'intégration de la chefferie traditionnelle dans l'administration moderne s'est faite en marge de la constitution du pays (Bekima, 1972). Concrètement, celle-ci s'est traduite, soit par la suppression de certaines traditions, jugées antidémocratiques par le pouvoir politique, soit par la transformation des chefferies opérée par l'État : c'est ainsi que les redevances coutumières dénommées *oussoura*, perçues annuellement par les lamibé du Nord-Cameroun à l'occasion de la vente par les paysans de leur récolte ou de leur bétail, et dont le taux varie de 10 à 75 %, ont été supprimées par les nouvelles autorités politiques. Les prélèvements temporaires en faveur de travaux d'intérêt général au sein du royaume – et pour lesquels le laamiido pouvait exiger de chacun une

1. Voir la « Circulaire du gouverneur général au sujet des chefs indigènes », Dakar, 15 août 1917, *JO* (H-S-N), n° 268, 15 septembre 1917, p. 471.

contribution en bétail, en vivres, en espèces ou selon toute autre modalité – ont été abolis. Les prisons privées entretenues autrefois par les autorités traditionnelles, qui disposaient du monopole de la contrainte légale selon la coutume, ont été interdites, et toute tentative de les restaurer tomberait sous le coup de la législation sur la séquestration, sévèrement punie par le code pénal.

Ainsi dépouillé de tous ses pouvoirs coutumiers, le chef traditionnel n'est pas plus émancipé que son homologue de la période coloniale qui était un intermédiaire dans l'exécution des directives de l'autorité supérieure. Comme lui, il obéit de manière scrupuleuse aux ordres de l'administration centrale, en collectant des impôts, en supervisant des travaux d'intérêt général et en participant à des actions de développement dans le cadre des communes. C'est par calcul politique que le pouvoir central a été amené à associer la chefferie traditionnelle à son action administrative. Ahidjo a affirmé :

> [...] indépendamment de leur aspect, de leurs caractères sentimentaux, elles [les chefferies] constituent encore aujourd'hui, et sans doute aussi demain, par l'encadrement des populations qu'elles assurent, des moyens d'action de l'État pour l'instant irremplaçables. Il ne peut être question, comme certains semblent y avoir songé, de réformer brutalement un encadrement traditionnel qui non seulement jouit de l'estime profonde des électeurs mais encore apporte aux pouvoirs publics un appui aussi constant que nécessaire (Ahidjo, 1964 : 33).

Le pouvoir politique au Cameroun n'a pas traité toutes les chefferies traditionnelles de la même manière. Certaines, comme le lamidat de Rey-Bouba, ont gardé presque tous leurs pouvoirs. Au contraire, à Ngaoundéré, le laamiido est privé de la plupart de ses prérogatives anciennes. Les différences de régime constatées entre ces deux lamidats peuvent s'expliquer par les rôles que les lamibé respectifs ont joué pendant la période coloniale. En effet, selon Eldridge Mohammadou, le laamiido de Rey-Bouba aurait apporté aux Français, pendant la première guerre mondiale, plus de collaboration que ne l'a fait le laamiido de Ngaoundéré : « Pour le remercier de l'aide qu'il leur avait apportée [...] les Français avaient promis à Bouba Djamâ'a de ne pas ériger de poste administratif dans son lamidat » (Mohammadou, 1979 : 28).

On peut donc dire que les autorités camerounaises ont, sur ce plan, maintenu le statu quo colonial en laissant au laamiido de Rey-Bouba une partie importante de ses prérogatives traditionnelles. D'autres facteurs peuvent également nous aider à comprendre pourquoi le laamiido de Rey-Bouba a plus d'autorité que son homologue de Ngaoundéré : le lamidat de Rey-Bouba est encerclé de hautes montagnes, et il n'existe qu'une seule route principale qui sert en même temps de voie d'accès et de sortie. Cette situation a permis aux lamibé successifs de mieux contrôler non seule-

ment les déplacements des étrangers à l'intérieur de leur territoire, mais aussi et surtout de mettre ce royaume à l'abri de toute velléité de fuite de la part des notables désirant recouvrer leur liberté. En plus des prérogatives coutumières inhérentes à son rang de chef temporel, le laamiido est considéré par tous les habitants comme leur père et on l'appelle « Bâba ». Il exerce un pouvoir incontesté sur ses sujets.

Comparé au « Bâba » de Rey-Bouba, le laamiido de Ngaoundéré ne dispose que d'un petit pouvoir judiciaire exercé dans le cadre du tribunal coutumier. Ce tribunal est présidé par l'alkali et les décisions sont rendues par référence aux principes contenus dans le Coran. Ce tribunal, comparé aux tribunaux judiciaires, ne rend que très peu de décisions par an. Celles-ci peuvent faire l'objet d'un pourvoi en cassation auprès des tribunaux modernes. Ceci explique, en partie, pourquoi les gens préfèrent s'adresser directement aux tribunaux modernes en cas de litige. Le recours au tribunal coutumier est nécessaire pour les personnes non alphabétisées ou ne disposant pas de moyens suffisants pour payer les honoraires d'un avocat devant les tribunaux modernes.

En matière fiscale et foncière, les pouvoirs du laamiido sont restreints, car les gens s'adressent désormais aux autorités administratives compétentes.

Certains notables expliquent l'amenuisement des prérogatives traditionnelles du laamiido de Ngaoundéré par deux facteurs essentiels : d'abord, par son intégration dans l'administration camerounaise depuis 1960 ; ensuite par la position géographique de cette ville : Ngaoundéré a été depuis le XIX^e^ siècle un centre de commerce et, en même temps, un grand carrefour permettant de relier non seulement les villes camerounaises entre elles, mais aussi et surtout de relier le Cameroun à d'autres pays africains comme le Nigeria, via Tignère ou Banyo ou la République centrafricaine en passant par Meiganga (Gondolo, 1978). Ces facteurs conjugués ont entraîné des influences nouvelles qui ont été néfastes aux pouvoirs du laamiido.

Le maintien de la chefferie traditionnelle au sein des institutions administratives a permis au gouvernement camerounais de pallier la carence de personnel administratif d'encadrement et le manque de moyens modernes de communication. Les chefferies ont été utilisées comme des réseaux d'information dont les notables sont les vecteurs (Bayart, 1974). Quelle est aujourd'hui la place de la chefferie dans la hiérarchie des structures juridiques au Cameroun ?

La place de la chefferie traditionnelle au Cameroun

Témoignage vivant d'une forme de civilisation, le lamidat peul de Ngaoundéré avait pendant la période précoloniale presque tous les attri-

buts d'un État moderne : il disposait d'un territoire bien défini, d'une population et d'un système organisationnel à la tête duquel se trouve le laamiido. Personnage sacré et charismatique, le laamiido nomme de manière discrétionnaire tous ses collaborateurs. Il peut à tout moment mettre fin à leur fonction. La nomination aux différentes fonctions dans le lamidat de Ngaoundéré donne lieu au paiement d'une redevance coutumière dont l'unique but est la marque de reconnaissance à l'endroit du laamiido.

La *faada* de la chefferie traditionnelle est l'équivalent du gouvernement dans un État moderne : tous les ministres y siègent et chacun d'entre eux a une responsabilité précise. Mais de nos jours la répartition des responsabilités entre les membres de la faada est devenue honorifique, car du fait de son intégration dans l'administration, le laamiido de Ngaoundéré est devenu désormais un fonctionnaire placé sous l'autorité du ministre de l'administration territoriale. Il perçoit mensuellement une allocation fixe et des avantages qui tiennent compte de ses charges familiales.

Au Cameroun, pendant la période du parti unique, la chefferie traditionnelle se trouve en dehors de celui-ci : « Entre le Parti et les administrations publiques, il existe d'autres éléments d'encadrement des populations : ce sont nos chefferies traditionnelles » (Ahidjo, 1964 : 31). Auxiliaires de l'administration, les chefs ont notamment les trois charges suivantes :

– transmettre à la population les directives des autorités administratives et d'en assurer l'exécution,

– concourir au maintien de l'ordre public et au développement économique, social et culturel de leurs unités de commandement,

– recouvrer les impôts et taxes de l'État et des autres collectivités publiques dans les conditions fixées par le Code général des impôts, etc.

Le laamiido Issa Maïquari Yaya de Ngaoundéré, dans un entretien accordé à Lisbet Holtedahl[2], a expliqué l'érosion de son pouvoir, moins par son inféodation à l'administration que par la durée de son règne[3].

Conclusion

Trente-cinq ans après l'indépendance du Cameroun, et un peu plus d'un siècle et demi après la fondation de la ville de Ngaoundéré par le

2. Voir le film documentaire, « Le dernier des sultans », réalisé par Lisbet Holtedahl et Jon Jerstad. La vidéo-cassette de ce film est disponible.

3. Le lamido Issa Maïqari Yaya a succédé au lamido Halilou Taffida en 1973.

laamiido Mohamman Djobdi, la fonction de chef traditionnel a atteint aujourd'hui ce qui peut être considéré comme un point de non-retour dans l'histoire de ce lamidat.

Les chefferies traditionnelles du Nord-Cameroun, à une exception près (le cas de Rey-Bouba), ont traversé trois phases. Pendant la période coloniale, le chef avait toute son autorité et jouissait d'un grand charisme ; ensuite, toujours au cours de la période coloniale, son autorité a été affaiblie ; et enfin, de l'indépendance à nos jours, du fait de son inféodation à l'administration, le chef perd progressivement l'estime de ses sujets. L'enjeu pourrait être inversé, autrement dit, le chef pourrait retrouver son autorité, s'il écoutait avec attention les aspirations de la population dont il est le garant du bien-être.

Toutefois, une chose est sûre, même si le chef traditionnel retrouve son autorité, celle-ci n'aura pas la même consistance que celle d'antan, car le Cameroun vit de nos jours une des aventures les plus décisives de son histoire. Il se trouve entraîné, en effet, dans un vaste mouvement de transformations politiques, économiques, sociales et culturelles d'une société pour la première fois attachée à ces mots d'ordre que sont la démocratie, le développement, etc. Or, ces nouvelles valeurs sont en contradiction manifeste avec les pouvoirs du chef d'avant la colonisation.

Si l'intégration des chefferies traditionnelles dans l'administration camerounaise s'est faite sans heurts, leur participation effective au développement économique reste très médiocre. Aussi peut-on se demander s'il serait souhaitable pour l'administration camerounaise d'associer davantage les chefferies aux projets de décentralisation.

Références

ABDOULAY M. (1972), *La succession chez les Foulbé,* Yaoundé, Université de Yaoundé.

AHIDJO A. (1964), *Contribution à la construction nationale,* Paris, Présence Africaine.

AHIDJO A. (1968), *Ahmadou Ahidjo par lui-même,* Monaco, P. Bory.

ALIMA J.-B. (1977), *Les chemins de l'unité. Comment se forge une nation ? : L'exemple du Cameroun,* Paris, Afrique Biblio Club.

AZARYA V. (1978), *Aristocrats Facing Change : the Fulbe in Guinea, Nigeria and Cameroun,* Chicago, University of Chicago Press.

BAYART J.-F. (1974), « Les catégories dirigeantes au Cameroun », *Revue française d'études politiques africaines,* n° 105.

BAYART J.-F. (1981), « Permanence des élites traditionnelles et modernes », *Le Monde Diplomatique,* nov.

BEKIMA T. (1972), *Répartition des compétences entre les juridictions tradition-*

nelles et les juridictions modernes au Cameroun Oriental, Yaoundé, Université de Yaoundé.

CHAMPAUD J. (1977), « Pouvoir central, pouvoirs locaux et développement au Cameroun », in *État, pouvoir et espace dans le tiers-monde,* Paris, PUF.

DELAVIGNETTE R. (1962), *L'Afrique noire face à son destin,* Paris, Gallimard.

FOGUI J.-P. (1990), *L'intégration politique au Cameroun : une analyse centre-périphérie,* Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence (LGDJ).

GONDOLO A. (1978), *Ngaoundéré, évolution d'une ville peule,* Rouen, Presse universitaire de Rouen.

KIRK-GREENE A. (1993), *États et sociétés en Afrique francophone,* Paris, Economica.

KOE N.J. (1967), *La décadence des chefferies traditionnelles et ses incidences sur les institutions politiques, économiques et sociales,* Yaoundé, Université de Yaoundé.

LOMBARD J. (1967), *Autorités traditionnelles et pouvoirs européens en Afrique noire,* Paris, Colin.

MOHAMMADOU E. (1978), *Les royaumes foulbé du plateau de l'Adamawa au XIX^e siècle,* Tokyo, Institute for the study of languages and cultures of Asia and Africa (ILCAA).

MOHAMMADOU E. (1979), « Ray ou Rey-Bouba », in *Traditions historiques des Foulbé de l'Adamawa,* Paris, Éditions du CNRS.

TOUGUERI F. (1959), « Les grands lamibé devant le développement politique de l'Adamaoua », ENFOM 169.

ZANG A. J.-M. (1989), *Les forces politiques au Cameroun réunifié,* Paris, L'Harmattan, 3 t.

17

Space and Power in Ngaoundere*

Ketil Fred HANSEN

Upon his arrival in Ngaoundere on January 28,1894, on his mission for the Deutsche Kamerun-Komitee, Dr. Siegfried Passarge was impressed. He had arrived in the biggest town in the richest and most important sub-emirate, or lamidat, in the emirate of Yola. The town of Ngaoundere was surrounded by a wall four metres high and one metre wide, made of sun-baked mud bricks. A ditch two metres deep encircled the wall. Only two openings in the city-wall allowed access to the town. One entrance was in the north, the other in the south, and it was through the northern entrance that Dr. Passarge and his large following of carriers and soldiers arrived early in the morning on the last Sunday in January, 1894.

He had been travelling for fifteen days, covering the 340 kilometres from the town of Garoua further north, to see Laamiido Mohammadou Abbo of Ngaoundere. He wanted to reassure the German Kaiser that the most important laamiido in northern Cameroon respected German authority in the region. After having traversed the Karna and Ubaka mountains (now called *la falaise*), he passed a few slavetowns (*rumde*) and had decided to take a short rest in a place he called Kaigamma Tokoma, 13 kilometres north of Ngaoundere. From there he sent two messengers to ask the laamiido for permission to enter his town. The laamiido answered that he had been waiting a long time for them. However, he told the delegation to wait until the next day to enter the town. The next day, the last Sunday of January 1894, Dr. Passarge arrived in Ngaoundere, "die Hauptstadt des grössten und reichsten Sultanats in Adamaoua" (Passarge, 1895: 264). Just outside the city walls, 20 horsemen came to accompany Siegfried Passarge, his carriers and soldiers, who numbered more than 80, to the laamiido's palace. They passed through the northern entrance, a huge

* I am grateful to Pamela Price, Lisbet Holtedahl, Kåre Lode and Hild Sørby for useful comments on earlier versions of this paper.

Fulani *djawleru*, as they entered the town. From there, they rode directly to the laamiido's palace.

As the long cortege passed, it kicked up whirls of brown-red dust. The road was wide and straight for the 600 metres from the northern entrance of the town to the laamiido's palace. Here one of Laamiido Mohammadou Abbo's men announced Dr. Passarge's arrival to the laamiido who requested the German explorer to salute him by opening fire. This was done by six men shooting three times. While the local population ran away at the sound of the shooting, the laamiido remained *tranquil* inside his palace. He was not yet pleased with the *grandeur* of the salute. Dr. Passarge, then ordered 15 men to fire three new rounds in honour of the laamiido. Finally, the laamiido was mollified, and Dr. Passarge and his men were accompanied to the laamiido's guest huts behind the palace in the southeastern part of the town. The laamiido accorded them an audience only on the next day, so they had to wait, passing the night in the huts. Dr. Passarge appears to have spent a good night, though. He and his followers were given plenty of food and fourteen young girls for the night.

The next morning, just after sunrise, Dr. Passarge sent presents to the laamiido. These presents, Dr. Passarge explained, should correspond to the authority and power of the laamiido. He sent velvet, silk, brocade, satin, white fabrics for turbans, red flannel, and variegated textiles, pocket knives, razor blades, perfumes, a coral necklace, theatre binoculars and some smaller gifts. Then, at around 10 a.m., a messenger from the palace arrived to tell Dr. Passarge that the laamiido expected him.

Hundreds of people turned out to look as Dr. Passarge rode through the town, along the small and narrow streets from the laamiido's guest huts to the palace. Outside the palace, drum-players announced their arrival. After a short period of waiting, they were shown inside by one of the laamiido's servants. Once inside, the audience with the laamiido lasted for a total of about ten minutes (Passarge, 1895 : Chapter 15).

The French writer André Gide was not at all impressed when he arrived in Ngaoundere on his way back from Chad on April 18, 1927. Some distance from the town, he was welcomed by the laamiido himself on horseback with members of his court. « Venu fort loin de la ville à notre rencontre, le laamiido, seul en blanc comme toujours, environné d'un important déploiement de cavalerie, [...] » (Gide, 1928 : 166). When he entered the town, he was met by 500 noisy people, many of them waving French flags. However, as he wrote in his published travel notes : « tout cela beau, mais sans ordre, et terriblement poussiéreux » (Gide, 1928 : 166). Ngaoundere was by no means Gide's favourite place. He was stupefied by the uncomfortable offices of the administration, he was unable to send a telegram to Douala to reserve a cabin on the boat back to France and he was « péniblement campé » (Gide, 1928 : 169-70).

Arriving in Ngaoundere on the last Sunday of January 1991, the Norwegian student Ketil Fred Hansen managed to get introduced to the laamiido by a French priest. In their best suits and newly polished black shoes, they waited outside the *djawleru* of the palace. The guard accompanied them inside, after having presented the laamiido with the priest's *carte de visite*. Passing from the strong sunlight outside to the sombre inside, they could only catch a glimpse of the many notables they passed. The praise singers, however, were easily heard. They were numerous. The laamiido sat on his throne under the conical roof of the hut dividing the private from the private-public spheres. Once inside, the audience with the laamiido lasted for about ten minutes.

Five years later, the same Hansen was stunned. He arrived in Ngaoundere in January 1996 to find that the entrance to the laamiido's palace was completely changed. This time, Laamiido Issa Maïgari himself gave him a little sign to let him enter the audience room without even a moments' delay. The audience lasted for hours and hours, day after day, week after week.

> The manner in which the laamiido in Ngaoundere received visitors has completely changed in a hundred years. From being a sacred person concealed inside the palace he has become a public figure sitting in an open entrance. More generally, how the laamiido appears and moves in physical space has changed considerably in the course of the last hundred years. The meaning of spatial organisation in Ngaoundere town and the laamiido's palace is the subject of this chapter. Using Bourdieu's theory of physical and social space together with a more semiotic approach to space and architecture, I will describe the laamiido's strategic use of space. The process of urbanisation, the development of Islam, the colonial and post-colonial systems of justice and the new business opportunities will be used as illustrations. Then I will enter the laamiido's palace discussing the function and significance of the wall around the palace and the number of people living inside, before analysing the typologies, forms and functions of the old and the new entrance.

Social space and physical space

Several scholars stress the importance of architecture and the organization of space when analysing societal relations. In fact, the use of architecture and space organization as sources for understanding societies and cultures has become part of the new international trend in studying material culture as an approach to understanding political culture in society. However, the debate as to whether architecture and organization of space

confirm or create social values is never ending. In particular, non-architectural scholars have argued that architecture and the way of organizing space in a society both transmit and produce social values. Pierre Bourdieu posits an intimate connection between a house, its inhabitants and the outside world. He argues that the organization of space together with the architecture of a house, the design and the furniture, materialize and simultaneously reproduce cultural values in a society (Bourdieu, 1993 : 160). Locock claims that buildings both transmit and create social statements (Locock, 1994 : 1). "[B]uildings, he says, are not only shaped by the society that creates them, they also impose constraints on subsequent social action" (Locock, 1994:9). He stresses that "meaning is not an afterthought in material culture. Rather, it is the universe in which material culture is created" (Locock, 1994 : 4). Yeoh has gone even further by emphasizing that the meanings of created space, or built environment, are constantly re-interpreted by different users according to their values, knowledge and priorities in everyday life (Yeoh, 1996 : 17). Finally, Umberto Eco has stressed the persuasiveness in architectural discourse. He argues that "functions are not only signified but also promoted and induced" in architecture (Eco, 1986 : 77). Thus, it seems appropriate to make use of architecture and the organization of space both as confirming and at the same time creating social statements, in attempting to understand different relations in a society.

However, how are social statements, meanings and functions expressed, created and re-created in architecture and the organization of space ? I concentrate on an analysis of power relations as expressed in the organisation of space in Ngaoundere and the laamiido's palace, using the theoretical framework found in Bourdieu's articles "Effets de lieu" (1993) and "Physical Space, Social Space and Habitus" (1996 a) as well as his more semiological approach, expressed in his article "La maison ou le monde renversé" (1980/1996b).

"There is no space [...] which is not hierachic and which does not express social hierarchies and distances", says Bourdieu (1996a : 11). The place a human, or an object, occupies in space is defined according to its surface, its volume, or the range of space it consumes (1993 : 160). Physical space is visible, concrete and measurable. It is perceived easily by everyone, independent of their knowledge, position and wealth. This makes space consumption one of the most obvious ways in which to display power, according to Bourdieu (1993 : 161). But, as well as being situated in physical space in a fixed location, human beings and things can be situated in a relational position in space. Bourdieu argues that the location in physical space is mirrored in the relational position in social space.

Social space is created by the relative position of a human or an object to other humans or objects. Thus, social space is always defined in rela-

tion to something or someone. This relative or relational position is both a time-distance position and a relative place (over/under/in/between, etc.) position (Bourdieu, 1993 : 160). Social space exists only in relative positioning while physical space is a defined location. Bourdieu defines social space as "the mutual exclusion (or distinction) of positions which constitute it [social space], that is, as a juxtaposition of social positions". (1996a : 9). Human beings and objects are always situated both in physical space as a physical location, and in social space, as a location "which can be characterized by its position relative to other locations (as standing above, below or in between them) and by the distance which separates them" (p. 10). Thus, social space is visible in the physical space, but is always more or less untidy.

Different social spaces appear in physical space according to the manner in which goods and services are distributed and also according to where individuals and groups are located. Human and material resources are distributed in physical space according to social space (Bourdieu 1993 : 161). Bourdieu stresses that proximity in physical space makes for easier contacts in social space ; accumulation of social capital[1] by more or less calculated incidental meetings is a result of the relation between social space and physical space (p. 165-166). He goes so far as to say that "[S]patial distances on paper are equivalent to social distances" (1996 a : 11).

According to Bourdieu, the inscription of social space in physical space braces and stabilizes social structures in a society. Social structures are slow moving. Change requires alterations in physical space, a time- and capital-consuming process (1993 : 161). Social division is objectified in physical space, and functions "at the same time as a principle of vision and division" or as a mental structure (1996a : 14). Social structures reconverted into physical structures organize and qualify socially as "in rise or decline, entry (inclusion) or exit (exclusion), bringing together or distancing in relation to a central and valued site" (p. 14). As examples, Bourdieu mentions all the deferential and reverential conduct tacitly imposed by the mere social qualification of space like VIP seats and "le haut du pavé" and all the practical hierarchizations of regions of space, such as high/low, front/backstage, noble/ignoble. The fact that social space is inscribed in physical space leads Bourdieu to conclude that physical space is one of the most important loci for the performance and acknowledgement of power (1993 : 153 and 1996a : 10).

1. Social capital refers to features of social organization, such as trust, norms, and networks, that can improve the efficiency of society by facilitating co-ordinated actions (Putnam, 1995 : 69).

Space and semiotics

This structural and functional way of looking at architecture and organization of space can help in discerning more or less hidden power relations within a society. But I suggest that Bourdieu's approach may be supplemented at this point with a more semiological way of analysing architecture and organization of space, as he himself did in "La maison ou le monde renversé" (1980 /1996b). In that article, Bourdieu was explicitly aware of different encodings in the Kabyle society. He was able to read meaning out of design, architecture, and relational positions of humans and objects in space. In this way he decoded different symbols in the Berber society, locating positions in social and physical space. He argued that by moving within the house and between the inside and outside of the house, people internalized the structures and values embedded both in microcosm and macrocosm (Skeie, forthcoming).

Architecture seen as a system of signs fills both functional and symbolic purposes. Architecture functions and communicates. The denotation of architecture, the functional purpose of architecture, is easily recognized. Cultural and contextual knowledge around the building itself is only of limited necessity when reading the denotative function of architecture. However, to read the symbolic meaning of architecture, the connotative meaning of architecture, requires detailed cultural knowledge, because symbols are neither fixed nor globally shared (Barthes, 1982; Rapoport, 1982: 45). And when read in its cultural context, architecture can give important information for the analysis of social hierarchy, order, authority and power.

Meaning in architecture and organization of space

The above points have been argued by many scholars from different fields. Cathrine Asher (1992) has shown that the evolution of Mughal architectural taste and idiom in India were related directly to political and cultural ideology. Labelle Prussin has argued that the consistency of architectural style throughout the Sokoto Caliphate served to reinforce political cohesion (1986: 209). Smith and David conclude their work on Xidi housing by saying that "the production of space as a material inscription of political inequality underlies its formal construction" (1995: 456-57). And more generally, Susan Kent argues that "the study of architecture and the use of space can provide important information on the socio-political organization of society" (1995: 459). By creating physical boundaries people can demarcate boundaries in social space. Inequalities in physical

space can reify and naturalize hierarchies ; old over young, men over women, locals over newcomers, *les grands* over *les petits*. Organization of physical space can have strategic dimensions.

The laamiido's strategic use of space

Spatial appropriation

One strategy of spatial use is appropriation. As emphasized by Bourdieu, important persons, institutions and functions tend to be located in physical terms in relation to each other, thereby confirming and creating a social space that becomes visible. Labelle Prussin writes about Western Sudan that, "the close proximity of mosque and 'palace' compound followed the traditional Muslim model : together they visually communicated the religico-political identity of the Fulbe theocracy" (1986 : 225). In Ngaoundere the physical connections between the laamiido's palace, the traditional court of justice and the Friday mosque are evident. Just in front of the palace entrance is the mosque's eastern side, while the court of justice is housed within the same entrance. The religious, judicial and kingly powers of the laamiido are built into the physical space of Ngaoundere. Social space is inscribed in physical space.

Spatial exclusion

Another spatial strategy is exclusion. By excluding people or institutions from your spatial environment, you separate them from your social relations, and try to exclude them from participation in society. In terms of physical space, to exclude people makes incidental meetings between people less frequent and thereby also seems to distance people in social space. The strategy of physical exclusion to bar someone from social space has been rigourously applied by the laamiido in Ngaoundere.

When German colonialists wanted to install an administrative post in Ngaoundere in 1904, they were given land by the laamiido near Lake Tison about 7 kilometres outside the city walls. This was a way of accepting them formally, whilst at the same time reducing their influence by excluding them from both the physical and social space managed by the laamiido [2].

2. What the Germans did not know was that the Lake Tison was a place of magic. The lamido probably associated the space strategy with magic to fight them.

When the French ousted the Germans in 1915, they wished to install themselves in the centre of Ngaoundere, realizing that physical location and social space were connected. The laamiido, however, gave them land outside the ancient city walls, several hundred metres southwest of the old town. The laamiido managed again to distance the colonial power in physical space and, thereby, in social space by placing the site of colonial administration outside the town.

Norwegian missionaries arrived in Ngaoundere in 1925, and were given land by the laamiido 400 metres southeast of the ancient town. This land had been used by the Fulani as a dumping ground for dead animals. Such a location served both to exclude the missionaries physically and thus socially, and also to discredit them by giving them a tabooed and socially dirty land.

A further illustration of the inscription of social space in physical space can be found by looking at the 1950 census. Of 13 481 people living in the town of Ngaoundere in 1950, 12 393 are reported as residing inside the old city bounds (Froelich, 1954: 9). As late as 1950, 35 years after the French installed an administrative post in Ngaoundere, more than 90 percent of the urban population still lived inside the area once demarcated by the ancient city walls that had disappeared about fifty years earlier. Outside the ancient city lived only strangers: people from Southern Cameroon, other Africans and Europeans. And strangers had nothing to say in local affairs. Their influence was effectively reduced by locating them outside the city. Physical distance both removed them socially and confirmed that distance.

The last – and perhaps the clearest – example of spatial exclusion is the use of exile. Throughout the history of the Ngaoundere lamidat the most important competitors for the title of laamiido have been exiled by the newly elected laamiido. When Laamiido Baba Djelani was dethroned by President Ahidjo in 1961 he was exiled by the new laamiido to Kontcha, Gadjiwan and Tignere, three villages under other lamibe's control, for 26 years (interview with the second wife of Baba Djelani, Ngaoundere, 13.04.1995). When Issa Maïgari was chosen as laamiido in 1973, he exiled his two brothers, competitors for the title, *Yerima* (Prince) Ousmanou and Yerima Babba. Yerima Ousmanou remained in Tibati, a large village 200 kilometres from Ngaoundere, with his three wives and eleven children as a prisoner for eleven years (interview with Yerima Ousmanou, Ngaoundere, 28.11 and 04.12.1996). Thus, by physical location, the laamiido effectively restricted their place in the social space of the powerful in Ngaoundere.

The Laamiido's loss of spatial control

Urbanization

These two different strategies for using physical space, appropriation and exclusion, became problematic as the town population grew and the town area expanded. However, the size of the town and the number of inhabitants – 16 000 – stayed about the same from 1890 to 1960[3]. The general appearance of the town, in terms of houses and streets, also remained the same during this period (Froelich, 1954 : 10,12).

During the reign of *Ardo* (clan leader) Issa (1854-1878), Ngaoundere became active on a military level. The town was fortified under his rule to protect the inhabitants against attacks. An unintended effect of the fortification, however, was that the laamiido gained stronger control over his subjects living inside the wall. Access to the citadel was possible only through two entrances formed by huge Fulani houses, about six metres high. Ngaoundere had four entry points, but only two of them remained open. The other two were closed, but guarded like the others, by *pana mala* (slave guards of the laamiido). One open entrance lay in the north, on the site of the old chattel market[4], and the other one was at Mbourga, east of the Aoudi crossroad. After sunset, no one could enter or leave the town. Control over people entering and leaving the town was thus easy for the laamiido. His slave guards reported every move (interviews with Yerima Ousmanou in Ngaoundere, November and December 1996).

Ngaoundere was still a fortified town and a citadel when the German First Lieutenant Curt Morgen arrived in the town in September 1890 (Morgen, 1893 : 230-48). The entire town was walled and encircled by a ditch two metres deep. Defence was facilitated by watchtowers built into the wall every few hundred metres. And the defence was so strong that the German military expedition had to return to southern Cameroon and report a failed mission, its troops severely beaten in Ngaoundere by the army of Laamiido Mohammadou Abbo (1887-1901). In 1901 however,

---

3. Some researchers have argued that the population in Ngaoundere declined from 1891 to 1933 due to gruelling labour demands by the colonial powers, epidemics and emancipation of slaves (Hino, 1984 : 180 ; Gondolo, 1978 : 107-120 and Gondolo, 1986 : 306). However, I have questioned this population decline (Hansen, 1992 : 86-87). I argued that epidemics, hunger or natural catastrophes were never mentioned by any of the very detailed local and regional reports from colonial administrators. Forced labour was recruited for the colonial administration by the lamido's notables who used people subordinated to the Fulani, people who were not free to move out of the town. Furthermore, liberated slaves were in nearly all cases integrated into the family they previously worked for when liberated.

4. Occupied today by the cinema Adamaoua. In fact the entrance was situated next to the present location of the Société pastorale.

the Germans successfully attacked Ngaoundere and killed the laamiido. After this incident, the town wall gradually deteriorated and finally disappeared (interviews with Yerima Ousmanou, Ngaoundere, November and December 1996).

Under these circumstances the laamiido could not control the ingress and exit of people to the town as easily as before. As the town developed, the wall was replaced by a ringroad around the old town. However, most African people continued to live inside this old boundary until 1960. Here we can see the opposite development to the one suggested by Bourdieu. While the physical space changed, social space continued to locate people in physical space inside the former, now non-existent physical boundaries. This example demonstrates that it is possible that social space can be inscribed in a location so effectively that it even outlives changes in physical space.

During the colonial period, Ngaoundere was mostly inhabited by people from Northern Cameroon. Administrators, both white and black, were few. In 1932, there were eleven white persons in Ngaoundere in all (Norwegian Missionary Society, box 37, tuck 29), including four Norwegian missionaries (Sandnes, 1991 : 121) and at least two French businessmen, which supposes at a maximum the presence of five agents of the colonial administration. Of the 13 481 persons living in Ngaoundere in 1950, only 321 were born outside the lamidat (Gondolo, 1986 : 299). In 1950, then, 98 percent of the inhabitants of Ngaoundere were from Northern Cameroon and were either Muslims or subjects of the Fulani. Over 90 percent lived inside the old town boundaries This situation facilitated the laamiido's control over people, even if he had lost the outer wall. Social structures in Ngaoundere, however, continued to be expressed in terms of the ruling offices and institutions derived from the preceding colonial administration. The organization of physical space reflected the authority of the laamiido in social space.

After 1960 the population started to grow. In 1964, it was already 19 000 ; in 1973, 25 000 ; in 1983, 60 000 and in 1995, 129 000 [5]. The old boundaries of the town could no longer be respected with this heavy growth in urban population. In 1996, less than 20 percent of the population lived within the old town boundaries. New, huge buildings in Ngaoundere had to be placed outside the ancient *cité* because no space was left inside. The railway station, the University, public secondary

5. The official population statistics from Ngaoundere report as follows : 1951 : 13 481 ; 1959 : 15 262 ; 1961 : 13 700 ; 1962 : 15 510 ; 1963 : 18 961 ; 1964 : 19 041 ; 1967 : 20 277 ; 1969 : 22 000 ; 1973 : 25 042 ; 1976 : 36 255 ; 1981 : 53 500 ; 1983 : 60 000 ; 1995 : 12 941 (Ville de Ngaoundere, 1984 ; Gondolo, 1986 ; Hansen, 1992 : 85-9 ; Hino, 1993 : 63 ; Froelich, 1954 ; Finken, 1996 : 57 ; Roupsard, 1983 : 112). The growth in urban population during the last 35 years is a result of the fact that the only drivable road from North to South Cameroon passes through Ngaoundere. In 1974, the national railway arrived in

schools, hospitals, the post office, banks, western shops and restaurants and the rich residential quarter were all situated outside the old city walls. So too were the new popular quarters, Balaji I and Madagascar, and the new quarters on the periphery of the old centre, such as Quartier Norvegien, Burkina Faso, Haut Plateau and Mbamyanga. *Le grand marché*, next to the laamiido's mosque, gradually lost importance and for some twenty years now it has been less attractive than *le petit marché* situated outside the ancient town.

The physical space in Ngaoundere has gradually changed. Starting with the establishment of the French colonial administration just outside the ancient city wall, continuing with the expansion of that administration, with improved infrastructure (the railway and the airport), as well as the introduction of official higher education, expanding missionary and business activities, urbanization and immigration increased. In this new physical space new social structures have appeared; new social spaces have been created.

Money

Until at least the end of the colonial period, the laamiido was without doubt the richest person in town and the chiefdom was the main source for distribution of wealth in Ngaoundere. Wealth, justice and religious prestige were all gathered together in one location: the laamiido's palace. Ambitious people seeking influence would try to live in close proximity to this predominant centre of riches. Today many businessmen in town are much richer than the laamiido, both in terms of liquid capital and credit opportunities. The richest among them, Al-Hadji Abbo, was building a new private house in 1996 estimated to cost 90 million US dollars. The administration, headed by the governor, has much easier access to State resources than the laamiido. The administration and the big businessmen are in the process of becoming more important sources for distribution of wealth to ordinary people than the laamiido. The attraction of being physically located close to the laamiido has seriously diminished. Significant new centres have developed, and clients have moved to where they can expect to benefit (*il faut profiter*) in return for their presence and small services.

Ngaoundere, the terminus, and created a huge demand for transportation of goods further North by lorry. Big business enterprises, like the Tannerie du Cameroun and the MaïsCam were set up, the local and provincial administration grew and Ngaoundere University was created. All this contributed to Ngaoundere's growth.

Islam

Until the early 1980s, there was only one Friday mosque in Ngaoundere, the mosque in front of the laamiido's palace. However, the rich "big-man" Al-Hadji Abbo constructed a new mosque in the early 1980s next to his own house. This mosque was not bigger than the one in front of the laamiido's palace, but it had richer ornamentation and it was in much better condition. Another Friday mosque has also been constructed by *djaourou* (village chief) Baba Adam in the new peripheral quarter Mbamyanga. This mosque is also very beautiful and in better condition than the one in front of the palace. Two big-men thus challenged the position of the laamiido as the most generous and most honourable Muslim in Ngaoundere by locating the new mosques far away from the laamiido and close to their own residences. The inscription of social space in physical space has questioned the religious authority of the laamiido.

Justice

When the colonial administration created a modern court of justice and placed it in the administrative quarter of the town, outside the ancient city walls, the social space of justice also changed. From a situation where the only court of justice sat inside his own palace, the laamiido had to accept competition in judicial matters. This competition was also reflected in alterations in physical space and thereby the creation of another judicial social space in Ngaoundere.

For certain categories of cases, local Cameroonians could choose the court in which they wanted their cases to be heard, either in the traditional court or in the French colonial court. More serious cases, like murder, had to be tried by French colonial justice. Most local people preferred to use the laamiido's court because they could speak fulfulde there, because they did not have to pay a lawyer and also because the judgement would be recognized under Islamic law or convention. The traditional court operated exclusively for Muslims. Christians were supposed to be judged by the colonial justice. However, with more and more Christians, increasing numbers of non-local inhabitants, and a growing French-speaking population, the laamiido's court lost importance compared with the State court of justice. The changing social structures are also here inscribed in physical space.

The laamiido's palace

The laamiido's palace in Ngaoundere was constructed soon after the Fulani conquest of Adamaoua around 1835. It was located on the highest topographical point in Ngaoundere, the site of the present-day *grand marché*. The town of Ngaoundere developed around this palace. When the town was walled, the palace dominated the centre of the town. It comprised not one single edifice, but a whole complex of buildings surrounded by a wall, 6-8 metres high, constructed of sun-baked mudbricks. Laamiido Mohammadou Abbo (1887-1901) shifted the palace from *le grand marché* to where it is today, east of the main mosque (Yerima Ousmanou, Ngaoundere, 19.02.1996). The new complex occupied about 4 hectares and the palace continued to be the largest compound in town. In this way, the laamiido used what Bourdieu has characterized as one of the main modes for the display of power, namely consumption of space (Bourdieu, 1993 : 161).

According to Passarge the palace compound effectively formed a town within a town, with over one thousand persons living in many hundreds of huts (1895 : 274). In August 1901, when German forces raided Ngaoundere and killed Laamiido Mohammadou Abbo, they reported finding more than one hundred concubines, in addition to the laamiido's four wives, unmarried children and *matchube* (servile) guards inside the palace (Hennig, 1993 : 31-36 ; Temgoua, 1990 : 117-122).

From 1892 to 1992 the laamiido's palace in Ngaoundere changed substantially. Its exterior appearance though remained, encircled by the 6-8 metres high wall of sunbaked mud bricks. No one, except the laamiido, his wives and concubines, his young children and a very few male guards, were allowed inside the palace. Everybody then, both autochtones and European administrators, might imagine that the palace remained unchanged.

The palace wall

The wall had both a cognitive and a pragmatic dimension (Hammad, 1987). It made it impossible for others to look into the palace, to see the laamiido, his wives, huts and fields. The wall created privacy for the laamiido as prescribed in Islam (Prussin, 1986 : 211). The wall not only kept the laamiido's life private, but also secret, and it delimited interior from ex-terior, public from private. It also demarcated the profane from the sacred, helping as a result to maintain the status of the laamiido as a sacred person.

The height of the wall presupposes a wider range of functions than merely impeding unwanted onlookers. The pragmatic dimension of the wall was, of course, to make it difficult to enter the palace. The wall guided all visitors towards an acknowledged passage, the entrance hut, granting the laamiido privacy, protection and special significance.

Around the wall was a further protective area, comparable to the old ditch around the town. This "ditch" consisted of houses where *matchube* servants used to live. Most of the houses were owned by the laamiido, and corresponded to a position in the royal court: the war chief, *sarki yaki*, for example, lived in a big compound near the palace entrance.

In his organization of physical space the laamiido made his superiority known. His compound was much larger than those surrounding the palace. He owned the compounds where his servants lived. By controlling physical space he created a "ditch" of clients around his palace, a space displaying a clear-cut hierarchy, with the laamiido at the top. To live close to the laamiido and to be his loyal servant was considered an honour. The physical space controlled by the laamiido reinforced his power, by creating and confirming a social space which he also controlled.

Contemporary attitudes and values have changed. Some of the notables have bought their house from the laamiido, some notables no longer have traditional official dwellings because a number have been sold by the laamiido. The deposition of a *dossier* at a specific administrative service by people in laamiido-owned housing has resulted in an acknowledgement of private ownership from the State administration. By selling out physical space, the laamiido has lost control over social space. He can no longer control who lives next to him, and he cannot display as much space-consuming capability as before. Laamiido Issa Maïgari has tried to compensate by buying land in the new quarter of Haut Plateau. As the name indicates this is the highest location in today's Ngaoundere and his plot is located next to the richest person in town, Al-Hadji Abbo. Thus the laamiido confronted the different social structures in town by adopting a new location for his house, leaving the palace where it is, and thereby both conceding and confirming changing social structures in the city.

Persons inside the palace; women as a symbol of power

Since formerly no stranger was allowed inside the palace, few sources exist on changes inside the palace walls. Until the first known air photo of Ngaoundere was taken in 1957, there were no written sources about the inner palace. The detailed 1973 census stated the number of people living inside the palace, and an air photo from 1981 provided the most recent overview of the palace. Interviews with Guard Oumarou and Yerima Mohammadou Abbo in 1996 have supplemented this information and brought it up-to-date.

The laamiido, his wives and concubines, his unmarried daughters and pre-pubescent sons live inside the palace compound (Froelich, 1954 : 41). Passarge stated that there were hundreds of huts for thousands of women (Passarge, 1895 : 274). However, he was never able to enter the inner palace and he was allowed only a few minutes conversation with the laamiido. The more people staying inside the palace, the stronger would the laamiido appear. The laamiido's own words on these matters therefore will be subject to caution. Oral testimony today supports the highest estimates and probably reveals a retroactivated view of the strength of former lamibe, rather than a presentation of accurate figures.

A French administrative report from 1945 suggested that approximately 300 people were living around the laamiido (Archives nationales, Yaounde, box 2ac4704). In an aerial photograph taken for the Institut national de géographie in 1957 and reproduced in Vennetier (1987 : 36.2), we can see the laamiido's palace from the air. Nearly half of the compound was used for cultivation and we can see some 45 round huts inside the palace walls. In the 1973 census, 166 persons were reported as living inside the palace walls (Gondolo, 1978 : 260). However, this number was given as a poll tax assessment by the laamiido to the administration. It is therefore not unlikely that this figure is lower than the actual number. In 1981, there were only thirteen traditional Fulani huts, seven brick buildings and a cement building housing the laamiido's secretary's office and the courtroom. Huts reserved for women in former days had disappeared, leaving more place for cultivation (Seignobos, 1983 : 44). Every single green space was used to cultivate vegetables and groceries for domestic consumption[6]. Whereas the palace in 1894 was said to consist of hundreds of huts for thousands of wives, concubines and servants, there were only 20 huts left in 1981. Even the number of huts gives a false impression of the reduction of people living inside the palace, since in the first half of the century, each hut housed numerous women, while today only a few women share a single hut (Lisbet Holtedahl, personal communication).

In 1996 Prince Mouhamadou Abbo (Ngaoundere, 12.11.1996) informed me that 250 persons still lived inside the palace. This was denied by concubines of the laamiido and also by *Sarki don Guida*, Oumarou, the laamiido's trusted guard. Oumarou was responsible for guarding the division between the private-public and the private-secret parts of the palace. He had no right to leave the palace, where he was born. He remained in the public-private part of the palace all day and slept in the *djawleru* between the two parts. According to him, there were seventeen concubines and four wives of the laamiido with their minor children living

6. Aerial photo by ASCOP, 1981, in A. Beauvilain *et al.* (éds), *Atlas aérien du Cameroun*, 1983 : 112-13.

inside the palace in November 1996. Four men were also living there, the chief guard, *Mala*, and his three subordinates, including Oumarou.

Why did the prince exaggerate the number of people living inside ? He knew that even as a trusted friend of his father, I would never be able to gain entry to the inner palace to check his answer. He was also aware that I knew how many people were estimated to have lived there at the beginning of the century. So why this fabrication about the 250 persons ? Did he want to trick me or to tell a good story ? Was this a way of protesting against my questions about the chiefdom and his father ? I think that he rather wanted the lamidat to appear more powerful than it was, symbolized by his exaggeration of the number of women living inside the palace.

Why should the number of women be seen as symbol of power ? Women represented a potential labour force, a potential for enlarging the family, for receiving bride price, and for forming personal alliances. In the 19th and early 20th century most women living inside the palace had been given to the laamiido as young girls, as a proof of friendship and alliance. All *djaourous* (Fulani village chiefs) gave a daughter to the laamiido when they received their title. Conquered groups as well had to give girls to the laamiido. A hundred years ago the number of women provided a real reflection of the power of the laamiido. Today, all these habits have changed and the only women living inside the palace walls are the laamiido's four wives and some old women inherited from his father's reign. In fact, the laamiido himself referred to the women living inside his palace as an economic burden. To show strength, the laamiido has to find a new sign of power, that is, the number of women in the palace has to be converted into something else not yet determined.

The entrance : a typology

The old entrance

If it was impossible to see alterations inside the palace walls for over one hundred years, the changes became immediately apparent when the old entrance burned down and a new one was constructed in 1993-94.

Before the fire, the palace was designed as a *saare*, modelled after a traditional Fulani compound. The entrance to the palace compound was a traditional Fulani entrance hut, a djawleru. The palace's typology was thus common and ordinary, though the enormous size of both djawleru and saare distinguished it from any other compound in town. While the architectural style was familiar and symbolized shared community and tradi-

tion, the palace by its *grandeur* projected social distance, high status and importance.

The palace had only one entrance, facilitating control of those entering and leaving. Screening visitors at the entrance to the palace is recognized in Islamic palace architecture in most parts of the world (Hillenbrand, 1994: 392). Anthropological studies of the architecture of the Xidi house by Smith and David conclude that it is conceived to ease control of the circulation of people. The wall around the Xidi house demarcates social space and was not considered, in 1995, to be of a defensive character (Smith and David, 1995: 451-2).

The entrance hut acted as the mediating space between the semi-private and the public space. Originally, the entrance hut was considered an excellent place for learning and wisdom. Oral traditions hold that Sultan Usman Dan Fodio, the founder of the Sokoto Caliphate, of which Ngaoundere lamidat was a part, spent many years of study in the entrance of his compound before he launched the Jihad in 1804. Today, many important Islamic schools continue this practice and place their reading room in the entrance building to compounds (Prussin, 1986: 219).

Inside the entrance hut, there was another Fulani hut through which you had to pass before entering the courtyard. Here, there was a third entrance hut which led to the palace's private and secret domains. The area beyond this point was reserved for the laamiido's close family and concubines. A visitor would never be allowed to penetrate this djawleru. It was guarded by two matchube, Sarki don Guida and Midjin Dadi.

The laamiido sat under the conical grass roof of the second or third djawleru. In fact, nobody knew exactly where the laamiido would be sitting on a particular day. To keep clear of possible attacks, he sat enthroned at different places in the compound every day (Lisbet Holtedahl, personal communication). Inside these djawleru the laamiido received visitors. To meet the laamiido you had to pass two djawleru. You were inside his palace, but outside his private domains, and at his mercy. Should he have so desired he could have easily made it impossible for you to leave.

On the other hand, the laamiido was not able to see beyond the palace as a result of the high wall surrounding it, and the fact that he sat in the third entrance hut. He could not see his visitors before they arrived. The architecture of the palace thus made the laamiido a secret person. The palace architecture made him barely accessible and kept him remote.

The physical organization of space inside the laamiido's palace thus defined the social space. The laamiido controlled the social space of power by accepting or refusing visitors to his palace. However, by being located physically inside the palace walls with no view of the outside possible, he was unable to participate in social space outside the palace. He distinguished and distanced himself from other social spaces by his physical location inside the palace. At the time when the laamiido was the

ultimate ruler of the region and the palace the main centre for distribution of both religious, economic and judicial capital, he had a near monopoly of the creation and confirmation of social space in Ngaoundere. As we will see, when the laamiido was no longer the supreme ruler, he could not control all important social spaces whilst at the same time remaining physically out of sight. His esoteric power had been diminished at the same time as his vulnerability was accentuated.

The fire and the lunatic

At the beginning of 1994, the palace entrance was completely changed after a conflagration. The mere fact that someone set the laamiido's palace on fire was a strong indication that the laamiido's authority had come under question. The ultimate religious leader was attacked and the people responsible for the action were never apprehended. To attack the entrance of the palace was not only an insult to the laamiido personally, it also attained the highest spiritual leader of the community and the chiefdom, as an institution. In the first years after the fire, the perpetrator was officially unknown. Some years later, the version circulating in Ngaoundere was that it had been the action of a lunatic.

Placing the responsibility on a lunatic makes the obvious attack on the laamiido's prestige and honour into something of a non-issue. But if it had been a lunatic, everyone would have known immediately after the event. No one would have been interested in protecting such a person. By transforming dissidents into a lunatic, a significant attack on the laamiido's prestige by a group of people has been transformed into a single, unplanned act by an unpredictable and unaccountable person. The destruction has been transformed into a non-event.

Why a modern entrance ?

A new entrance was financed by the richest Muslim businessman in Ngaoundere, Al-Hadji Abbo. Certain officials from the Ministry of Culture protested against the new entrance. They had wanted it to be built in traditional Fulani style with a conical grass roof, exactly like the old entrance. However, the laamiido objected. He wanted a secure entrance, one that would offer protection against vandalism and fires. Maybe the laamiido was fearing for his security after the multiparty system was introduced in Cameroon ? Or maybe it was just that the traditional way of building a huge djawleru was extremely time-consuming, both in grass collecting, and in constructing the roof, and the annual maintenance and repair work required by a grass roof could not be carried out by the laamiido's servants who were too few and too old for this work.

The new entrance was built entirely of concrete and appears more secure with solid walls and lockable wooden doors. However, next to the main entrance there was a large opening in the wall (which the laamiido used when he was driven home) closed only with a piece of sheet metal. As it existed in 1996 this offered only limited protection.

The new entrance

The appearance of the Ngaoundere lamidat has thus been completely altered since 1993. After the fire, the palace entrance was rebuilt in modern style. In 1996, one encountered a white and light blue entrance building with a large hall in the middle and the laamiido's reception room away to the left-hand side. Inside the reception room, there was another smaller chamber where only most important and secret conversations took place, behind a curtain. This room had a back door leading to the laamiido's compound, making it possible for him to reach and leave his audience room unobserved and without leaving the palace. The laamiido was still inside his palace when sitting in the new entrance house. However, the distinction between inside and outside was now less evident. The location of his new audience room could be comparable to a djawleru. Nonetheless, everybody would know of the laamiido's entrance into the audience room, as the doors were opened and his exit was similarly marked by their closure. This was important in allowing the laamiido to maintain some of his sacredness. He occupied a complicated position, needing to hear the voice of his people, and yet compelled not to become too public a figure. He manipulated physical space to create and confirm his social space. By locating himself closer to the people he showed a willingness to share more social space with others. However, by using the huge wooden doors to the entrance hut – the old entrance had no doors at all – he managed to uphold a social distinction between himself and his people.

The typology of the new entrance

Given that the style of the new entrance had changed, it is an interesting question why it was not built in a more modern mode. The answer undoubtedly has to do with the representation intended by the laamiido. Many architects suggest that collective institutions are supported by structural equality and conventional, shared signs (see for example Norberg-Schultz 1967 : 168-9). The volume, form and style of the palace entrance were remarkably like those of the entrance to the mayor's and the governor's offices in Ngaoundere. They were built during the colonial period, the governor's office as early as 1941 and the mayor's probably in 1953.

Thus, when changing to a more modern style, the laamiido did not opt for contemporary fashions, such as the new post-modern post-office in Ngaoundere. He chose to favour the colonial style, a European and, thus, "modern" style. The important modern aspect was the resemblance to the buildings of central government. The traditional aspect of the palace was lost. The architectural configurations indicating a "palace" were so few that most people in Ngaoundere remarked that *allochthones* (non-local people) had difficulties finding the palace. If it had not been for the sign on the wall indicating "Lamidat de Ngaoundere", the palace entrance could easily be confused with a central government office.

The resemblance in volume, style and form between the palace entrance and the State offices was supplemented with resemblance in decorations on the walls. Even if the colour of the palace entrance were not one commonly seen on official buildings, it had ornamentation used only by the Ministry of Defence ! Thus, the laamiido not only decided to depart from the pre-colonial style, he also chose to imitate the style of the State offices, in particular the office buildings of the local governor and the "Force de l'Ordre". The laamiido was formally an auxiliary to the administration of the State. With the new entrance he competed symbolically with the administration. What could be the significance of the ornaments ? The laamiido was associated with fear and violence. People feared the laamiido for his *dogaris*, personal police, and for his strong contact with magic forces. The State used him as guardian of peace and order. The "Force de l'Ordre" motives gave a strong sense of the level upon which the laamiido wished to compete and the messages he wished to convey in public concerning the power of his position.

However, the laamiido's authority was still anchored in local tradition, in his being a descendant of the founder of Ngaoundere town, Ardo Ndjobdi, and in his position as the highest-ranking Islamic leader in the region. By constructing a palace entrance resembling the State offices instead of the Fulani djawleru, or even Islamic architecture, the laamiido suggested that his significance was more closely related to modern notions of the state than to indigenous traditions and Islam. His traditional authority was becoming so ambiguous that he searched for other representations of authority. He may have thought that relating his office to the State administration would give him a stronger power base than representing himself as a traditional local leader.

Form : the stairs

The new approach to the reception room at the entrance to the palace involves a walk up wide stairs. The stairs are as wide as the new building is long, around 35 metres. The difference in height between the ground

and the entrance is about one meter. Each step is also very wide. The construction of the steps obliges the visitors to look down, an act that signifies respect for the laamiido. The width made the stairs occupy more than 150 square meters. The stairs are used by visitors for sitting down while waiting and also by the laamiido's entourage, servants and followers. The more followers, the bigger the entourage, the more clients he had, the more powerful he appeared. To show that many people were waiting for him indicated his superiority. The new stairs made all people visible to the public. In the old entrance one was not visible until one was at the point of entrance because one rested in the shadow under the conical roof of the entrance hut. Thus, with the new entrance the laamiido publicly displayed his clients or would-be clients. However, in the 1990s a number of his notables did not come to see him every day as they had earlier. Even many of his *matchube* (unfree) notables did not pass their days in front of the palace as before. In the mid-1990s, among the laamiido's Fulani notables, 5 out of 18 came to see him more than twice a week. Of his 34 matchube dignitaries, only 12 came more than twice a week (personal observation, November and December 1996, and investigation by a relative of the laamiido, December 1996). This was clearly a sign of diminishing respect and the possible existence of discontent.

Stairs are important symbols. Small and narrow, they can symbolize privacy, huge and wide they have a monumental and public connotation. Wide stairs with deep steps suggest slow motion and the ceremonious aspect. Wide stairs are built for many people, many can walk, many can stand or sit. Wide stairs are seen as generous; leaving space for many people and inviting many people to use them. Greater height than width in stairs is a symbolic inducement to halt. A wide stair induces one to reduce the tempo, to walk rather than climb the stairs. To walk up wide stairs is to move gradually in spatial status. What you will expect to find at the top is something higher than what you found below; higher in authority, respect, prestige or value. To walk up wide stairs is a ceremonial act.

Conventionally, it is thought that stairs are constructed only as a practical solution for a specific topographical problem. However, the old entrance of the palace had no stairs at all and the stairs up to the laamiido's reception room have no practical function. To come into the compound on the other side, you have to walk down again.

In Ngaoundere, similar stairs are only found in the buildings of the governor's office and the mayor's office. The offices of the sub-prefect and prefect have no stairs, you can walk right in from street level. Both the governor, the prefect and sub-prefect were officially superior to the laamiido in political status. The laamiido considered himself to be equal in political status to the governor. He wanted to be considered the ruler of the region, not only of the smaller district, and he used the stairs as an argument in the discourse about the place of the traditional elite within the administration.

The audience room

Once inside the audience room, the character of any visit had also remarkably changed since the fire. Prior to 1994, the laamiido sat either on a pouf or a chair clothed with oriental carpets. All the visitors, except white people, sat on the ground, barefoot and with bowed heads some metres in front of him. In the new entrance all important and cosmopolitan people were given a seat on the sofa next to the laamiido. The laamiido himself sat on a green imported sofa. This sofa was a corner sofa and the laamiido's place was always at the end of one of the sides. Nobody was allowed to sit on his side of the sofa. This seat approximated a throne. White tourists were given a seat on a locally made, less upholstered sofa in the opposite corner. Cameroonians coming to salute the laamiido were still barefoot, but sat on a good quality oriental carpet on the painted cement floor. In the audience room, the colour TV was constantly turned on. American cartoons, soap operas and sports from the French satellite CFI were offered to the visitors. The television and radio were placed in a western display cabinet together with presents given to the laamiido. Here were silver spoons and plastic figures, photos, books and bowls. On the small table in front of the laamiido's sofa, there was the telephone, next to the television remote control and his car keys. The laamiido answered every call personally, and to reach him it was sufficient to dial his number.

Function

The vizier

The organization of space in the palace also accentuated the superior significance of the *vizier*. Prussin says that the vizier was the most important person in the caliphate after the caliph himself (Prussin, 1986 : 213). The vizier or *Sarki Koffa*, as he was called in Ngaoundere, was the guard who showed people in or refused entrance to the palace, in effect the gatekeeper to an audience with the laamiido. The laamiido's accessibility still depended on the guards in the early 1990s. At the end of the 1980s, Albert Pascal Temgoua, a Cameroonian doctoral student, was refused admission to every laamiido in Northern Cameroon. In his Ph.D. thesis, dealing with German colonisation of the area, he explains that he was never able to meet any laamiido in the region because of the guards' unwillingness to let him pass. "Toutes nos tentatives se heurtaient à la réticence – et la 'prudence' – du chef du protocole du Palais" (Temgoua 1990 : 47, footnote 2).

Once allowed entrance, the doorway was so low that you had to bow your head to get inside. Thus, to enter the palace you had to show respect and inferior status. With your head bowed you were not able to attack, thereby reducing not only your own status, but also your strength and power. Visitors had to pass two such large huts to finally approach the laamiido in his courtyard.

The laamiido's throne

Before the fire in 1994, the laamiido sat on a leather pouf under the conical grass roof of the third djawleru. Alternatively, during the last years before the fire, he sat on his chair covered with seven oriental carpets under a roof made of sheet metal fitted with a fluorescent tube and a doorbell on the wall to call the servants in the courtyard. Barefoot and bareheaded *matchube* were always present around him. All who came to see him took off their shoes outside the first entrance hut and sat on the ground in front of the laamiido with bowed heads and their gaze focused on the floor.

The new entrance and the power of the notables

The new entrance caused heated debate in Ngaoundere at the end of 1996. All the notables were displeased with the new entrance because it deprived them of power. *Sarki Koffa* and *Sarki Yara* had no executive power to guard the new entrance, as they had guarded the old one. Previously, all visitors intent on an audience with the laamiido entered subject to the guard's judgement. In 1996, visitors could just turn up in front of the open door in the new entrance, and if the laamiido wanted to see them, he himself gave them a sign to enter. The entrance also deprived the *chefs de quartier* of Ngaoundere of their power. Before 1994, to be let into the palace by the guards, everybody had to be accompanied by his chef de quartier. In 1996, all could come alone and unescorted. Before 1994, the night guards of the palace slept in the doorway of the first entrance hut. The entrance had no door and the guards were the only barrier between the public and the private, between the population and their sacred ruler. In 1996, the night guards were reduced to a status parallel to that of ordinary night guards of any *bourgeois* house. They slept outside the locked door to the reception room, inside some cardboard container for warmth. The new entrance, then, drastically diminished the influence of the laamiido's matchube notables. And with the diminution in influence, the possibility of receiving "gifts" was also greatly reduced. Prior to the new entrance, it was normal to give the guards and the chef de quartier a

gift to facilitate the process of entry. In 1996, no such gifts were necessary. No position in the palace being salaried, except that of the "modern secretary", the gifts constituted the main source of income for notables. Reducing both prestige and possibility of income, the new entrance changed their life considerably.

If this was an unintentional result of the new entrance, and if the laamiido felt uncomfortable about the change in status and meaning, he could have altered conditions. He could not easily have modified the new entrance, but he could, without difficulties, have received visitors where he used to formerly. Laamiido Issa Maïgari knew that few among his people liked the use of the new entrance hall for his daily receptions. However, he continued to use it[7]. Why he did so is an instructive issue.

Physical space, social space and the laamiido as a public man

By building the new entrance in the way he did, changing the physical space of the palace, the laamiido both created and confirmed his position in post-colonial Ngaoundere in the context of the independent State. The new entrance communicated two aspects. By its form it distinguished the laamiido from ordinary people and thereby reinforced the difference between "him" and "them". But by the laamiido's physical place in the entrance, only a few metres beyond the wide and open doors, he was much closer to ordinary people and to his visitors than had been the case with the old entrance. The location of the laamiido in the new entrance building made him more public, more accessible and less secret than before, while the form of the new entrance made him more official, more modern and more differentiated from his people than he used to be. So, the physical form of the new entrance created and confirmed the social space of the State administration and the modern economy in which the laamiido participated, whilst the position of the laamiido inside this entrance created and confirmed his place in the social space as father of the community. Yet, the laamiido's ambiguous social, juridical, and administrative position was reflected in the new entrance arrangements to his palace. He was accessible yet superior at the same time.

Why did Laamiido Issa Maïgari wish to locate his throne closer to the people, reducing the difference and divergence between him and them ? And why did he want to build an entrance resembling that of other official buildings ?

7. One of the first things the newly appointed lamido did when he was inducted on April 10, 1997 was to change his location inside the palace to the site used before the fire.

Of course one might imagine that the effects of this construction were unintentional. However, if both unintentional as well as unappreciated as it turned out, the laamiido easily could have changed the entrance, that is to say not its physical form, but his location inside it, and its external decoration. One therefore is more inclined to believe that the effects were intentional, or at least that the laamiido did not find them objectionable once they had become apparent.

An objection to this interpretation could be made on the basis of its subjective nature – that of a native Muslim from Ngaoundere might be radically different. From personal experience, I know that people in Ngaoundere would argue that the entrance was modern and Islamic. In fact, nobody I talked to in Ngaoundere about the entrance mentioned the resemblance to the governor's office or other official buildings. That said, the entrance was widely disliked. It was considered too modern, destroying tradition, and that it prevented people from recognizing the centre of the chiefdom.

However, if we follow the argument that the organization of space both creates and confirms social values, the construction and the design of the entrance, its physical location and the relational position of the laamiido inside, both changed and confirmed the position of the laamiido in Ngaoundere. According to the laamiido himself, he merely wanted a secure entrance. He got an entrance with could not burn down and an entrance that was difficult to force. Its financial backer, the *nouveau riche*, Al-Hadji Abbo, was a devout Muslim who certainly wanted the entrance to be both Islamic and modern.

If security was the principle purpose of the new entrance, why did the laamiido change his own location ? He could have continued to sit on his old throne in the courtyard. The laamiido used, more or less deliberately, the organization of physical space within his palace as a way of coping with changing social, economic, judicial, political and administrative conditions in Ngaoundere and in Cameroon. The question as to whether the change in physical space was connected with the process of democratization in Cameroon or if it had nothing to do with it, remains open. It seems reasonable to suggest that the laamiido wanted to be closer to the people after the re-introduction of multi-party elections. During the colonial period political power had not been publicly challenged. The French colonial administrators, headed by the High Commissioner, distributed administrative positions amongst themselves and, after some years of rule, to trusted Cameroonians. Nor in post-colonial Cameroon, was political power institutionally challenged ; all important administrative personnel were nominated personally by the President of the Republic (Ngayap, 1983 ; Bayart, 1985). Following the re-introduction of a multi-party system in 1990, the terms of political legitimacy altered in Cameroon. To win or retain political power meant gaining new supporters and

maintaining clients, and that required accessibility to the whole electorate, not merely to élite circles.

This may be one of the reasons why the laamiido wanted a different entrance to his palace. Seated in his new reception room, the laamiido could control his matchube notables to a much higher degree than before: who were there, who did they talk to and what did they do. Seated in his new reception room, the laamiido could see what went on outside the palace, having a perfect view of the area between the palace and the *grand marché* including the Friday mosque. In short, he was visible to people and people were visible to him in a totally different way from before. By seeing and being seen he was, at least, not forgotten.

Many official administrators would gladly have forgotten the laamiido. They argued that his main duty was to represent and maintain traditions, and they saw him more as a director in a living museum, than as a superior ruler. Perhaps this was part of the reason why the laamiido wanted a new entrance? Perhaps he felt that he had not enough public authority sitting concealed inside his palace and that important decisions were taken without his consent when he was so distant in physical and social space?

This interpretation is supported by looking at the laamiido's movements in town, in Cameroon and in the rest of the world. One hundred years ago he never left the palace; during the 1990s he would leave several times a week. He went out to affirm his position with administrative personnel as they came to take office or when they left, and also to see *confrères*, to participate in different events such as the Al-Hadji Abbo's cattle show or the Lion's *Club* first campaign opening[8]. He travelled to Yaoundé to have political talks with both ministers and the president, to Douala to do business or to see his friends King Akwa or King Bell, to Foumban to discuss issues with Sultan Njoya. He even journeyed to Paris to see the mayor, Jacques Chirac, to Oslo to speak to representatives of the Norwegian Development Aid and the Norwegian Research Council and to Mecca on pilgrimage.

A laamiido's movements in physical space had changed considerably during the last hundred years. This change was reflected in the different social spaces in which he participated. To survive, it was no longer enough to sit inside his palace. He had to take an active stance and to lobby in both local affairs, official national politics, and in international development aid politics, create new networks of supporters, be they other traditional elites in Cameroon, Cameroonian ministers, or French or Norwegian sponsors.

8. Both these events took place near Ngaoundere in November 1996.

References

ASHER C. (1992), *Architecture of Mugahl India,* Cambridge : Cambridge University Press.

BARTHES R. (1982), *Empire of Signs*, London : Jonathan Cape.

BAYART J.-F. (1985), *L' État au Cameroun*, Paris : PFNSP.

BOURDIEU P. (1980), « La maison ou le monde renversé », in *Le sens pratique*, pp. 441-463, Paris : Minuit in the text (Page references are to the Norwegian translation done by Annick Prieur and published in *Symbolsk makt* Oslo : Pax forlag, 1996).

BOURDIEU P. (1993), « Effets de lieu », in P. Bourdieu *et al., La misère du monde,* pp. 159-167, Paris : Seuil.

BOURDIEU P. (1996a), *Physical Space, Social Space and Habitus*, Oslo : Department of Sociology, University of Oslo. Vilhelm Aubert Memorial Lecture, 1996.

BOURDIEU P. (1996b), « Det Kabylske Huset », in P. Bourdieu, *Symbolsk makt*, tr. A. Prieur. Oslo : Pax.

ECO U. (1986), « Function and Sign : Semiotics of Architecture », in M. Gottdiener and A.P. Lagopoulos (eds), *The City and the Sign*, pp. 55-86. New York : Columbia University Press.

FINKEN M. (1996), *Communes et gestion municipale au Cameroun.* Yaoundé : private.

FRASCARI M. (1983), « Architecure as Text », in T. Borbé (ed.), *Semiotics Unfolding*, pp. 1 311-1 318, Berlin : Mouton.

FROELICH J.C. (1954), « Le commandement et l'organisation sociale chez les Foulbé de l'Adamaoua », *Études Camerounaises* 45-46 : 3-40.

GIDE A. (1928), *Retour du Tchad*, Paris : Gallimard.

GONDOLO A. (1978), *Ngaoundere : Évolution d'une ville peule,* Rouen : Université de Rouen (Ph. D. thesis).

GONDOLO A. (1986) « Évolution du Peul urbain : Ngaoundéré », in M. Adamu and A.H.M. Kirk-Green (eds), *Pastoralists of the West African Savanna*, pp. 298-319. Manchester : Manchester University Press.

HAMMAD M. (1987), *L'architecture du thé,* Besançon : Institut national de la langue française.

HANSEN K. F. (1992), *Lamibe og kolonitjenestemenn. En analyse av fransk koloniadministrasjon i Ngaoundere distrikt i Nord-Kamerun, 1916-1939*, University of Oslo, Dept. of History (M.A. thesis).

HENNIG R. (1993), *Indirekte styre i Nord Kamerun*, University of Oslo. Dept. of History (M.A. thesis).

HILLENBRAND R. (1991), *Islamic Architecure. Form, function and meaning*, Edinburgh : Edinburgh University Press.

HINO S. (1993), « Fulbe People in African Urban Society : A Comparative Study of Cameroon and Sudan », in P.K. Eguchi and V. Azarya (eds), *Unity and Diversity of a People*, pp. 61-85. Osaka : National Museum of Ethnology.

KENT S. (1995), « Comment », *Current Anthropoly* 36 (3) : 459-60.

KUS S. and Raharijaona V. (1990), « Domestic Space and the tenacity of tradition among some Betsileo of Madagascar », in S. Kent (ed.), *Domestic Architec-*

ture and the Use of space, pp. 21-33. Cambridge : Cambridge University Press.

LEFEBVRE H. (1996), *Writings on Cities*, Oxford : Blackwell.

LOCOCK M. (1994), « Meaningful architecture », in *Meaningful architecture : social interpretations of buildings*, pp. 1-13. Aldershot : Avebury.

MORGAN C. (1893), *Durch Kamerun von Süd nach Nord*, Leipzig : Brodhaus.

NGAYAP P. F. (1983), *Cameroun. Qui gouverne ?* Paris : L'Harmattan.

NORBERG-SCHUL C. (1967), *Intensjoner i arkitekturen*, Oslo : Universitetsforlaget.

PASSARGE S. (1895), *Adamaua. Bericht ¸ber die Expedition des Deutshen Kamerun-Komitees in den Jahren 1893/94*, Berlin : Hoefer & Vohsen.

PRUSSIN L. (1986), *Hatumere : Islamic Design in West Africa*, Berkley : University of California Press.

PRUSSIN L. (1996), « When Nomades Settle », in M.J. Arnoldi, C.M.Geary, and K.L.Hardin (eds), *African Material Culture*, pp. 73 -102, Bloomington : Indiana University Press.

PUTNAM R. (1993), *Making Democracy Work,* Princeton, NJ : Princeton University Press.

RAPOPORT A. (1982), *The Meaning of the Built Environment. A Nonverbal Communication Approach*, London : Sage.

ROUPSARD M. (1983), « Ngaoundere : Ouverture d'une ville peul traditionnelle », in A. Beauvilain J. Dongmo, M.P. Sale, J. Pahaï, M. Roupsard, and C. Seignobos, *Atlas aérien du Cameroun*, pp. 113. Paris : L'Harmattan.

SANDNES D. (1991), *Norsk misjon i Kamerun. Etablering og strategi*, University of Oslo, Dept. of History (M.A. thesis).

SEIGNOBOS C. (1983), « Deux chefferies musulmanes : Ngaoundere et Maroua », in Beauvilain *et al.* (eds), *Atlas aérien du Cameroun*, p. 44. Paris : L'Harmattan.

SKEIE C.H. (forthcomming), « Building God's Kingdom. The Importance of the House to Ninetheenth Century Norwegian Missionaries in Madagascar », in K. Middelton (ed.), *Ritual, History and Identity*, Oslo : Scandinavian University Press.

SMITH A. and DAVID N. (1995), « The Production of Space and the House of Xidi Suku », *Current Anthopology* 36 (3) : 441-71.

TEMGOUA A. P. (1990), *L'hégémonie allemande au Nord-Cameroun de 1890 à 1916*, University of Yaounde (Ph. D. thesis).

VENNETIER P. (1987), « Origines et paysages des quartiers de Ngaoundere (Cameroun) », in Société de Géographie, *Régions, villes et aménagement*, pp. 475-90. Paris : Société de géographie.

Ville de Ngaoundere (1984), *Étude du plan d'urbanisme directeur*, Yaounde : Ministère de l'Urbanisme et de l'Habitat.

YEOH B. (1996), *Contesting Space. Power Relations and the Urban Built Environment in Colonial Singapore*, Oxford : Oxford University Press.

18

Désigner, quantifier, qualifier : la langue comme système de classification lexicale

Aliou MOHAMADOU

Si l'on admet que la langue est une représentation du monde, c'est-à-dire une façon de percevoir le réel propre à une communauté donnée, on conviendra que le lexique est l'un des domaines où cet aspect apparaît le mieux. Car en tant que tel, le lexique peut être valablement considéré comme étant l'enregistrement d'une somme d'expériences et de connaissances que partage une communauté linguistique.

Partant de ce constat, on peut alors se demander si ce savoir sous-jacent que constitue le lexique existe, sémantiquement, de façon éparpillée, ou bien s'il se présente au contraire comme un ensemble de données structurées et quelles sont ces structures.

Je voudrais examiner ici le problème des noms dans une langue à classes comme le fulfuldé. De façon plus précise, il s'agit d'aborder la désignation du réel dans cette langue en cherchant à répondre à trois questions : 1) les classificateurs, outre leur fonction de marquer le nombre (opposition singulier/pluriel), structurent-ils sémantiquement le lexique ? 2) Quels sont les champs lexicaux que l'on peut dégager à l'intérieur de chacune des 24 classes nominales que l'on recense dans cette langue ? 3) Au-delà de ces champs lexicaux, peut-on mettre en évidence la valeur sémantique qui caractérise généralement chacune des classes ?

Mais avant d'en venir à ces questions, il me semble utile, pour la clarté de l'exposé, de rappeler d'abord très brièvement ce que l'on entend par « classe nominale ».

Notion de « classe nominale »

Parmi les principaux faits saillants du fulfuldé, se trouve en effet la présence régulière de nombreux morphèmes nominaux qui marquent et ponctuent les énoncés. Un exemple pris au hasard illustre rapidement ce fait. C'est ainsi que l'on constatera, rien qu'à l'oreille, qu'une phrase comme celle-ci :

> *Hufneere* ndeyeere woore ngiddaa ? Ndee na ndeya ?
> /bonnet/lequel/un/veux-tu/celui-ci/est-ce que/celui-là/
> Quel bonnet veux-tu exactement ? Est-ce celui-ci ou bien cet autre ?

est ponctuée et rythmée par la récurrence des unités *-re* et *nde-* qui reviennent chacune trois fois. En remplaçant dans l'exemple le nom *hufneere* « bonnet » par *wudere* « pagne », seul le premier terme change, et l'on obtient :

> *Wudere* ndeyeere woore ngiddaa ? Ndee na ndeya ?
> /pagne/lequel/un/veux-tu/celui-ci/est-ce que/celui-là/
> Quel pagne veux-tu exactement ? Est-ce celui-ci ou bien cet autre ?

Si au contraire, on remplace ce terme par *dawrawol* « boubou » ou *meetalol* « turban », les marqueurs seront plutôt *-wol, -ol* et *ngol,* au lieu de *-re* et *nde-* précédemment, et l'on obtiendra ceci :

> *Dawrawol* ngoleewol gootol ngiddaa ? Ngol na ngola ?
> /boubou/lequel/un/veux-tu/celui-ci/est-ce que/celui-là/
> Quel boubou veux-tu exactement ? Est-ce celui-ci ou bien cet autre ?
> *Meetalol* ngoleewol gootol ngiddaa ? Ngol na ngola ?
> /turban/lequel/un/veux-tu/celui-ci/est-ce que/celui-là/
> Quel turban veux-tu exactement ? Est-ce celui-ci ou bien cet autre ?

Ces quelques phrases donnent une idée de ce qu'est une classe nominale dans sa définition morphologique. Ainsi, les noms *hufneere* « bonnet » et *wudere* « pagne »,

1) comportent un même morphème de classe, le suffixe *-re,*

2) sont marqués par un même interrogatif (*ndeyeere* ? « lequel ? ») et par les mêmes démonstratifs *ndee* « celui-ci » et *ndeya* « celui-là »)

3) et sont liés à l'adjectif *woot-* « un » par un même accord.

Ces traits définissent une même classe, la classe NDE. De la même façon, *dawrawol* « boubou » et *meetalol* « turban » forment une autre classe, la classe NGOL.

On peut donc dire en simplifiant qu'une classe nominale est un ensemble réunissant des nominaux (noms, substantifs, adjectifs, pronoms, démonstratifs et interrogatifs) formellement marqués par un même morphème qui les identifie et les distingue des autres ensembles.

On distingue de ce point de vue 24 classes nominales en fulfuldé (parlers de l'Adamawa en général). Cela signifie par exemple qu'il existe 24 façons différentes de dire *ce, cette* ou *ces*; 24 façons différentes de dire *il* ou *elle*; 24 autres façons de dire *celui-ci, celle-ci* ou *ceux-ci*; 24 formes de pronoms interrogatifs, sans oublier les 24 formes différentes que prend un même adjectif... Aussi n'est-il pas étonnant de voir que cet aspect de la morphologie du fulfuldé est l'un des plus décrits par ceux qui se sont intéressés à cette langue.

Mais malgré cette abondante littérature, une question reste toujours posée : pourquoi une telle complexité morphologique ? A cette complexité morphologique correspond-il une fonction sémantique des suffixes de classe qui consisterait à structurer les propriétés lexicales que désignent les noms ?

Comme on le devine aisément, le problème posé n'est pas simple, car il s'agit de ramener la disparité du réel, sa diversité et sa multitude à quelques structures cohérentes, et au-delà de ces structures d'arriver à une représentation globale des différentes catégories que l'on aura dégagées.

Approche sémantique des classes en champs lexicaux

L'une des stratégies employées à ces fins consiste à regrouper les termes d'une classe en champs lexicaux qui constituent ce qui est communément admis comme étant le « contenu sémantique » de la classe prise en compte : étant donné les signifiés auxquels renvoient les noms appartenant à une même classe, on distingue parmi ces signifiés des sous-ensembles selon un ou plusieurs traits sémantiques.

On prendra, pour illustrer cette démarche, l'exemple du contenu sémantique attribué aux deux classes auxquelles nous venons de faire allusion, à savoir la classe NDE et la classe NGOL.

La démarche permet de distinguer à l'intérieur de la première classe une dizaine de champs lexicaux dont les 5 qui suivent :

1) on y dégage en effet un grand nombre de termes qui désignent des objets ronds. Ce champ constitue la catégorie dominante à l'intérieur de la classe, et réunit les noms désignant des points, des granulations, des objets de forme sphérique et la quasi-totalité de fruits, etc., tels que :

tobbere	une goutte
wabbere	une graine

havre	une pierre
fibnde	un nœud
tummude	une calebasse
hoorre	une étoile

etc.

2) on dégage ensuite un deuxième champ lexical proche regroupant les noms désignant des objets qui, bien que n'étant pas appréhendés comme étant circulaires, sont néanmoins caractérisés par des formes géométriques régulières tels que :

deftere	un livre
hantummeere	un carré magique
wadere	un pagne
suddaare	un voile

3) on a en troisième lieu des noms désignant des fractions d'un tout, tels que :

tayre	un morceau
lonngere	une bouchée
yebre	une partie (par rapport à un tout)

4) les unités de mesure constituent un autre champ à l'intérieur de la classe :

fiyanade	une coudée
hapakannde	un empan
naaclannde	une brasse
yaabannde	un pied

Font partie également de cet ensemble, les tours de rôle tels que :

defannde	tour de faire la cuisine dans un ménage polygame
walannde	jour de visite dans un ménage polygame

5) le cinquième champ est formé par les noms désignant des dates, des lieux et des événements ; il constitue également un ensemble vaste à l'intérieur de la classe. C'est le cas par exemple de :

nyannde	un jour
nokkuure	un endroit
ladde	la brousse
saare	une unité d'habitation
fattude	un quartier
janngirde	un lieu d'étude

Le contenu de la deuxième classe prise en exemple, soit la classe NGOL, est au contraire dominé par le champ lexical comprenant :

1) « objets longs et effilés » pour reprendre ici l'expression employée par Arnott (1970 : 391) tels que :

gaarawol	un fil
diidol	un trait
laawol	un chemin
Kudol	une brindille

2) On trouve ensuite les représentations de *surfaces unies* (tissus, feuilles de papiers, couleurs, éléments du paysage...) tels que :

dereewol	une feuille de papier
leppol	une bande de tissus
bodeewol	un rouge donné
waalowol	un bas-fond

3) On a en troisième lieu des propriétés abstraites continues où prédominent les différents types de discours, des états ou des actions durables :

taalol	un conte
gimol	une chanson
balndol	un proverbe
doyngol	un sommeil
koydol	un rêve
lenyol	une ethnie

En examinant ainsi l'ensemble des classes, on arrive à dégager, en s'appuyant essentiellement sur les caractéristiques physiques de leurs signifiés, des suites qui, d'une certaine façon, rendent compte de la perception du réel en peul.

Mais l'approche de la classification nominale en termes de « contenu sémantique » et de « champs lexicaux », bien que proposant à l'intérieur de différentes classes des suites régulières de formations partageant un trait commun, laisse cependant bien des questions sans réponse. Qu'y a-t-il par exemple de commun entre des concepts comme *laawol* « chemin », *dereewol* « feuille de papier », *taalol* « conte », *doyngol* « le sommeil » et *lenyol* « l'ethnie » et qui fait que ces termes appartiennent à une même classe ? Qu'est-ce qui les différencie des autres concepts qui, bien que partageant certains traits avec eux, appartiennent néanmoins à une autre classe nominale ?

Et à l'exception de la classe BE qui regroupe le pluriel des humains et à l'exception des classes du dimensionnel qui distinguent les propriétés selon leur taille, on se trouve chaque fois en présence d'un ensemble cloisonné de catégories sémantiques qui n'ont entre elles aucun autre lien que celui de comporter une même marque formelle.

Approche en termes de quantification et de qualification de notions

D'où la nécessité de chercher à aller au-delà de la simple distribution des unités en classes formellement définies par des morphèmes et au-delà de l'organisation de leurs signifiés en champs lexicaux. Il s'agit en fait, en se référant au cadre théorique de la linguistique de l'énonciation de raisonner les unités qui composent les noms en termes de repérage et de représentation de propriétés lexicales. L'hypothèse est que le classificateur est la trace d'une opération qui consiste à déterminer à l'intérieur du domaine notionnel de l'unité de base une classe d'occurrences abstraites caractérisées par un ensemble de propriétés quantitatives-qualitatives.

Il ne s'agit pas de rentrer ici dans les détails de cette théorie fort complexe. En simplifiant beaucoup, je dirai que la démarche consiste à considérer le constituant nominal comme participant de deux types de représentation : une unité de base, la racine qui représente une notion lexicale et un classificateur qui opère une quantification et une qualification sur cette notion ; quantifier signifie poser l'existence d'un prédicat lexical qui relève de la notion considérée, et qualifier apporter une détermination qui spécifie et distingue ce prédicat lexical des autres.

Ainsi, dans les noms cités plus haut, à savoir *laawol* « chemin », *dereewol* « feuille de papier », *taalol* « conte », *doyngol* « le sommeil » et *lenyol* « l'ethnie », les racines *laaw-, deree-, taal-, doy-* et *leny-* renvoient respectivement à la notion de « chemin », de « papier », de « conte » et d'« ethnie » ; le classificateur NGOL qui leur est suffixé quantifie et qualifie ces différentes notions : étant donné la notion de « chemin », de « papier », de « conte » et d'« ethnie », il est posé l'existence d'une propriété de cette notion, et cette propriété est continue et discrétisée, en ce sens qu'elle constitue une unité isolée et distinguée des autres dans l'espace-temps par des limites circonscrites.

S'agissant de la classe NDE, on arrive à montrer de cette façon que celle-ci regroupe le singulier des propriétés lexicales homomorphes appartenant à une série ouverte : physiquement, la forme qui caractérise une telle propriété est élémentaire en ce sens qu'elle est réductible à une structure simple (un point, un rond, un tiret, un carré, etc.) ; en deuxième lieu, cette forme est récurrente et se répète donc de façon similaire. En fait, une telle propriété n'a rien de particulier sinon qu'elle est une unité discrète posée à part par rapport à tant d'autres unités similaires. Il en est ainsi lorsque vous désignez un fruit, une figure géométrique, une fraction, une unité spatiale non particularisée, un événement dans une série d'événements identiques.

En analysant sous cet angle le fonctionnement des classificateurs du fulfuldé, on arrive, me semble-t-il, à mieux rendre compte de la valeur que marquent la plupart de ces unités. Car une telle approche laisse entre-

voir le lien qu'établit le fulfuldé dans la représentation des propriétés lexicales désignées : une « feuille de papier », un « sommeil », un « conte », une « ethnie » sont par exemple tous appréhendés de la même façon et constituent des propriétés, dont la principale caractéristique est qu'elles sont absolument continues ne pouvant pas souffrir d'hiatus (de rupture) et qu'elles sont démarquées dans l'espace-temps. En cela, elles contrastent singulièrement avec les noms de la classe NDE qui ne sont pas d'abord appréhendés comme une continuité mais plutôt comme une unité ponctuelle.

19

« A language for snaring ptarmigans »*

Harald GASKI

The Sami poet, Paulus Utsi (1918-1975), had a project in mind when he set out to write : he wanted to capture the language, catch it in the very snares of language itself. He wanted to write a poetic trilogy, in which the title of each part would tell how the project was proceeding. He was able to finish two volumes of poems before he died, the last one appearing posthumously, with his wife Inger as co-author. The title of this collection indicated, however, that he was working on the project because the name of the first book could be read as an appeal to get down to work.

Until quite recently, writing has been an activity that the Sami have turned to more or less reluctantly, not always because they did not know how to write, but more often because this type of work never before led to any improvement in social status. It was good to know how to write, but writing was mainly the work of the *dattja,* the others, the non-Sami, who regarded writing as something important. For the Sami, it was still, until not too long ago, most important to know ways to put butter on the table and fat in the frying pan. But Paulus Utsi was a wise man, who understood that the Sami also had to learn new ways, and, in many respects, also resort to the « arts » of the dattja in order to be heard and to be taken seriously. In Sami tradition, everyone who discovers something new must also show that the discovery is significant, viable and of value. Therefore, Paulus Utsi was cautious when he set out to write poetry. First, some of his poems appeared in the journal *Samefolket,* which is published in Sweden. Then he wrote a small cycle of poems, gave readings here and there, gained recognition, became someone whose work people wanted to read more of ; and so, all of a sudden, the time was ripe for Paulus Utsi to say to himself : « Write ! Capture the language ! » That was what he called his first collection of poems, *Giela giela* (Snare the language). To

* This essay will be published in a slightly different version in *Weber Studies* 16 (2), Winter 1999.

allow for many different interpretations, he omitted the exclamation point in the title. Therefore, the call to action is just as much an inner appeal to the poet himself to have the courage to do what he has set out to do. It is in the second volume of poems that Utsi reveals more about his strategy, that it is the language that he wants to catch in the snare – and the weapon he will use is language itself, *Giela Gielain* (Snare the language with language). But then he died, on a cold winter night, all too young, leaving behind an open question for the reader: What would the title of Paulus' last book have been, had he lived to write it?

Had he continued along the same path on which he had set out, Utsi might have selected the title, *Gielain gielain,* which, among other things, can mean « With the language among the languages ». Thus it would still allude to the situation of the Sami language as one of many languages in the area where we live. Such a title would at the same time be an appeal that Sami remain one of the languages of the North. Paulus Utsi was preoccupied with the importance of a mother tongue, and he wrote several poems about « the mild and beautiful voice » that is the dearest possession a person can have. But because Utsi also wanted other people and societies to know about the Sami – after all, a minority culture today needs publicity in order to survive – he felt that it was important to inform the outside world about them and their ways. And because the Sami have a culture, objects and traditional arts, there should be no reason for not exhibiting them, Utsi felt. Handicraft of all forms, practical arts and the yoik were close to Utsi's heart. Yoik is the traditional Sami music, a vocal genre performed without any accompanying instruments. To some extent, it resembles the chanting of the American Indian. In his art, Paulus Utsi was greatly inspired by the yoik, and as a teacher of crafts at the Sami Folk High School, in Jokkmokk in Sweden, he was well acquainted with that field as well.

I think it would be in keeping with Utsi's spirit to say that, in the same manner as one strives to create an object of art that is beautiful to look at and pleasant to touch, one should create a yoik and write poems that are nice to listen to, give peace of mind, and imbue you with pride on behalf of your people. Traditional art has played no lesser or greater a role in a culture where the collective aspect was central, not in the sense that no one owned anything, but in the sense that it is the community that keeps the culture alive. In such a society, artists do not exist only for themselves, they are a part of the division of labour within the tribe. The role of the artist should therefore be a topic of discussion among members of indigenous societies, since this role, too, has changed to keep pace with influences from the outside. For example, the fact that Utsi took the trouble to become a writer, to do *joevdelasaid* (to idle), do something not useful for a living, may reflect a new attitude toward the artist's role in society which dates from the period after the breakdown of the old Sami view of the world.

Language, experience and the Mosquito Maidens

What can this preoccupation with language tell us about the Sami view of language ? Is it only a means of communication or is it something more than that ? Is language, in fact, a medium in which we exist as human beings and function as social beings ? Is language tantamount to our experience of life and culture, or is it simply used to keep a conversation going ? When Nils-Aslak Valkeapää, in his book, *The Sun – My Father* (1991), chooses to create a metaphorical poem about a migrating herd of reindeer and uses, in his poem, some of the wealth of names that exist in Sami to describe the reindeer's appearance, age and sex, he does so not only to demonstrate the wealth of terminology in the Sami language ; he does something more : he plays with the language, conjuring up concepts that have never been used before in that fashion. He conceives, in a sense, new fictional animals by combining familiar words in new ways. And he creates different reindeer which, in terms of their being a part of the herd or outside of it, can easily be viewed as parallels to the artist and his or her position in society, as well as to all human beings in their common experiences of being part of a « herd » or alone.

To this wealth of words can be added a great number of Sami onomatopoetic expressions for sounds pertaining to migration, words for working the herd, for the baying of dogs, and the sounds of a thousand hoofs on frozen ground, for undulating moors over which reindeer horns move, for the sound of bells that, like a blanket of clouds, lift the sky up and form the basis for life in these northern regions. And, as if that is not enough, there are allusions to the Sami national anthem, and tracks left behind by the herd, both concrete tracks where it has walked and abstract tracks for us, the readers, to follow back into history. Whether we journey *with* the herd or only pass by it as we wander, it is impossible for us to survive into the future without the tracks, without nature : the River of Life, the daughter of spring, sap, the Mosquito Maidens and « the sun/red and warm/moved happiness/into the morning », Because « nothing remains of us/but a yoik in the singing wind/a dream about being ». But even so : « and time does not exist, no end, none/and time is, eternal, always, is », and we are all part of « the life's circle/infinite/without/ beginning/or end/fulfils/changes/colours »... « the horizon's red dawn/the starry peaks ».

Valkeapää entices the reader to join him on new adventures into familiar territory. A journey on the Sami tundra – the vast, open mountain plateaus – together with the Sami artist can make us readers see other things than those we are used to seeing. The language is both concrete and abstract, now providing us with a firm foothold now taking us on a journey across the vast expanses of the mind. There we can be every bit as

alone as on the earthly tundra, just as the discovery of our own wingspan is always experienced alone. In one way, this is parallel to sitting down in a reading room to learn the Sami language and all of a sudden discovering that Sami uses the same words for learning a language as for checking a snare ; *oahppat giela* can mean both « learning language » and « checking to see if there is anything caught in the snare ». Then the reading room is no longer just a large and lonely room with books and students, it is suddenly filled with the sighing of the wind across the tundra, with childhood's play-filled apprenticeship in preparation for the work of adulthood – the making of a snare to catch the ptarmigan ; with both entrance and fence, measuring out, bit by bit, the proper height for the trap, *goapmir ja ceakko bealgi* (literally : the hand and the thumb pointing upward), knowledgeable guidance given by an uncle who seemed to have an endless amount of time to teach you the task with care. For it had to be done correctly. Even if the snare was placed 150 meters from the house, where the ptarmigan never came, it had to be put together correctly, « because how could you ever put together a snare in the woods, when you are perhaps both tired and cold, if you don't learn how to do it correctly now ». And the next day, on ski over the heath, off we went to set some real snares, where the ptarmigans stroll – yes, really stroll – since only two-legged creatures *vázzet* or *vihket* (stroll or run), four-legged ones *ruhttet* (trot in a way only four-legged creatures can). That's how I learned about that, and how to capture ptarmigans, but it wasn't until thirty years later that I began to wonder why my uncle always had so much time to teach me all kinds of things. And why should I, this skinny little kid, learn to do everything so meticulously ? Never was I allowed to be sloppy with anything, it had to be done properly, as if an adult had done it, even if it was done in miniature.

My uncle and the abstract heights

Not until later did I understand that the Sami way of bringing up children was at that time a more communal affair than it is now, that my father's older brother had a great pedagogical responsibility for his nephew, and that language was such a large part of what children had to learn. Therefore, the tale, not the actual adventure, but the fictional tale based on reality, was an important companion to the learning process. We always talked a lot as we walked, as we worked, while we were having coffee and dipping the lump of sugar in the coffee, sucking it and dipping it one last time before it melted in the mouth. We talked, and a whole world of experiences was implanted in me, without my being conscious of

it until thirty years later, when my uncle had been dead for a long time and I could no longer ask him if he knew what a good teacher he was. And this double learning, hands-on experience combined with mastery of language which stemmed from work but also gave the child tools with which to fly, lifted daily chores to abstract heights, where the buzzard soars and is able to watch earthly labor from another angle. Did my uncle know that he was giving me wings, or did he just do what tradition dictated as his responsibility ? How much was intentional, pedagogically structured teaching, how much was tradition's subtlety ? What was important for my uncle was that I should learn to manage in this world. With regard to that, too, the Sami method of learning was important, because it had room for double heights ; we learned the practical activity by learning to do the work, and we learned to master the task verbally by learning the concepts related to it. But we also learned the possibilities for abstraction, which language provided because of its multifacetedness, through the stories that accompanied work, and by listening to the adults' conversations about what we had learned, said and done. We often did not recognize ourselves in all they were saying, but it must have been funny, because they were laughing. But we never felt they were laughing at us, rather at their own renditions of our activities based on their teaching. We were left with not only a feeling, but a certainty, that language is a fantastic tool with which one can create one's own reality.

You should have read this, Uncle, along with your books by Hamsun, when you sat in the turf hut during the trips out to your snares and traps, the year you and my father got so sick of all the boiled ptarmigan you had to eat because the crows had gotten to the birds first and torn them to pieces. Or you should have read it, together with your Bible, when you later became one of the elders in the congregation and sat up at the preacher's table, never as a preacher, but as one of those who should both correct and support those who were speaking. Because the word is important, it has power and must be administered correctly. The word has a meaning for everyone and, therefore, the people must take part in governing it. You also said, when I became somewhat involved in the Sami awakening, that it is just the way it should be that our language, too, must be heard. And then you told stories about your own experiences that confirmed the truth of what you said. But nothing you said was complete, it seemed, before it was accompanied by a story to support the concrete language. You flew like a *gaccepas* (titmouse), and soared like a *biehkan* (rough-legged buzzard), and you taught me *rievssatgiella* (the ptarmigan's language). For every animal has its own language, rievssatgiella is the language of the ptarmigan and *njoammilgiella* is the language of the hare. I learned both languages from you, and both had stories connected with them. Rievssatgiella was, in other words, both the snare for catching the ptarmigan and the ptarmigan's own language. I think you felt I should

master both in order to be able to catch a ptarmigan. Again, this dualism, as in the Sami tales about the lake with a double bottom, where the fish now and then could hide in the lower lake. Then neither spinner nor nets would suffice, the fish had literally vanished, hook, line and sinker.

Fooling salmon with the mind

Speaking of fish, I remember well the many times I sat by the campfire on the banks of Tana river as a child, listening to the more or less fantastic salmon-catching stories, about long and tough pulling contests between salmon and humans, stories in which the salmon was given almost human qualities and abilities to both think and act according to a cunning plan. Since then I have often thought about this as a parallel to the qualities one traditionally attributed to the bear. The salmon was the king of the river and the sea, so why should it not be as wise as the king of the forest, the bear? The salmon, after all, made the coalfish turn at Tana Bridge when the coalfish wanted to be tough and show its strength, as the story tells us:

> Once a salmon and a coalfish met at the Seida rapids on Tana river. It was early in the summer, the salmon had wintered in the river and was on its way back to the sea, while the coalfish, in its arrogance, had begun swimming upstream.
>
> « Where on earth do you think you're going? », asked the salmon.
>
> « Upstream, like you. I'm no worse a swimmer than you are », answered the coalfish.
>
> « But where do you keep enough fat to live off? Remember there's little food in the river », said the salmon, but the coalfish answered self assuredly: « Oh, I think I have enough fat in my liver ».
>
> « In your liver », said the salmon with a chuckle. « Look how skinny I am now. You surely remember how I usually look when I'm in the ocean, look at me now! No, poor fellow, turn around, and stay where the conditions are better for you », said the salmon to the coalfish. And the coalfish came to his senses, turned around and swam back to the sea, where it's now bragging about having been all the way to the Coalfish stream in Tana.

And, it is a known fact that people say Sáidenjavvi about the area below Tana Bridge, but Sieiddáguoika above the bridge – that is, the coalfish stream and the Sieiddá rapids (Sieiddá is a place name), to show the differences in the strength of the current between *njavvi* and *guoika*. There is, then, a play on words between the likeness of the two place names.

The salmon is both strong and wise, and it is an honor for the fisherman to « fool » it into biting the hook. Even when it's on the hook, there is no guarantee it will stay there. It's actually at this point that the real battle begins, the battle of both strength and mind. The fishing equipment must, of course, be good, but it does not help to play the salmon too hard; because if you do, you will just tear its jaw and lose it. You have to be clever enough to tire the salmon out so it is just a matter of hooking it well, in the gills or through the head, so it will stay on your line. Then, later, you can sit by the fire, have your coffee and boast how big the fish was: « Lei lossa guolli, dettii guoktelot kilo, tyve kilo ! » (it was a really heavy one, it weighed twenty kilos !) The weight is first expressed in Sami and then repeated in Norwegian with a Sami accent. It's as if it is not quite enough to say only in Sami that it was a big fish that weighed twenty kilograms. Experience and the schools that educated us had instilled in us how poor and inadequate Sami was and therefore we had to confirm the Sami statement by repeating it in Norwegian as well. But only in certain situations. It was not because we thought it would be more precise or more powerful if we said it in Norwegian, but, in short, because we had a habit of wanting to give it some variety through another means of expression. A story always becomes boring if the same punch line is repeated with the very same words, whereas a change of the expression, a more polished catch-word or a surprising combination of two different points of view suddenly open up a sense of the dimension of what is expressed. And that's where « Norski talk » could be put to good use, because everyone understood the numbers in Norwegian, of course. And, in addition to that, when the y-sound in *tyve* (twenty) becomes more like an u- or i-sound, the Norwegian is no longer just Norwegian, but something which has been adapted to fit the need of the moment. And, the Sami have always been good at utilizing whatever is at hand, making something useful of it. In that way, Norwegian could also serve the need of the Sami language to amplify expressions. The Sami names for salmon become too precise and can almost be compared with scientific words for the species, words denoting age, sex and size. And scientific language has, as is well known, seldom evoked great emotion in speaker or listener, even if it is both on the mark and useful in its own sphere.

Indian yoik or the relearning of *rievssatgiella*

Allow me to return to language as a tool in the process towards achieving a result, at the same time as it is the medium used to explain the process, « duodji, mii duddjo duoji » (« craft which creates artistry », that

is, the knowledge and the material which, together, enable the craftsman to produce artistic products). Sami duodji, which has traditionally been translated as Sami applied art or Sami handicraft, is something one almost can't afford to use any longer, even if one can afford to buy it. Modern art is called *dáidda* in Sami, and of art and craft one can make artful craft, that is *Sámi dáiddaduodji*. But this is something which no longer fulfils its original intention. Like the yoik that is performed on stage, the craft has taken one step or several away from its original situation, to where the once intimate relationship between the maker, user and use is no longer so intimate, or is governed by external motives such as the public's acceptance of the product's aesthetic qualities. Economic factors, business, or the building of a positive reputation as a skillful *duojár*, craftsman, are perhaps more important than a close friend's intimate participation in the theme of the yoik or a knife's process from raw material to finished product. Once there was a connectedness between raw material, product and process, where language and the world of experience were important preconditions for closeness to the final result. Now we only notice the end result, and therefore we run the risk of becoming the victims of mechanization of the traditional cultural expressions as well.

A non-Sami can undoubtedly learn to make beautiful ornamental objects that are identical in appearance to what Sami call duodji. The artist needs to know neither Sami cultural history nor the Sami language. He or she perhaps does not even need to know very well where the raw materials come from, or what one does with them other than the purely technical process necessary to make a *guksi* (usually a drinking cup crafted from the knot of a birch) or *náhppi* (a deep round wooden cup with a handle used traditionally for collecting reindeer milk) or whatever it may be. Similarly, a good singer who is not a Sami but is very musical can undoubtedly learn to yoik so that it sounds authentic and correct, that is learn to reproduce a Sami yoik he or she has heard. Yes, perhaps they can even learn to make both new yoiks and create new doudji-products, in spite of not having the cultural learning one receives growing up in a Sami environment. They will probably refrain from it, however, out of respect to the minority group's right to protect its own, but just the fact that they could master Sami crafts is in itself thought-provoking, when our own artists are abandoning the close relationship between individual, collective and product. When wealthy tourists become more important buyers of hand-crafted Sami products than the Sami themselves, when some of the new yoiks sound more like Indian chants than traditional *luohti* (primarily the melody of a yoik, the traditional Sami way of singing), then, an Indian might just as well begin to yoik.

Everything would be one, a common denominator for the culture of indigenous peoples. But is that really what we want? Will Sami reality, view of the world and understanding of life be linked with a spirit of

fellowship or with the autonomy of the individual ? Should the art of a people of nature be connected with nature ? If so, what happens to this art when these people move to cities and densely populated areas ? Will our new aesthetic sense become divorced from the experience and become, instead, a reverse picture of our traditional ideology where the interests of the community were the primary concern and the artist created for the community ? What will happen to our language in the next round, when the world of traditional experiences no longer exists or is totally changed ? Paulus Utsi wanted to capture the language so that people would understand it. But the new reality does not embrace the whole process from *ávnnas* (material) to *buvtta* (product) any more ; it has to do only with measuring attendance and sales. Language as a snare can no longer be opened by the imitation of a ptarmigan's laugh. Perhaps the release calls for a relearning of *rievssatgiella* (the language for snaring ptarmigans), even if one is only 150 meters from the quiet warmth of home... if the Sami... the future will be able to hear the voice in the earth...

4

POLITIQUES

20

Learning in African universities

Randi RØNNING BALSVIK

For some time I have been working on the learning conditions of students, since independence, in the universities of Africa south of the Sahara [1]. My choice of topic is based on several assumptions: higher education is important for technological and economic growth; western societies have increasingly stressed the importance of developing new knowledge and competence as a means to overcome identified problems; a rise in educational standards is seen as a prerequisite for a society's ability to adapt to innovation and change; students are considered a resource which has to be developed for the betterment of society; a good educational system has been a major factor in the economic and political development of the western world; it has contributed to technological innovation, the establishment of a reasonable and fairly just administration, the organization of political opinion and of a loyal political opposition, the latter being a prerequisite for stable government.

Since independence from colonial rule, African states have advocated the development of formal education as the most vital means to promote change. This was impressively followed up in practice. However, since the late 1970s the backbone of the educational system has almost been broken in far too many African countries, and the continent has been seriously hampered in its attempt to develop the potentials of its human resources.

---

1. In the course of the academic year 1990/91, I spent ten weeks researching material on African universities at UNESCO in Paris and at the library of the School of Oriental and African Studies (SOAS) in London. During a period of altogether 15 weeks, I visited the universities of Yaounde (Cameroon), Dar es Salaam (Tanzania), and Lusaka (Zambia). In addition to going through documents in the libraries of each university, I also recorded my conversations with students and staff. At this stage of my research, and in this short paper, which partly sums up findings, I cannot provide detailed reference to my documentation.

University graduates play a crucial role in the development of African countries due to their administrative, managerial and executive positions and also to their potential for developing the organizations of civil society. The weakness of the African economies reflects the near-absence of a middle class of traders, artisans and entrepreneurs. This gives the academic fraction of the elite a more crucial role in Africa than was the case in 19th- and early 20th-century development in western countries, when a middle class without formal higher education was an important motor of economic and political development. The importance of the quality of university education in Africa should need no further elaboration.

For the purpose of this study, « learning » refers to the content of the knowledge which is presented to students in lectures and seminars and brought forth through the reading and laboratory work requirements in each field of study. But by « learning » is also meant the knowledge that is produced through the informal and formal interactions among students and between students and other groups within the university, particularly through the student press and associations. Student participation in the decision making that affects their lives at the university is also regarded as part of an educative process for democratic citizenship. The culture created by students in the areas of negotiation, debating and finding compromises is seen as an important contribution to society's development of the « habit of democracy », to quote Nyerere.

My earlier study on the rise of social and political consciousness of Ethiopian university students (Rønning Balsvik, 1985) raises the question of the extent to which my findings in the Ethiopian context are valid for other African societies as well.

The case of Ethiopia

Post-secondary education started in Ethiopia in 1950 and was integrated under the umbrella of Haile Selassie I University in 1960. Ethiopian students wanted to form associations and produce and circulate papers in order to exchange thoughts and ideas, eventually including ideas on the conditions in their own country. The prevailing climate of opinion put the burden of progress on the shoulders of the educated few, and thus they developed an image of themselves as important agents of change. During the 1960s they demanded freedom of expression and assembly to establish themselves as a political pressure group and an instrument for raising the level of political consciousness in the Ethiopian population. But the demands of the students were rejected. They were always told that they would become leaders of the country in the future,

but until then it was enough that His Imperial Majesty thought of the good of the country.

The responses of the university to the students' challenges became crucial factors in the development of the student movement. The University both encouraged and rejected their claims. In the handling of student affairs it was torn between the demands of the government, whose members dominated the highest governing body of the University, the Emperor himself being Chancellor, and universal norms of human rights, academic freedom and university autonomy. However, the University acted as an arm of the government in the repression of student associations and in silencing student opinions. Furthermore, repression by the armed forces, often brutal and violent, did more than anything else to transform the student body from a loyal, into a disloyal opposition and helped the student leaders in their attempt to turn the student body into a united force whose aim was to topple Haile Selassie's government. Year after year the routines of instruction and study were disrupted for considerable lengths of time. Expulsion of student leaders led to boycotts of courses. At the end of the 1960s, withdrawal from higher education, the prestigious commodity offered to the fortunate few, became a conspicuous mode of protest against the regime.

Repression had suppressed the potential for any debate looking at Ethiopian development from a pluralistic perspective, for seeking pragmatic reform of the existing order. Only the most ardent believers in revolution and in Marxist-Leninist-Maoist (Mao Tse Tung's) ideas could endure the consequences triggered by political engagement.

For ten years, the students were the only group articulating opposition to Haile Selassie's regime and who were active in bringing it down during the 1974 « creeping coup ». No leaders had been allowed to mature under the Emperor's rule. Vital knowledge about the functioning of political groups had not been allowed to develop, and thus the stage was set for a military take-over in Ethiopia. « Scientific socialism » was adopted as the guideline for dramatic measures of revolutionary change. The military sought advice and assistance for their radical departures from civilians who had their roots in the student movement. Most of those who belonged to this political culture soon turned into a disloyal opposition to the military rulers – and paid a dreadful price in loss of lives.

The war between Ethiopia and Eritrea raged on after the revolution. The question may be raised as to the impact the student political culture may have had on the emergence of uncompromising attitudes on both sides in this war.

Even more than in Haile Selassie's time, the University in Addis Ababa, under the rule of Mengistu Haile Mariam, was besieged by spies and informers, which created an atmosphere inimical to the exchange of ideas. Persecution threatened those whose allegiance to the Marxist-

Leninist ideology was in doubt. The ideology that could have been source of intellectual challenge and a creative force was made into a religion – above critical questioning – and came to symbolize dictatorship and authoritarianism. For the students it became difficult to develop creative intellectual faculties and a questioning attitude in the classrooms as well as outside. The teachers too were greatly hindered in their scholarly activities (Amare, 1992).

The situation in other African universities

When trying to focus on the African university in a broader comparative perspective, I soon realized that the frequent disruptions of university education – by strikes, demonstrations, dramatic confrontations between students and armed police, banning of unions and their papers, expulsion of student leaders, and finally repeated closure of the institutions, for weeks, months and even years – was not only an Ethiopian phenomenon, but had increasingly become a feature of the African university scene during the last two decades. The unrest started later in other African countries and the consequences for political development was on the whole far less important than in Ethiopia. The reason was perhaps that most African countries had a wider range of established professional and private organizations, more actors on the political stage outside the universities, than was the case in Ethiopia. However, the extent to which the learning conditions of students had been affected by upheavals in other African countries was much beyond what I had expected, although the conditions differed from country to country and from period to period. Nevertheless, the patterns of the chain of events were surprisingly similar[2].

Africa is the continent with the smallest number of students in higher education in relation to population. What can be the reasons for such a waste of scarce resources, for the violent clashes between students and soldiers, for the loss of valuable time and the dramatic disturbances in learning processes, for the many mass departures of students and closures of universities, for the many occupations of universities by security forces ?

2. The extensive disruptions in the learning processes in African universities is documented in the annual volumes of C. Legum, *Africa Contemporary Record* and in the monthly magazine, *West Africa,* as well as in numerous internal university reports. See also the Academic Staff Union of Universities of Nigeria (1986) and Africa Watch (1990).

Approaches to an explanation of the university crises

Explanatory factors can be identified within three areas: (1) the decline in economic conditions for university institutions; (2) the relations between State and university; (3) the university curricula and research programmes.

Economic conditions

At the outset, almost all African universities endorsed responsibility for housing and feeding their students. It was considered necessary because, for economic reasons, overwhelming numbers of students were not supported by their families, and it seemed impossible to distinguish between those who could and those who could not obtain support from home. Private accommodation near the universities was in most cases unobtainable and the surroundings were unsuitable as a place to live for students and not conducive to studying. Living together on the university campus was considered an important part of the educational process, as it gave students the opportunity to express their ideas and to interact with fellow students outside classes.

By the end of the 1960s, as their numbers increased, the living conditions of Ethiopian students had deteriorated conspicuously. This may have influenced their mood and their propensity for protest. Nevertheless, until the fall of Haile Selassie, students had never started a chain of protests focussing on their own living conditions. While referring to the conditions of the poor masses, they had explicitly refrained from raising the issue of their own standard of living.

Outside Ethiopia there are numerous examples which show that the steady, and then dramatic, decline in the material conditions of students initiated demands which were subsequently also extended to affairs of national politics. The number of students rose enormously in some universities, which came to the brink of collapse under the weight of complete overcrowding. The national budgets for education could in no way keep up with the growing number of students. The lack of books, journals and laboratory equipment became chronic. Teachers' real salaries decreased to such an extent that those who could, left their university and went to other countries on the continent or overseas which paid better wages.The teachers who struggled on had to neglect teaching and research and to engage in all kinds of tasks in order to earn extra money. Increasingly, the teacher strikes also lead to disruptions and closures.

The debt crisis and the structural adjustment programmes of the World Bank, including all the « conditionalities », contributed in the latter half of

the 1980s to the dramatic deterioration of the functioning of the universities.

The disruptions of teaching and the deeply suspicious attitude towards universities which had developed within African governments, as well as the World Bank's emphasis on the need for African states to spend more of their resources on primary education rather than on the higher levels, all combined to undermine the status of university teachers, their dignity and their sense of mission.

Relations between the State and the university

State-university relations became a source of student unrest, to a larger extent even than discontent with students' material conditions, although the latter often had its part in the development of a crisis. The universities, which were foreign implants, attempted to strike roots while trying to find a national form. In their glorious beginnings, they were endowed with tremendous prestige and high expectations. They were the cornerstones of new states, weak and nervous, trying to devise a suitable form of government. In the 1970s and 80s, four fifths of the African states had a one man, one-party or military government. Autonomy, which was such an important part of the imported university model, was strikingly vulnerable. The questioning and critical faculties which the university system entails seemed a tremendous threat to governments, which found it hard to accept a loyal opposition at any level.

The arm of the government was very much present within the university in ways which were detrimental to its functioning. The distribution of positions with high status and privileges was not always in keeping with intellectual merit, and the administration and leadership of universities tended to be appointed by government and to get a larger share of scarce resources than did research and teaching.

Where the opposition had meagre conditions, students often assumed the role of voicing public opinion and being the spokesmen of the poor masses, exposing corruption and abuse of power among the elite and asserting that no one would be able to « eat public money » in peace ! In the students' interpretations of reality, the leaders were tools of a neo-colonialism attributed to the large number of aiding-giving and lending institutions as well as the multinational concerns, which were all believed to undermine African self-determination.

An intense and mutual distrust existed between university and institutions of governments which in situations of crisis became immensely destructive because of police/soldier brutality. But the arm of the government was also present through the collaboration of certain students rewarded by the government for spying on their fellow students. This contributed to

the stifling of free expression in many African universities, and in some places, as in the University of Yaounde for instance, led to violent strife between groups of students (*New African,* August 1992). The National Union of Teachers of Higher Education in Cameroon distributed a white paper in March 1992, protesting the activities of security forces on campus. They declared that the University was « sick », and that any form of « independent, individual or collective reflection was prohibited » (National Union of Teachers in Higher Education, 1992).

The contents of teaching

The third explanation I propose for understanding the barriers impeding learning and the production of knowledge in African universities is much less obvious. It concerns the important undercurrent of unease and estrangement affecting attitudes to learning. Students who experience their learning situation as meaningful are less prone to participation in strikes and disruptions. My point is related to the circumstance that it is the knowledge developed over the centuries in the western, highly industrialized societies, and defined as « universal », that has been the basis and content of the teaching in the new African universities.

Two concepts, « quality » and « relevance », have been central in the building of universities in Africa, the latter being understood as degree of adaptation to the requirements of African societies. To guarantee « quality », mother universities in countries like Britain, France and Belgium long maintained institutionalized relationships with universities in their former colonies. Curricula mirrored the European syllabus, and external examiners were common. Africans themselves insisted upon high standards and that degrees from African universities should be considered equal to degrees from European universities. Both African and European educational specialists tended to think that this meant identical educational content. It was commonly thought that Africa needed a massive transfer of western knowledge for a developmental « take-off » to occur. Many Africans also tended to be very sceptical when Europeans talked of « relevance » to African conditions. For some of them, this was because they distrusted the motives of their former colonial masters. The meaning of adaptation to African conditions in South-Africa was well known because of the Bantu Education Act. This was a firm reminder that racism, which labelled Africans as a weaker breed of Homo sapiens, was a strong undercurrent in western attitudes. It seemed important to obtain the quality label and thus the control label from the white world. (It does, however, seem odd that a relatively large number of students at the University of Ghana in the 1960s studied Greek and Latin, and the history of European antiquity.)

Relevance, however, also meant Africanization, in the sense that African graduates replaced the European and American teachers in African universities. The term also refers to the oft-phrased demand from State leaders that universities must not be ivory towers for an elite divorced from, and standing above, the surrounding society, but must be a part of the national and political development effort. President Nkrumah put a great deal of pressure on the University of Ghana to structure its activities according to national goals: « [...] no... cry of academic freedom [...] is going to restrain us from seeing that our University is a healthy Ghanian University devoted to Ghanian interests » (cited from Hanna, 1975: 12-13) However, as in Haile Selassie's Ethiopia, it was not easy to see precisely what this meant. In 1971 President Nyerere of Tanzania argued that universities must understand Africa:

> [...] we have always recognized that Harvard University must try to understand American society, and be understood by it, in order to serve America [...] Yet it is only recently that we have understood a similar necessity in Africa. Our universities have aimed at understanding Western societies, and being understood by Western society, apparently assuming that by this means they were preparing their students to be [...] of service to African society (*Africa Contemporary Record,* 1970/71: C 196-7).

Relevance also refers to the demand that the educational content in the humanities and social sciences as well as in subjects such as medicine and biology, should be adapted to the African environment. It should also have its empirical roots in African soil, draw its examples from the world with which the students are familiar in order to serve as an instrument for the students' increasing insight and understanding of their own societies. Realities within the African universities prohibited this. The university teachers were for a long time Europeans with minimal knowledge of Africa. (For some of them, however, the African teaching experience was the starting point of lifelong research on Africa.) African teachers had gone through many years of study in Europe or the USA.The textbooks were imported. The tendency was strong, even though it diminished with the years, for a graduate of the national university to have little or no knowledge of the various social, organizational and political structures which have evolved over the centuries in their own societies. To this day, such subjects have little place in university teaching, because they were not present in standard textbooks. The tremendous decline in the African economies increased the heavy teaching burden of the staffs, leaving insignificant possibilities for research and the writing of new textbooks. It took time before graduate studies were introduced and research requirements defined. Under these circumstances, it was not easy to see how the new universities could establish roots firmly in the African soil[3].

3. Over the last thirty years, the question of relevance of the educational content was a frequent and central issue in reports to UNESCO on seminars on, and visitations to African universities (see UNESCO, Dept. of Education, Documentation Service, Paris).

How did African academics evaluate the university system ? Some held that the knowledge transmitted by the universities was universal knowledge and thus above national and cultural structures and could see few problems in the present state of affairs. The natural sciences were referred to as obvious examples. But, as I have often experienced, none were more merciless critics of African affairs than Africans themselves, and this is true of the university as well. The criticism revolved mainly around the proposition that Africans were imitating, aping, not creative and innovative in their thinking and approaches. The reluctance to undertake local research was allegedly due to the humiliation suffered through the slavetrade and imperialism. Africans had been so blinded by white supremacy and technological ability that they were unable to perceive any value in their own cultural background. Africans needed to free themselves from brainwashing, mental colonization and from an « imperialistic » dominance in knowledge. Critics proclaimed that it was through research on African conditions that Africans could contribute to the global production of knowledge and to a better understanding of the variety of humankind. The challenge facing the intellectual is to identify and construct the local identity, to dedicate himself to reflection on what it means to be an African and to give society an image of itself. In short, according to some African intellectuals, the African must be « reafricanised » in the course of his effort to decolonize his mind (Kashoki, 1979 ; Tembo, 1979 ; Wamba-dia-Wamba, 1983, 1991).

Even if these lines of thought are important elements in the development of the discourse on knowledge, it is timely to draw attention to the substantial amount of research that has in fact been done on local empirical material in many African universities (Mazrui, 1978 : 300). African drama and music has acquired a position in many universities, and in the teaching of English, Afro-American and African fiction have to a large extent replaced the English classics. In the history departments, since the end of the 1970s, students have shown great interest in reconstructing the history of their home regions and have thus contributed to the building of African identity. Curricula, however, do not reflect this research, which only to a limited extent has been converted into knowledge presented in textbooks (cf. my « Diary from Cameroon », 6 and 11 March, 1991). The dependency on western textbooks is a barrier to the Africanization of the universities, and the reason for this dependency is the lack of material resources.

There were definite signs of student mobilization at the end of the 1960s concerning the content of teaching. Ethiopian students proclaimed that teaching did not take into account the economic, social and cultural conditions of the country (Rønning Balsvik, 1985 : 240). Students seemed to mobilize less on this issue in the English-speaking universities in Africa, than in the French-speaking establishments (Hanna, 1975 : 8 ;

Mazrui, 1978 : 289) The reason may have been that the French presence, in the form of teachers and content of teaching material, was more massive compared with the former British colonies. In the university drama of Dakar in 1968 as well as in a number of other cases of student unrest, opposition to the close attachment to French universities as well as French « cultural imperialism » were important issues.

In no place did opposition to French cultural dominance play such a large part as in the student revolt in Madagascar in 1972, which led to the fall of the government. The new government introduced Malagasy as the language of instruction. This reflects the complex problem of learning in African universities related to the use of a foreign non-African language as the medium of instruction. The problem has been aggravated by the fact that the number of teachers qualified for language instruction in the secondary schools has in no way kept pace with the tremendous expansion in the numbers of students, which means that university students' command of English or French has regressed. The introduction of Malagasy referred to above proved to be a very painful experiment because the textbooks and other resources were far too inadequate for such a big task. France also withdrew substantial financial support. However, in the mid-1980s, French once again became the language of instruction in Madagascar on all levels except the first years of primary school (*Africa Contemporary Record,* 1972/73 : B 170-1 and 1985/86 : B 168-76).

The demand for Africanization in universities has not led to any serious attempts at replacing European with African languages, except in Sudan (Khartoum) and as we have seen, in Madagascar. Nevertheless, African universities have gone through stages of adaptation to their environment, yet many academics still feel that universities have remained principally centers for the spreading of western material and cultural values rather than becoming institutions inspiring the production of new knowledge of relevance to Africa (Moock, 1984).

Some African intellectuals have also voiced the concern that universities are often kept afloat by means of aid from various western « donor communities ». Sometimes this is felt to be a new aspect of neo-colonialism. When African scholars get an opportunity to participate in research programmes in cooperation with western researchers, they may become part of the western production of knowledge. But in this research process the African delivers data, is an assistant, and rarely one who initiates or decides on the questions raised, which is the most important part in the intellectual endeavour. All the same, to obtain the « link » becomes an all-important question in order to get research funding and travel abroad. The rule is often, but by no means always, that he who pays the piper calls the tune. I quote from the academic staff journal of the University of Dar es Salaam :

> As one goes around the Faculty of Medicine, one wonders whether about a hundred years after Karl Peters landed here, a second partition of

> Africa is in progress or not. The Dental School seems to be run by the Finnish, the AIDS research programs by the Swedes, community health projects by the Germans, with the British, Italians, Danish, etc., all having their own corners. International exchange should be cultivated and encouraged in any university... However, when such exchanges are solely conducted in the framework of a donor-recipient relation, what is there to guarantee that they are conducted on the basis of academic equality and mutual respect ? One can only hope that the professors and heads who sign the LINK agreements and control its resources are not the modern-day chiefs resembling their historical counterparts who sold out their peoples for a pittance (*UDASA Newsletter/Forum* 10, 1990 : 23).

Conclusion

In this short paper, I have attempted to show that the barriers to the production of knowledge have been great in African universities, mainly due to three circumstances : the dramatic deterioration in the economic conditions of higher education, the mutual distrust between governments and universities together with the harsh treatment of all types of oppositions and, lastly, the question of how to africanize the production of knowledge. Furthermore, an unfavourable and repressive atmosphere has crippled the learning processes of potential leaders ; the sum of these conditions has hampered the development of Africa's most important resource : her people.

References

Academic Staff Union of Universities of Nigeria, Amadu Bello University Branch (1986), *The Killings at A.B.U.,* Amadu Bello, Zaria.

Africa Watch (1990), « African Universities : Case Studies of Abuses of Academic Freedom », document presented at a symposium in Kampala, November, 1990.

AMARE G. (1992), « Trends in Higher Education in Post-Revolutionary Ethiopia », in A. Irele (ed.), *African Education and Identity,* London, Hans Zell/ Ibadan, Spectrum Books.

HANNA W.J. (1975), *University Students and African Politics*, London, Africana.

KASHOKI M.E. (1979), «Indigenous Scholarship in African Universities : The Human Factor », in B. Turok (ed.), *Development in Zambia*, London, Zed Press.

LEGUM C. and DRYSDALE J. (eds) (1968/69-1988/89), *Africa Contemporary Record*, Annual Survey and Documents, vols. 1-21, London, Africana.

MAZRUI A.A. (1978), *Political Values and the Educated Class in Africa*, London, Heinemann.

MOOCK J. Lewinger (1984), « Overseas Training and National Development Objectives in Sub-Saharan Africa », *Comparative Education Review* 28 (2): 221-40.

National Union of Teachers in Higher Education (1992), « The University of Cameroon : An Institution in Disarray : A White Paper », Yaounde, SYNES, Analysis and Document Series, N° 1, March 1992.

RØNNING BALSVIK R. (1985), *Haile Selassie's Students. Intellectual and Social Background to Revolution*, East Lansing, Michigan State University Press.

RØNNING BALSVIK R. (1991), « Diary from Cameroon » (Unpublished document).

TEMBO L.P. (1979), *Development in Zambia*, London, Zed Press.

WAMBA-DIA-WAMBA E. (1983), « On Being an Intellectual in Africa », UDASA (University of Dar es Salaam Staff Association), *Newsletter/Forum*, April.

WAMBA-DIA-WAMBA E. (1994), « Challenges of the African Philosopher », in T. Serequeberhan (ed.), *The Hermeneutics of African Philosophy*, New York, Routledge.

21

Knowledge Production in the Federal University of Cameroon, 1961-1973

Martin Z. NJEUMA

Universities the world over are the highest seats of learning. But since learning cannot proceed without constant support from research, universities also play a significant role in research, principally for award of postgraduate degrees and for scholarly fulfilment. University education in Cameroon did not embrace all these features at once when it started as the National Institute for University Studies in April 1961 [1]. Political objectives were evidently uppermost in the strategy of the initiators. It was founded as a « national » institution to achieve specific goals in national development and, since its foundation, the name of the university has evolved to conform with major political or constitutional changes in the country as a whole. For instance, after reunification of British Southern Cameroons with the Republic of Cameroun on October 1, 1961, the university became the Federal University of Cameroon, and following the birth of the United Republic of Cameroon on May 20, 1972, it took the name, University of Yaounde. These responses to nationalist demands, however, never brought about fundamental transformation in the colonial orientation and management of the university.

This study focuses on the French Foundation era (1962-73) which was marked by French dominance in all the structures and decision making organs of the University. The result was a form of intellectual colonialism which, however, should be qualified by the fact that it was carried out with the complicity of the Cameroonian ruling oligarchy. Anti-

1. Cf. the *Journal officiel de la République fédérale du Cameroun.* Décret n° 51/55 of April 25, 1961. The limitation indicated in the name was probably due to the fact that, at that stage, only a two-year course leading to the propedeutic diploma was envisaged. Subsequently, studies would have to be continued in professional schools or universities in France or Britain.

colonial reasoning or, more specifically, indigenous approaches to knowledge, had no place in the training process. I will demonstrate that the production of knowledge remained subordinated to political convenience and lack of serious debates on problems of higher education among the Cameroonian elite[2]. This was so in spite of the fact that the University regime by Councils (Departments, Faculties, Central Administration) opened the way to a more liberal, democratic and creative participation in research, teaching and curriculum development.

Origins of higher education in Cameroon

The project to start university education in Africa was taken seriously by Britain and France after the Second World War. This was due to a trickle-down effect of the reconstruction of Europe under the Marshal Plan. It led to an increase in global economic and political activities in colonial Africa and the consequence was the expansion of the colonial apparatus. These activities created the need to train local man power up to university level to fill up new positions of responsibility. Thus, the original purpose of the university institution was not to build a seat of learning to search knowledge for its own sake, but to put in place a university to satisfy immediate needs which Ahmadou Ahidjo, president of the First Republic (1960-1982), characterized as « fulfilling the fundamental objectives of the National Plan » (Ahidjo, 1964). The very location of the University in the heart of Ngo'akele village, where the living quarters surround the campus, is testimony to the intention of the Founding Fathers not to build an ivory tower university. The university was for the masses irrespective of social background, and the daily interaction with the population provided the evidence. It was a utilitarian concept for producing graduates to assist the colonial authorities to run the public services. The deficit in high level man power justified this. The solution that consisted in importing more expatriates to fill the vacuum was too expensive for the fragile economies of the colonial territories and so it was abandoned. The other solution was to encourage Cameroonians who had graduated from universities in western countries to return home. But even here, experience showed that returning graduates were often victims of bigotry and racial discrimination. They were kept out of the European-dominated sectors by hostile colonial authorities. This was accentuated

2. This phenomenon was not peculiar to Cameroon. It was a pattern common to many national universities in Africa (see Balsvik, 1994 and her chapter in this volume).

by a feeble or non-existent African private sector which could offer employment to the graduates on patriotic terms. Consequently, the early African university graduates were often forced to join those who were radically opposed to the colonial system and fought to overthrow it[3].

This notwithstanding, seen from a philosophical standpoint, acceptance to provide university education in Africa marked a great progress in the European view of Africa and Africans. The liberalist ideas recognized the Africans' intellectual capacities to acquire European skills and technology and to apply them with the same efficiency as Europeans. However, what was not immediately apprehended by colonial authorities was that this skill and competence acquired through university education would be used for anything else than to sustain the colonial system, predicated, as it was, on false theories of « White » supremacy. In the sequence of events, the British were the first colonial power to introduce university education in their colonies in Nigeria, Gold Coast, Sudan, and Uganda from 1948[4]. The French followed suit with the University of Dakar, Senegal, then capital of French West Africa. Indeed, born during the hay days of colonial rule, these institutions were founded on models of and were affiliated to mother universities in the metropolitan countries. This system of tutelage was designed to maintain comparable standards and to facilitate movements of scholars and students to and from Africa, and to ensure an orderly « transfer » of knowledge from Europe to Africa.

After 1919, German Cameroon was split into French and British mandated territories with about four-fifth of the population going to the French part, and the rest to the British. In French Cameroons, because of international concerns, the idea to start higher education goes as far back as 1924. The wish was expressed by the Permanent Mandates Commission of the League of Nations. Since attendance at primary schools was still low in the territory and region as a whole, it would appear, the Commission's interest was simply meant to underscore necessity to develop a complete system of education from primary through secondary to university. A more serious request was made in 1949 following the first UN visiting mission to the Trust Territory. Consequently, the UN passed a resolution calling on France to set up a university in French Cameroons in 1950[5]

---

3. This diversion of early western-trained African intellectuals into politics was more common in British than in French territories. The fact that in France the system of education was more homogeneous than was the case in the Anglo-Saxon world partly explains this phenomenon (see Coleman,1964 : 173 ; Hinchliffe, 1987 : 11). The feeling that complete integration of Cameroonians in European employment circles weakened the aura of fear which natives had for the White men, may have contributed to the plight of the early graduates.

4. E. Ashby (1966 : 21 ff.) presents interesting arguments for an umbilical cord relationship between mother universities and young African universities.

5. United Nations General Assembly, Official Records, Fifth Session. Supplement N° 4 (A/1306). New York, 1950.

presumably to serve the Central African region. The administering authorities considered the request premature and settled for what was seen at the time as an interim solution. This consisted in awarding scholarships to Cameroonians to study abroad, principally in France and Senegal.

As far as British Southern Cameroons was concerned, Britain had ruled out possibility of creating a university, even a secondary grammar school, on account of the small population (700 000 in 1961, the year of independence) and the poor attendance at primary schools and teacher training institutions. By 1961 Southern Cameroons had only three secondary schools in Sasse (Buea), Bali (Bamenda) and Okoyong (Mamfe), with practically no facilities for pre-university studies. The negligible exception was St. Joseph's College, Sasse, which started post-secondary courses leading to direct entry into university for less than ten students in 1959. Furthermore, by virtue of the fact that British government had made Southern Cameroons a part of Nigeria since 1919, Nigerian secondary schools, teacher training colleges as well as British universities in West Africa admitted Cameroonian students on the same footing as their nationals. Thus, the need to create a separate university for (British) Southern Cameroons was not felt by 1961 by the political elite.

However, with the approach of independence in Cameroon, and increasing demands for well trained personnel, the pressure to found a university could no longer be set aside. The world-wide emphasis on the right to good education for all, championed by Unesco, was part and parcel of a new post-World War II humanism, while the commitment to global development by the leading world powers created a favourable climate for concretising interest in higher education in Africa. In a special sense, the enthusiasm of colonial powers to support construction of European-type universities was not completely altruistic. It conveyed a sense of prestige and national pride for the colonial powers. A university was something to hold up to the world as glowing proof of achievement in the « civilising mission » especially because they saw in the institution a channel for perpetuating and consolidating European hegemonic systems of thought among future ruling classes.

Regardless of the means by which implementation would proceed, these ideas reflected exaggerated optimism that only European systems of education were universal and appropriate for modernization and thus could be exported wholesale even to peoples whose cultural backgrounds were radically different from those of Europe. For its age and time, this philosophy, which categorize and divide world societies into civilized and uncivilized, modern and backward, seemed plausible because indigenous Cameroonian civilizations were despised, little known or badly appreciated outside Africa. Furthermore, architects of European opinion enjoyed wide audiences and thus could convey the impression that knowledge flowed only in one direction, that is, from Europe to Africa. The reverse

made no sense. On its part, and by the content of its learning, the new elite, as peoples on the receiving end, imbibed European reasoning. Through a process of acculturation, they conserved it as the model for knowledge production and for measuring excellence. This explains, in part, why Cameroonians who participated in the founding of the University saw their role as chiefly one of applying universalistic concepts and options and neglected to open a debate to give the University a special Cameroonian character, outside the European framework. It also has to do with a mentality that regarded the roles of the elite as one of managing colonial structures and, as such, to content itself with any plan that simply replicated the educational system of the colonial powers[6]. Though self-defeating, in terms of power juxtaposition, this was understandable since the elite itself had been brought up to recognize European education and values as most appropriate for development and modernization, and on a personal level, for achieving universal acceptability.

The French Foundation (FF) and the organization of knowledge

The overall framework

The offices of the FF not only stood at a strategic point at the entrance of the university campus, they were also an important administrative and financial centre of the Federal University of Cameroon. The FF was

6. See the archives, ministère de l'Éducation nationale, Paris (henceforth referred to as AMENP) Dossier 7705 10, art. 6-8. « Enseignement supérieur au Cameroun : 1960-1970 ». These attitudes came up repeatedly during annual Conference of Ministers of Education of francophone countries which was held alternately in France and in Africa during the 1960s and 1970s (see also Dossier 771257/0032 : Conference of Africa and Madagascan Ministers of Education, 1961-65). The importance of these archives calls for a brief explanation. At this stage of our research we had serious problems in locating primary sources. Except for Presidential Decrees and Ministerial Orders which were registered in Official Gazettes, the National Archives in Yaounde contain practically no documents on the University. Recently, University Archives lost their holdings as a consequence of a devastating arson. Also, the Minister of Education and of Higher Education have not been helpful on the occasion of our numerous contacts. This may be due to lack of interest in preservation of documents for posterity and for research. Requests for documents are treated on a personal level, and the researcher is left to depend on luck and goodwill to obtain ordinary documents. The French archives on the contrary have a better filing system and are more promising not only for Cameroon, but for all of francophone Africa. The reports that were presented at annual meetings of the Mixed Franco-Cameroon Commission on Higher Education are important sources for historians. I wish to thank Professor Pierre LeBoul, Cultural Counsellor at the French Embassy in Yaounde (1994), for helping me to obtain access to the Archives of the Ministry of Education in Paris.

staffed almost entirely by French nationals whose missionary zeal was evident. As it stood, the Rector of the University was at the same time head of the French Foundation. The FF took no decisions but simply executed decisions arrived at by the mixed Franco-Cameroon Commission in its annual meetings held either in Paris or Yaounde. In reality, it was this Commission that oversaw the administration and financed the projects submitted by the University. All meetings from top to bottom of the hierarchy in the University had to take into account the decisions arrived at by the mixed Commission. The legal framework of French participation in the creation and running of the university system in Cameroon as well as in the definition of the status of the mixed Commission was incorporated in two bilateral Agreements between the French Republic and the Federal Republic of Cameroon[7]. These were the Agreement on Cooperation in Matters of Higher Education signed on August 8, 1962, and the Decree creating a French Foundation for Higher Education in Cameroon, signed April 2, 1963.

The agreements were important to the extent to which they revealed the points of convergence and contradiction of both governments with respect to the purpose, management and end of the University. The French government was interested in propagating French language and civilization corresponding. The faculties were thought to constitute essential support to economic and social « development » in a Cameroon whose business sectors were oriented towards France. These ambitions were deeply ingrained in the French colonial psyche and underlined and nurtured long term relations between France and Cameroon. The Cameroon government, for its part, was more inward looking and preoccupied mainly with the immediate management of nationalist ambitions. This was even more so because since 1961, the culture of the westernised elite of Cameroon had become both French and British, and the State was officially striving towards accommodating bilingualism in French and English. Just how reconcilable these ambitions were would become clearer in subsequent discussions in this paper.

What follows examines structures and philosophy which determined the ways the University functioned as a system and how they impacted on knowledge development in Cameroon. The overriding features of the period of the FF were, firstly, French dominance in all aspects of the University and, secondly, the inability of the Cameroonian government to transform the university institutions to take into account the mingling

7. Cf. the French *Journal officiel* for the year 1963 ; AMENP, 17540-17550 : Accord et documentation sur le Cameroun 1959-64. The uncertainty surrounding the duration of the Agreements, and formulation of some paragraphs in the text creating the French Foundation, probably explain why the entire document was not published in the official gazette of the French Republic.

together of two colonial heritages in the Federal Republic of Cameroon. The nature of dominance can best be explained by both the general context of Franco-Cameroon relations during the period and the nature of internal political leadership in Cameroon which was visibly an amalgam of autocratic, dictatorial and patriarchal tendencies.

In the political domain, outside the country, Ahmadou Ahidjo and Charles de Gaulle, the Cameroonian and French leaders respectively, maintained close personal relations beyond officialdom. They met often and exchanged envoys and special goodwill messages and Cameroon reflected many features of « Gaullist Africa » par excellence (Joseph, 1978 ; see also Bayart, 1985). For Ahidjo, a policy based on special friendship made sense as a strategy to buttress his regime, highly contested by political opponents and armed fighters in and outside Cameroon and as an encouragement for much appreciated French investments to stay and to come to Cameroon. This, in effect, meant that French neo-colonization or, call it, cooperation with Cameroon was welcome at the highest level and was considered an inevitable channel for consolidating independence. Ironically, this was so despite the repeated official policy that Cameroon belonged neither to the British Commonwealth of Nations nor to the French Community [8]. Within the country, the dominant political doctrine was the plea for « national unity ». This was indeed the refrain of the State media, and a popular credo of the time. So much attention was given to the doctrine of national unity because it reflected a widespread consensus to diminish or blur the divide between anglophone and francophone cultures. However, the consensus was surreptitiously used by the political elite not to promote and sustain bilingualism, but to show loyalty to Ahidjo, as President of the Republic, in his bid to create a One-Party State (Kofele-Kale, 1980) where open dissent was discouraged, if not actually tabooed, and where Ahidjo remained the unchallenged political figure in the country.

With such strong and pervasive external and internal support for his regime, criticisms of the French monopoly of knowledge in the University were locally seen as tantamount to subversion. And those tried for subversion were severely punished by forces of Law and Order and a special military Court set up for the purpose. The Ahidjo government would justify the pursuit of such a political culture by the special and multiple roles that France played in Cameroon which must exclude all forms of confrontation. Such confiscation of *savoir faire* by Ahidjo,

8. In fact, this policy served as a smoke screen and was destined to assuage feelings in British Southern Cameroons as opinion there was openly hostile to joining the French Community. Recently, Ahidjo's successor, Paul Biya, has abandoned this hypocritical stance and has led Cameroon into both the French Community and the Commonwealth of Nations.

narrowed possibilities of diversifying the knowledge base in the country since the local elite did not feel free to express themselves and be creative. Indeed, Ahidjo's political « success » in the country shielded the French and reinforced their hegemony over knowledge production in the University.

Coming down to the level of the university campus, in addition to usual avoidance of political criticism during this period, there was total absence of university associations, publications and pamphleteering which normally propagated different and contradictory points of views. Even the early university crises involving the government, students and lecturers alike, did not produce leadership that was critical of the system. At best, criticisms and confrontations were against curtailment of students' material advantages, such as scholarship allowances, food-and-housing conditions, inadequate transport facilities, etc. The major lecturers' opposition to government was a rejection to transfer payments of their emoluments from the French to the Cameroonian treasury. This move, in effect, lowered their pay packets. Inversely, they put forward demands for a raise in salaries and indemnities generally ; but lack of solidarity among the corps killed these parochial aspirations and rendered self-imposed auto-censorship on campus inevitable. Contingent thinking, aimed at toeing the official line, was part of the training the society imposed on the undergraduates and professors in and outside the University. Thus the University simultaneously experienced two forms of debilitating autocratic regimes : the One-Party nationalist regime and the micro regime run by the French Foundation. In a sense, such double standards only went to reveal a typical dilemma of many African leaders who wished on the one hand to remain at the service and in the good books of the ex-colonial masters, while on the other hand to win confidence of their peoples and stay in power. Under these circumstances, academic references and quotes that indicate sources of knowledge were predictable and corresponded to rigid ideological lines fixed by the ruling group or political hierarchy.

As an unwritten rule, authorities of the FF synchronized their actions to conform with the political culture of the Cameroonian authorities to stifle free thinking. Doing otherwise would have put the Foundation at loggerheads with the government. It saw its role as one of training high-level man power that would lubricate the State machinery and make it possible to govern the country effectively as an ally of France. Any deviation from this principle was unacceptable. It was clear, as in the rest of the country, that if university authorities failed to act against deviation, the security forces would remove scholars who used university franchise to criticize and thereby discredit the ruling oligarchy. Some provisions in Articles 4 and 5 of the Statutes of the Federal University of Cameroon gave the government unlimited powers to weed, and it did weed out, dis-

senters from the University[9]. Thus, although students and lecturers constituted the cream of the nation's intelligentsia, they were politically restricted from taking initiatives and setting new paradigms. They could not learn and practice leadership skills that would transform them into architects of a free and progressive society.

The 1970s saw further consolidation of restrictions on the political life of the country and this also impacted on the way knowledge was generated in the University and the way university dons and students related to society at large. For instance, in 1972, on the eve of the termination of the FF, the political organization of the country suddenly changed from a Federal to a United Republic in an atmosphere of revolution, because the change was unexpected and of sweeping dimensions. The populations were led to believe that the change was a logical development from the institution of a one-party State in 1966. But it was common knowledge that the constitution of the Federal system had up to now shielded the English-speaking minority from direct assimilation into the French-speaking majority. In one way, this sense of security, behind the federal iron curtains, was enhanced by the knowledge that the Anglo-Saxon power houses (the Secretariat, Houses of Assembly and of Chiefs) in Buea were institutions and physical indicators, symbols of equality between the English- and French-speaking parts of the Federal Republic of Cameroon.

For sure, abolition of the Federation on May 20, 1972, opened the flood-gates of assimilation to French culture. Instead of cultivating two cultures, fusion in all public services progressed uninhibitedly. Top civil servants in the English-speaking system were transferred to new positions in francophone centres in Yaounde and Douala while an increasing number of French speakers were sent to work, and even head services, in English-speaking Cameroon. The question of whether or not they had linguistic abilities to handle such responsibilities was irrelevant. The aims were well intentioned, but poorly calculated and managed over the years. It was hoped, for instance, that closer interactions between francophone and anglophone elites would increase so that at elite levels at least a national Cameroonian identity and culture would emerge. Constant monitoring of the experiment was necessary to keep it on course since the political revolution of May 20 was capable of producing several variants along its way.

Indeed, follow-up measures were undertaken to increase language competence and ease communication in both English and French among

9. Cf. the Cameroonian *Journal officiel,* Décret N° 62/DF/289 of July 25, 1962, on the creation and organization of the Federal University of Cameroon. Dr. H. Enonchong, author of *The Federal Constitution of Cameroon,* and lecturer in the Faculty of Law (1969) and Reverend Father E. Mveng were excluded from the University because they were too outspoken (personal reminiscence of the author).

the ruling classes and the youth by opening government-sponsored language training centres in Yaounde, Buea and Douala, by progressively augmenting the number of bilingual primary and secondary schools all over the country, and by granting scholarships to some civil servants and students to go and study either English or French in institutions in Great Britain and France. While it is true that these linguistic measures have improved overall verbal communications, it is also a fact that it became difficult to master both languages with equal acuity [10]. For better or for worse, the failure is not unconnected with cultural prejudice and unwillingness or fear to « betray » a respective colonial heritage. What this meant for the production of knowledge is that both French and English sub-systems were subjected to modifications and rejection, but without a rational focus on a new system. Under such circumstances, the rule of the majority played in favour of the French. The effect was that the University took on French characteristics to correspond to what was happening in the national civil society.

The Federal University as a micro-system

This section will focus on the internal structures and organization of the University and evaluate the system as a mechanism for knowledge production. So far the discussion has made the point that the Federal University of Cameroon was a State owned, and not a privately owned, institution. It has been and continues to be run as a « national university ». Thus, although France provided the funds, the dynamics of the institution and the logic of its development rested squarely on the shoulders of the State. But what must be made clear from the start is that the negotiations between the Republic of Cameroon and France to found a University in Cameroon were undertaken after French Cameroon became independent, but before reunification between the Republic of Cameroon with British Southern Cameroons on October 1, 1961. The significance of this chronological dichotomy is that the Treaties and Agreements resulting from Franco-Cameroon negotiations were neither dropped nor modified after reunification, and so the expected inputs and safeguards from British Southern Cameroons were never made. On the contrary, as we have alluded above, there was a continuation and, in fact, a reinforcement of Franco-Cameroon bilateral cooperation on all fronts. Unlike in Southern

10. See N. Kofele-Kale (1980 : 196) and also Eurostat (1992 : 45-50), which attributes this failure to structural obstacles. In 1987, a presidential decree promised a cash bonus for truly bilingual civil servants, but since the Decree did not stipulate an evaluation system to eliminate presumptuous candidates, it has remained inapplicable.

Cameroons where, after reunification, the British withdrew precipitously en masse and thus weakened the traditional links with Britain, French influence waxed strong in the Cameroon Republic and extended rapidly into Southern Cameroons as well. According to the records [11], French policy reiterated its preference for bilateral cooperation to develop Cameroon's university system; it opposed competition among aid donors and instead advanced views that each donor should feel free to carve out and assume responsibilities for a sector it was interested in developing. For France, the field was too vast and each country or international organization should choose its own part. Franco-Cameroon cooperation gave priority to establishing a viable national radio network and some institutions of higher education in Cameroon. As far as higher education was concerned, France had chosen to give priority to training graduates specifically to fill positions in administration, agriculture and educational establishments.

Thus in keeping with this objective, between 1960 and 1961, in rapid succession, four institutions of higher learning were opened under French auspices in the Federal capital, Yaounde. The first was the Cameroon National School of Administration and Magistracy best known by its French acronym, ENAM (April 1960). This school provided professional training and set the standards for promoting civil servants to higher echelons. Solely funded and managed by the French, the school also served as a funnel through which top civil servants and magistrates of the bench were trained in the French system. It was followed by the National Institute of University Studies (April 1961) and the Cameroon Advanced Teacher Training College, and Advanced School of Agriculture (November 1961). The last three institutions became the nucleus of the Federal University of Cameroon, formally created by Presidential Decree of July 26, 1962 (62/DF/289). The Advanced Teacher Training College was financed under an agreement with Unesco while the three Faculties of the Federal University of Cameroon, namely, Letters and Human Sciences, Science, and Law and Economic Sciences as well as the School of Agriculture were financed and administered by the FF for a period of ten years from 1962 to 1973.

Faithful to the French structure of organizing a university, the organigramme of the University consisted of two conduits: one conceptual and policy oriented, and the other executive and administrative. The supreme organ for conceptualisation, responsible for determining the general policies and plan for higher education within the national context, was the

11. The list and texts are found in AMENP, Dossiers 17540-17550, Accords et documentation, répertoire 1959-64; 17531-17536 (FAC) 1961-64; also in F17bis, 17560-17562, Enseignement supérieur au Cameroun, 1960-1970.

Council for Higher Education, transformed to the Council for Higher Education and Scientific Research in 1974 [12]. It was a highly political organ having, as members, the President of the Republic, Heads of Ministries and representatives of State institutions. Its deliberations were presided over by the President of the Republic himself and it met, whenever need was felt, on convocation of the President of the Republic. To the best of my knowledge, it has so far met four times in 1965, 1967, 1974, and 1982. It is not easy to evaluate the impact of these landmarks on the history of higher education in Cameroon on the basis of cause and effect. Much has definitely changed in the University as a result of their decisions ; but effectiveness of the university system during the period under study depended on amount of funding that was made available by either the Cameroon government or international cooperation.

The executive institutions were located in the University and functioned permanently with staff appointed by Cameroon and France, and in a few cases, by countries like Britain, Canada and Germany, which also provided some financial support to the University. At the apex of the Councils on campus was the Administrative Council (AC) followed by the Faculty and Professional School Boards. From time to time, ad hoc committees of « experts » were set up to discuss specific problems, more often, as preparation for Council meetings. Members of the AC were of three categories : firstly, persons with various technical competence, secondly, ex-officio (Deans of Faculties and Directors of professional schools) and, finally, elected representatives of professors and students. The majority of the first category were the core members. They were civil servants from outside the University who were appointed by members of government (civil servants turned politicians) to personally represent them at Council meetings. But just to demonstrate how tight a rein the hierarchy exercized over Council's deliberation on University affairs, the core members were often allowed to use their senior positions in the State machinery to dominate the discussions, recommendations and decisions of the Council [13].

---

12. See the report of the Conseil de l'enseignement supérieur et de la recherche scientifique et technique, Yaounde, December 18-22, 1974 ; and *Actes du Conseil de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique et Technique, Yaounde,* October 20-23, 1982. These Council meetings were held after the end of the French Foundation era and were a purely Cameroonian affair. The crucial aspects of the debates concerned issues of how to make university teaching and research more useful and adapted to Cameroonian and African realities.

13. Much information in this section is drawn from experiences of Dr. D. L. Njeuma, Member of the Administrative Council of the University, 1973-75 ; and from the author's own experiences as Head of Department of History 1974-79 and 1986-93, and as Dean, Faculty of Letters and Human Sciences 1979-81. The dismissals and new appointments of Heads of Departments and Deans in October 1974 was not unconnected with the outspokenness of some of the University professors vis-à-vis Ahidjo's government.

In this respect seating protocol was significant. As Chairman of meetings, the Rector of the University who, in the days of the FF, was appointed by the French government and approved by the Cameroonian government, sat at the head of a long oblong table. Those closest to him were the core members in order of State protocol. This order was fixed and imposed by seat labels and, it would appear, established an unwritten order of speaking on issues which began with the representative from the Presidency and the Director of Higher Education in the Ministry of Education. By force of their offices, these « gentlemen from the Ministries » invariably set the tone of discussions, and it would require special conditions for an « outsider » to turn things around. Their position of primacy was emphasized by the fact that often when discussions were controversial and heated, for instance during promotions and recruitment, these men made it seem as if they spoke with their masters' voices. This conventional hierarchy in the midst of the AC was well known and members acquiesced to it even though, by it, professors suffered marginalization in their institution. Thus decisions did not necessarily respect intellectual prowess in the University, but administrative seniority outside the University. Apparently, the logic in favour of the practice was that those who had responsibility to implement decisions later must have a preponderant say in the making of such decisions. While this is understandable in a political culture that eschewed competition and an electoral process, and worked principally with appointed officials, it failed to provide a vent for gifted persons or create an atmosphere for full participation in knowledge production.

The Councils, headed by Deans of Faculties and Directors of professional schools and by Heads of Departments (disciplines), suffered from similar oligarchic impositions and underscored the lopsided nature of the system. The spirit of the University texts gave them much latitude to innovate in the syllabus and recruitment of specialists and, in this way, to influence the production of knowledge; but any radical departure from decisions taken at top levels were hardly given a hearing. The agenda and various orientations of the meetings at the top virtually decided what had to be discussed at the bottom. Moreover, the Heads of the institutions throughout the FF period were either Frenchmen, or Cameroonians, trained and employed by the French government for service in Cameroon. As mentioned above, these cadres took their appointments as a mission for France no matter how ill-defined the mission was, and how stifling it was to local ingenuity and creativity. Because of this, it was not common for professors to represent the competence and advice of their colleagues in accordance with their powers in the university statutes. Also, though the Deans and Directors had extensive discretion attached to their functions, they presided over the Council meetings in the name of the Rector, as indeed, the Rector did by derogation from the Minister of Education.

It should by now be obvious that as a community of intellectuals, the University had a special status in the country, but its decision-making structures were directly tied and subordinated to national political options. In this respect, it is appropriate to highlight the position of the Minister of Education and his Department of Higher Education as the lynch-pin in the system, combining both political and academic functions. The Minister was at the same time Secretary of the Council for Higher Education, Chancellor (Grand Master of the University) and vote-holder of the University's autonomous budget. For the period under study, the two Ministers of Education were complete strangers to the family of higher education. The Minister gave final visa to the university syllabus and confirmed recruitment and promotions of all Cameroonian staff before application. Such centralization and concentration of powers in the Ministry of Education underlined an exceptionally « national » character of the university.

But, without doubt, this set-up worked well for French cooperation schemes and facilitated the functioning of the FF. The fact was that the Ministry served as a filter, or a buffer against unacceptable claims and criticism which were levelled against the French Foundation [14]. For reasons stated above, the Minister was constrained not to follow the path of contradictions and confrontations. The « national » character of the University was more in name than in reality if one takes into account that the key figure of the University, the Minister of Education, operated within a French focus which took into consideration France's global interests and responsibilities. Whatever the case, the Minister of Education was, in fact, constantly informed about the policy positions of France on every issue affecting the university at Unesco meetings and through diplomatic channels. He was, as it were, limited by the structures of cooperation between the developed and developing countries. Views different from those held by the French government could not go far because on crucial occasions when policies were shaped, for example, during the Conference of the Ministers of Education of Francophone Africa and Madagascar as well as at the Franco-Cameroon Mixed Commission, the room for manoeuver was small. Precisely, the Programme of meetings was highly structured and the final agenda was drawn up at the French Ministry of Cooperation in Paris. Alongside informal exchanges in the corridors and dining halls, the sessions started with formal presentations and debate on policy issues. Another phenomenon, which circumscribed

14. Such subservience to French dictates was more marked during the period of office of Zachee Mongo Soo (1969-73) than during that of William Eteki Mboumoua (1962-69). See AMENP, F17bis 12280-12288 : Conférence des ministres de l'Éducation nationale des pays africains et malgaches d'expression française, 1961-70. This dossier (pages unnumbered) contains extensive reporting of the Yaounde Conference of 1966, which was the high-water mark of Eteki's « opposition » stance and a press interview with Mongo Soo in 1969.

the role of the Minister of Education, was the presence of French men or women as Technical Advisers in decision making positions in the Ministry of Education in Yaounde. This meant that the French had the liberty to initiate and implement decisions concerning the University all through the hierarchy (Loung, 1971)[15]. It is no wonder that in absence of contradictions, articulated in both political and academic quarters by English-speaking peoples, a foreign and monolithic system came to stay in spite of the fact that the chief actor was an indigene, the Minister of Education.

We have already made allusion to the syllabus which was a replica of a typical French model. As in France, success in Baccalaureate examinations qualified a student for direct admission into the University irrespective of grade performances. In Cameroon, such a system fitted plans for quick and mass production of graduates for what at the time was seen as an inelastic job market. But this has to be viewed from other angles, particularly how the system was related to production of knowledge. The French university traditions put emphasis on lectures and systematic reproduction of lecture notes at examinations (written and oral parts). It also made obligatory combinations of several disciplines for one degree and so merely produced « generalists » at Bachelor's degree level. This system had its use as graduates would in a large measure be employed to teach in secondary schools or become material to receive further specialization to enter higher echelons in the civil service. What it did not do was to develop in students aptitudes for research and consequently to prepare the graduates for university and research careers. The FF was reproached for maintaining this system ; but it held on under pretext that training for research was outside its mandate.

The rigidity of the system was also justified on the basis of an elaborate system of exchange of students and professors whose mobility within the wider French community imposed uniformity of syllabus, and a single calendar for the school year. Concern for equivalence with metropolitan universities, which also meant comparable course-work, was inevitable in Cameroon. Moreover, the system of exchange of students and visiting lecturers for undergraduate and postgraduate studies was oriented to France in such a way that non-conformity with norms of French universities would have rendered Yaounde out of tune with the rest of the francophone world. According to Jean Imbert, the last of the FF Rectors (November 13, 1970 - August 25, 1973), every Cameroonian student in the University should be trained in such a way that he/she is able to conti-

15. At the end of the 1960s, Jean-Felix Loung at one time held three positions in the university system, namely : Director of Higher Education in the Ministry of Education, Dean of Faculty of Arts, and Head of Geography Department. In a private conversation, he confided to me that in those days he initiated a correspondence in the Ministry and replied to the same at the University in his other capacities. And he was not alone in having done so !

nue studies in France. Indeed, the Cooperation Agreement (1963) gave blanket recognition to Degrees and Diplomas awarded at the Federal University of Yaounde. This obviously reinforced French sources as indispensable standard reference works for preparing lectures, for measuring success and skills which gave access to a university. In order to allay fears that research and university teaching would for long be a « chasse gardée » of Europeans, the government, in 1965, rushed a Decree founding a national research institute called the National Office for Scientific and Technical Research [16]. The Office, better known as ONAREST, financed research projects by Cameroonians, but because it provided no training facilities, it did not grant diplomas which alone guaranteed a university job. Furthermore, though the Office drew most of its clients from among the university teachers, it was not part of the university complex and so university dons could not directly influence its policies and methods. It was instead a structure in the Ministry of Plan. No wonder then that the administrative, and not scientific structures of the Office, grew faster and that its long list of researchers were mostly those who were working to earn Masters and Doctorate degrees. The contributions of this institution to applied research still remain to be evaluated. As far as recruiting university lecturers was concerned, the principal source continued to be abroad. Under these conditions, perpetuation of western mentality and ways of conceiving science was uppermost in the Cameroonian university system.

The issue of bilingualism

Bilingualism in Cameroon took the form of a doctrine from the early days of the Federal Republic of Cameroon. In fact, it was enshrined in the Federal Constitution by officialising both English and French. Bilingualism was important because it provided society as a whole with additional intellectual opportunities for developing knowledge from a multiplicity of traditions. This importance did not seem to have matched individual interests and capabilities to take up the challenge. As mentioned above, the issue of bilingualism was not only a linguistic problem, it included other dimensions such as overcoming psychological barriers in acquiring new value systems and facing up to cultural differences. This notwithstanding, the combat to create a bilingual society in Cameroon remained an elite concern and never became that of society as a whole.

16. See the Cameroonian *Journal officiel,* Décret N° 65/LF/5 of May 22, 1965 creating the National Office for Scientific and Technical Research.

The reason was that grassroots populations on either side of the colonial divide could go about their duties using indigenous languages as they had done before reunification and many transactions were concluded orally, and executed without recourse to writing.

At the University, the problematic of bilingualism revolved around giving equal access to French- and English-speaking students to the University as well as tailoring University syllabus to accommodate the syllabi of both Bacc and GCE A-levels. Normally, a University syllabus takes into account levels of instruction reached at lower levels. But, as it seemed, the necessary structural adjustments and redeployment of personnel to train for bilingualism was a revolutionary concept. Thus harmonizing syllabi in secondary schools were blocked at the level of well written reports whose recommendations were never applied [17]. As early as 1963, the debate among the local intelligentsia (see the maiden issue of *ABBIA*, a scientific and cultural review of Cameroon) concerned how best to domesticate university studies in a bilingual Cameroon. The pith and kernel of the matter was not inability to conceive an alternative system to a purely French university tradition for Cameroon. It was getting ideas backed up by policy makers and their international collaborators. For reasons of prestige, France was not going to play the ostrich and see initiatives on Cameroon slip out of her hands. Nor were any of the western powers willing to disrupt the balance of power among the western nations in Africa in an unpredictable Cold War context. In Cameroon, unlike in many other African countries with only one colonial past, bilingualism put extra strain on Cameroonian leadership abilities. Nevertheless, a small window was left open for Cameroon to easily attract assistance from a multiplicity of sources.

Consequently, willy-nilly, the Cameroon government through its Minister of Education, William Eteki Mboumoua, used his then privileged position as member of the Unesco Committee on Education to contact the world body's authority at headquarters in Paris to propose plans for structuring Cameroon's higher education to take into account the reunification of British and French Cameroons. Events moved fairly fast and that same year, guided by Eteki Mboumoua, Unesco set up an Advisory Commission for Development of Higher Education in the Federal Republic of Cameroon. In the report, the experts recommended that Cameroon needed two universities to take care of the two cultural systems. They argued that the country was not yet bilingual and could therefore not be treated as such in selecting an appropriate university system. The two languages co-existed, with each being current only in one part of

17. Personal experiences of the author.

the territory (Unesco, 1962) [18]. On the whole, the analysis hardly said anything new, but the enquiry vexed the French, especially the local representatives at the Embassy in Yaounde, who claimed they had not been duly associated with the Commission's work. Apparently, sensing a division among the Cameroonian elite on vital issues such as what to stress to achieve a bilingual state, the report's conclusion adopted a milder tone, a plea that « everything should be done to avoid students from one part of the Federation to be placed at a disadvantage by comparison with their fellows from the other part » (Unesco, 1962). According to the reports that reached Unesco, the visit of the commissioners in Yaounde created tension in the diplomatic circle and among members of the Cameroon government. The scars left by the Commission's work for a long time worried and confused planners of higher education in Cameroon. It removed the sting from the words of the nationalists who had hidden behind the authority of Unesco to « liberate », diversify, and lay down long term structures for indigenization of higher education in Cameroon. As if to fill in the vacuum, the French government set up its own Commission to study problems related to restructuring and financing education in general in Cameroon. It work-ed on the premise that an integrated school system would better promote national unity than running parallel systems based on existing linguistic divides.

However, without a thorough understanding of the reluctance of French-speaking Cameroonians to transcend old loyalties in their daily life styles, the multiplication of political rhetoric about the virtues of maintaining the Anglo-Saxon culture was a beautiful but false dream. For instance, as a follow up to hopes raised by the Unesco Commissioners, the United States Assistance in International Development (USAID) showed interest in, and started financing, the project to create an American land-grant type university to serve principally the English-speaking population. The College of Arts Science and Technology (CAST) in Bambili (Bamenda) provided the premises. As with the Unesco Commission, the American project was torpedoed this time by the successor of Eteki Mboumoua at the head of the Ministry of Education, Zachie Mongo Soo (1969-75). He saw in the scheme a diabolical plan to frustrate national unity by inculcating parallel values among Cameroonians. Political opportunism overrode technical considerations, and the country accordingly settled for one university system for the entire population, English and French-speaking alike. By such acts of short-sightedness, the people of Cameroon lost an important opportunity to make higher education reflect the country's bilingual characteristics.

18. The Commissioner toured both English- and French-speaking parts of Cameroon, interviewed persons in positions of responsibility, and finally recommended the creation of two universities in the country to cater for both English- and French-speaking populations.

In mid-1970, Dr. Solomon Gwei, a renowned educationist, today (1998) Chairman of Cameroon's Human Rights Commission, conducted what could be described as a comprehensive evaluation study of the period in respect of bilingualism in the Federal University of Cameroon. His methodology consisted in analysing the administration, the syllabus, the academic staff and the student body to determine the state of bilingualism in the University (Gwei, 1975 : 428-65). The study delved into problems connected with language, the examination system, teaching methods, educational programmes, notes, textbooks and social tensions. In each case, the results were the same and they generally explained failure of bilingualism. For example, the language problem clearly obstructed English-speaking students from direct access to information which was to prepare them for leadership goals of the country. Most of the lectures had straight-jacket features. They were read or delivered in French by French professors displaying French styles and habits, all of which was new and strange in terms of the previous liberal experiences of the English-speaking students. It should be noted that many of them came into the University with no working knowledge of French and no previous contact with francophony. As a consequence English-speaking students had difficulties to take down lecture notes, participate meaningfully in discussions and, above all, to absorb technical concepts. Since teachers attached much importance to reproducing lecture notes during tests and examinations, they often put them out in form of well-bounded stencilled booklets, locally called « polycopies », which they themselves hawked among students at exorbitant prices. This custom, so much oriented to passing examinations, more often than not replaced wider search of knowledge by students from scholarly publications.

Indeed the problem went beyond language and scholastic challenges. Both Bacc and GCE A-Level oriented students to a given specialization, but combination of subjects in the GCE was less rigid than those for the Bacc since, after obtaining admission in an English-speaking university, brighter students were generally recommended to continue for a single-subject Honours Degree. The advantage of this Degree was that it had a significant research component. Furthermore, A-Level programmes in English-speaking schools involved different combinations of subjects from those required at Badcalaureate. But Bacc combinations were the only ones which were continued into the university syllabi. This was more marked in Faculty of Science where English-speaking students could not easily integrate because they had done Pure and Applied Mathematics in the GCE instead of modern mathematics as in the Bacc. Other unfamiliar and compulsory combinations that put English-speaking students off guard were History and Geography in the Faculty of Letters, and Economics and Mathematics in the Faculty of Law and Economics. As it happened, many of the English-speaking students had dropped one or the

other of these subjects in the lower forms even before they sat for GCE O-Levels examinations.

Nevertheless, in conclusion, it could be argued that most of the problems outlined above stemmed from the small number of English-speaking Cameroonians who enrolled at the University, the distance of the University from the English-speaking part of the country, and the predominantly French sources of its external funding since its inception. As the principal donors, most of the equipment, books and accessories bore a French mark, as was the case with the rest of francophone Africa. It was unrealistic to ask for a difference or make an exception for a population of only 6-7 million persons (1967). Water will always find its level and, so, during the first two years no English-speaking students registered in the University. In 1964-65 a negligible number of 16 English-speaking students were schooled out of an enrolment of 1 181, all of them in the Faculty of Law and Economics where a section on English Law had been opened as a palliative to the French-dominated system. In the fifth and tenth year of the University, the numbers of English-speaking students were 76 out of 1 827 and 499 out of 4 784 respectively (Gwei, 1975 : 442). In other words, English-speaking students on campus represented between 5 and 9 percent during these years. Foreign, English-speaking academic staff were either from Britain, Canada or the United States. These naturally drifted to the BA in English or the Degree in English Law. Cameroonians on the permanent academic staff of the University numbered 8 in 1963-64 ; 24 in 1966-67 and 169 in 1973-74 (p. 445). Of these, the number of English-speaking Cameroonians from the start of the University to 1972-73 never exceeded 5 outside the English degree-awarding departments. Under these circumstances, the issue of bilingualism and the production of knowledge from « bilingual » sources by all the students and professors could not be raised with insistence, and interest was underdeveloped up to the end of the period. In Gwei's words, « the whole academic atmosphere (in the University) swung towards the majority and speeding up of the bilingual process under these circumstances could not go on as expected » (p. 461). All must wait for a different organizing of society in the direction of more democratic principles, more systematic planning, and more active participation in acquiring multilingual skills, and integrating local knowledge into the activities of the elite core.

References

AHIDJO A. (1964), *Contribution to National Construction,* Paris, Présence Africaine.

AMUNDSEN I. (ed.) (1994), *Knowledge and Development,* Tromsø, SEMUT, University of Tromsø.

ASHBY E. (with M. Anderson) (1966), *Universities: British, Indian and African. A Study in the Ecology of Higher Education,* London, Oxford University Press.

BALSVIK R. Rønning (1994), «Obstacles to Learning in African Universities», in I. Amundsen (ed.), *Knowledge and Development,* Tromsø, SEMUT, University of Tromsø.

BAYART J.-F. (1985), *L'État au Cameroun,* Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

BAYART J.-F. (1992), *La politique par le bas en Afrique,* Paris, Karthala.

COLEMAN J. (ed.) (1965), *Education and Political Development,* Princeton, NJ, Princeton University Press.

Eurostat (1992), *Country Profile: Cameroon,* Luxembourg, Office for Official Publications of the European Communities.

GWEI S.N. (1975), *Education in Cameroon: Western Pre-Colonial and Colonial. Antecedents and the Development of Higher Education,* Ann Arbor, MI, University of Michigan (Ph. D. Thesis).

HINCHCLIFFE K. (1987), *Higher Education in Sub-Saharan Africa,* London, Croom Helm.

JOSEPH R. (ed.) (1978), *Gaullist Africa: Cameroon under Ahmadou Ahidjo,* Enugu.

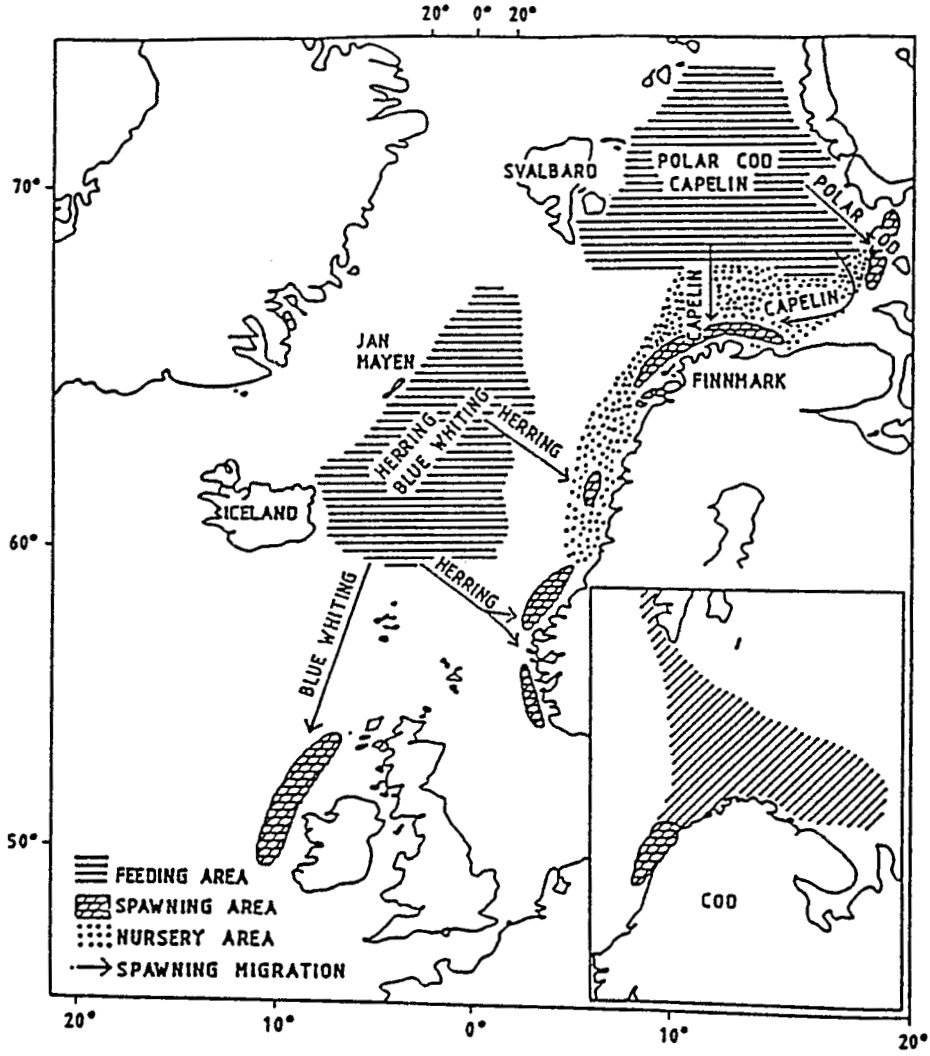
KOFELE-KALE N. (ed.), *An African Experiment in Nation Building. The Bilingual Cameroon since Reunification,* Boulder, CO, WestView Press.

LOUNG J.F. (1971), *L'Université Fédérale du Cameroun/The Federal University of Cameroon,* Yaounde, CEPER.

NJEUMA M.Z. (ed.) (1989), *An Introduction to the History of Cameroon in the 19th and early 20th Century,* London, Macmillan (French version: Paris, L'Harmattan, 1989.

UNESCO (1962), *Report of the Advisory Commission for the Development of Higher Education in the Federal Republic of Cameroon,* Paris, Unesco.

Distribution of herring, capelin and cod in the Barents Sea and the Norwegian Sea



Source : Hamre, 1989.

22

The coastal survivors

Industrialization, local adaptations and resource management in the North Norwegian fisheries

Ragnar NILSEN

My topic is North Norwegian fisheries after World War II, and in particular how the Sami and Norwegian populations in this area have organized their local and regional fishing activities in this period.

The adaptations and way of life of the fishing population in North Norway, the Sami areas included, have clearly changed in the last decades. But the main structure has been maintained: the coastal population in the smaller villages relies on seasonal fishing with conventional gear when the fish come close to shore for spawning or feeding. This kind of fishing demands less capital investment in boats and gear than deep-sea fishing and it allows the coastal population to keep up their flexible household adaptations and to stay on in their native communities, relying on their established informal knowledge of fishing and fish processing.

Economic flexibility of the household and ecological knowledge at the local level are two of the main conditions which make it possible for people to live in dispersed settlement and to maintain small-scale fishing in the fjords and along the outer coast. Furthermore, it seems that small-scale fishing with conventional gear in North Norway is a fishing strategy that can keep the common marine resources in the Barents Sea at a sustainable level, even with open access and modern technology.

However, the North Norwegian coast is a region within an industrialized welfare state. And in the post-war period, there has been private and public attempts to industrialize the fisheries in this region (Brox, 1966). At the core of this industrialization process was the expansion of deep-sea fishing with a capital intensive fleet of trawlers and purse seiners, and the establishment of big filleting factories in some of the largest centers in the region. This industrialization has clearly been perceived as a threat to traditional coastal fishing, and has led to a zero-sum struggle over fish resources, labour, public support and investments.

I will discuss the interplay between the marine resources in the Barents Sea, on the one hand, and the population along the North Norwegian coast, on the other. The abundant fish stocks along the outer coast and in the fjords of the region are the foundation of the dispersed settlement in hamlets and small and medium-sized villages. These villages rely on flexible household adaptations and a coastal fishery with relatively low levels of investment in fishing gear and boats. I will describe the main differences in these adaptations and types of knowledge between the fjords and the outer coast. I will also attempt to show how the coastal fishery in the north is maintained under changing external conditions, in general, and under the pressure from the modern industrialized sector, in particular.

The marine resource base

The Russian and Norwegian Barents Sea and the Norwegian Sea are two of the richest fishing grounds in the world. The formidable production of plankton provides the foundation for abundant stocks of plankton-eaters like herring and capelin (Borgstrøm and Heighway, 1961 ; Hamre, 1989). These pelagic plankton-eaters are, in turn, prey for various types of cod fish – like the Norwegian Arctic cod, haddock, coalfish, ling, halibut, and so forth. Marine biologists estimate the optimum total stock of herring to be around ten million tons. The cod stock is estimated at around six million tons. However, the situation in recent years has been far from normal. Herring has been depleted since the late 1960s, and the capelin stock has also been at a very low level at different times. The commercially most important stock in Norwegian waters – the cod – was reduced to a mere one million tons in 1990, due to overfishing and lack of prey. But the strict regulations imposed at the end of the 1980s, with small quotas for all vessels, including those of the coastal fleet, now seem to be producing results. The positive message from the Barents Sea in the 1990s is that the cod, herring and capelin stocks are again on the rise.

It is not only the total size of individual fish stocks that is important, but also the interplay or the internal functioning of the marine system in the north as a whole. The ecological system in these oceans favours a coastal fishery and has been a key to the maintenance of the small-scale coastal fleet and the dispersed small-scale processing industry – even during the period of industrialization and centralization in the 1950s and 1960s.

The behaviour and the reproduction cycle of the Arctic cod might be the best illustration of this interplay. Spawning takes place from January

to March along the coast of northern Norway, and in particular around the islands of Lofoten, in the Vestfjorden area. When the spawning period is over, the Gulf Stream carries the larvae and small fish to the Russian part of the Barents Sea. The cod remains there until it is sexually mature, at the age of 6-7 years. Then the cod (now « skrei », in Norwegian) starts its migration to the northern Norwegian coast and Lofoten, completing the reproduction cycle.

Like the cod, most of the commercially important fish stocks periodically come to the coast and the fjords of Norway in search of food and to reproduce (see map of the distribution and migration of herring, capelin and cod in the Barents Sea and the Norwegian Sea, p. 422). Thus it is possible, with relatively small gear and little expenditure of energy, to catch grown or mature fish when they come close to shore.

The Sami and Norwegian fishermen in the north do not need to fish on the open sea, they can simply wait until the cod and other fish come close to shore. Here they catch the mature fish with the conventional gear typical of coastal small-scale fishing : handlines, stable nets, longlines, or the modern version of the traditional longline, the autoline.

The ecological system in the Barents Sea makes deep-sea fishing both less rational and less economical than coastal fishing in terms of capital expenditure on gear and boats, and fuel. It is also less rational in a bio-economic sense because deep sea-fishing is based, to a large extent, on smaller and immature fish, and so reduces the long-term catch or yield from the Barents Sea and Norwegian Sea (Brox *et al.,* 1991, Flåten *et al.,* 1991). In spite of this, we have seen a gradual growth in capital-intensive deep-sea fishing in Norway in the post-war period. In the cod fisheries, the large trawlers now take 33 percent of the total catch in the Norwegian zone.

The reasons for the growth in capitalized fishing is, roughly speaking, twofold. First, it is clear that fishing based on deep-sea trawlers and large purse seiners is less labour intensive and thus can yield higher income or profit per working hour for the crew and for the ship-owners. Second, this kind of fishing has favoured on-shore industrialization along the coast, as it has been a precondition for year-round delivery of cod to the filleting industry.

The emergence of a dual structure in fisheries

In the 1950s and 1960s, there was a rapid expansion in the deep-sea trawler fleet in northern Norway, and a concurrent establishment of large fish-filleting factories. This industrialization process, based in towns, like

Tromsø and Hammerfest, or in larger regional centers, like Honningsvåg and Øksnes, was stimulated by heavy state subsidies for fishing and processing, as well as for means of communication and infrastructure. The rationale for this policy was economic growth, year-round employment in the fleet and in processing and better service facilities for the whole population. One of the effects of industrialization was, in fact, the concentration of the population in fewer and larger coastal villages and in larger towns.

In spite of this state-stimulated industrialization process, the coastal fleet and the processing industry, based mainly on salting and drying of fish in smaller fishing villages, still dominated the northern Norwegian fisheries till the end of the 1980s. The coastal fleet based on conventional fishing equipment took around 70 percent of the total catch in the cod fisheries in the Norwegian zone (cf. Table, p. 427).

In 1987 there were still 271 localities with fish processing plants in North Norway. Of these, 189 were small fishing villages with fewer than 200 inhabitants; 240 of these villages had fewer than 1 000 inhabitants. As many as 250 of these fishing localities relied exclusively on the coastal fleet of small and medium-sized boats, that is boats smaller than 100 feet using conventional fishing gear. Only twenty of the ports received deliveries from large trawlers at the end of the 1980s. Since 1987, we have seen a reduction in the number of ports buying and processing fish. But still the coastal fleet with conventional fishing gear dominates in the cod fisheries in both North Norway and the rest of Norway. This dominance of the coastal fleet has interesting implications for resource management.

The dominance of coastal fishing based in small villages is due in part to the regional development over the last twenty years. That period witnessed the fading of the industrial model in Norwegian fisheries, and a more general stagnation in the industry-based growth process. North Norway did not benefit from the expected spin-offs from the trawler fleet and the large-scale filleting industry. First, the new jobs in the region, as in the rest of the western world, have been primarily in the private or public tertiary sector. Second, and most important, the fish resources have suffered heavily from the growth of the sea-going, capital-intensive fleet. The harvest of the international and Norwegian trawler fleets has by far surpassed the carrying capacity of the Barents Sea, and the natural resources do not permit further industrial growth.

Hardin over-ruled ?

Until the introduction of the 200-mile economic zone in 1978, the chief pressure on fish resources came from Norwegian, British, Spanish

and German trawler fleets. In the mid-1970s, the annual catches of Arctic cod, taken mainly by these fleets, amounted to around 1.1 million tons (Hamre, 1989 : 7), much more than recommended by marine biologists. This level of harvest was particularly destructive for the cod stock because much of it was young and immature fish.

For the Norwegian Arctic cod in the Barents Sea, the maximum sustainable yield (MSY) is estimated at 6-800 thousand tons. The MSY estimate for cod in the Norwegian zone of the Barents Sea and the Norwegian Sea is 350-400 thousand tons (Flåten *et al.,* 1991).

After the establishment of the 200-mile zone in 1978, Norway still over-exploited the capelin as well as the cod and other whitefish stocks, even though the Norwegian fleet of sea-going trawlers and purse seiners was subject to quota restrictions, for in North Norway, as in other regions, it is difficult to enforce regulations, particularly in deep-sea fishing. Consequently, in 1990 the Arctic cod had fallen to a minimum total stock level of around one million tons. This crisis triggered a new national regulation regime, in which, for the first time, even the coastal fleet was subjected to boat quotas.

Total annual cod catches in the Norwegian zone 1977-94
Trawl fisheries and conventional fisheries (in thousand tons)

Year	1977	1978	1979	1980	1981	1982	1983	1984	1985
Trawl	161	151	132	89	76	69	68	55	63
Conv.	268	246	194	183	251	261	204	209	176
Total	429	397	326	272	327	330	272	264	239
Year	1986	1987	1988	1989	1990	1991	1992	1993	1994
Trawl	102	174	122	62	28	31	53	89	118
Conv.	156	124	125	116	85	98	137	177	218
Total	258	298	247	178	113	129	190	266	336

Source : Fiskeridirektoratet, Bergen.

The modernized and efficient coastal fleet is partly responsible for this version of the « tragedy of the commons » (Hardin, 1968), as the fleet was not regulated untill 1988/89, whereas the cod stock had been depleted by the international trawler fleet in the 1960s and 1970s. As can be seen from the figures for the Norwegian cod fishery in the Table above, the coastal fleet took the largest portion of the fish in all years since 1977, with the exception of 1987. But what is particularly interesting to note is that the total annual catch of the coastal fleet has never surpassed 300 000 tons, even in the period up to 1988/89 when it was not subjected to quota regulations and even though it was a modern and efficient fleet. Even the small

sheltered boats of around 20 feet usually have modern search equipment and fishing gear.

Thus one way of interpreting the harvesting strategy of the Norwegian coastal fleet is that it contradicts Hardin's theory. Even when this fleet in reality was unregulated, and even though it was a modern fleet, the total catch was below the recommended MSY-level of the marine biologists. And the unregulated total catch of the coastal fleet in the period 1977-1990 is below the total permitted cod quota for 1994. In fact, we do not have evidence of overfishing on the part of this fleet in the Barents Sea in a normal resource situation in this ocean. The coastal fleet took part in the overfishing in the last part of the 1970s and in the 1980s, as we have seen. However, this was a situation with substantially reduced stocks, and not a normal situation.

One implication of these figures is that, without trawlers, there would probably not have been a resource crisis in the Norwegian cod fisheries. The coastal fleet seems to catch the fish along the coast in a way that avoids overfishing, that is fishing less than the MSY-level in these waters.

Summing up so far : first, I find that the industrial growth in Norwegian fishing was hampered by the very instruments that were meant to create this growth. Capital-intensive fishing with trawlers and purse seiners depleted the resources in the Barents Sea and the Norwegian Sea in the decades after World War II. In Norway, as in other nations with a modern fishing industry, it appears to be very difficult to enforce regulations that can ensure long-term sustainable yields in industrial fishing activity. The « tragedy of the commons » seems to be the unavoidable result of large-scale industrialization in fishing.

Second, it appears that the modern coastal fleet might be an alternative to this large-scale industrialization and the accompanying destruction of resources. It is both efficient enough to take the necessary annual yield in cod fishing in the northern Norwegian zone, yet does not seem to cause overfishing and resource destruction. The catch statistics show that the coastal fleet has restrained its efforts ; the total catch of this fleet has been stable in the sense that it has not surpassed 300 000 tons of cod per year in the Norwegian area. Furthermore, this result was achieved even in the period of more or less free fishing and open access to resources. So, here we might have a modern and important regional falsification of the prevailing theory of the unavoidable « tragedy of the commons ».

The comparative advantages of coastal fishing in the north – easy access to commercially important fish stocks, sheltered coast and harbours – clearly is an important part of the explanation of the socio-economic development along the northern Norwegian coast. In particular, these features of the marine system help to explain the relatively strong position of coastal fishing in this region over the years. Though, undoubtedly, the average annual income of crew-members on trawlers

and purse seiners was higher than the annual income of fishermen in the coastal fleet even in the 1980s (Brox, 1991). Nevertheless, coastal fishing still provides fairly high incomes for coastal fishermen because of the natural advantages of coastal fishing in northern Norway [1]. Coastal fishing offers other advantages, too, for fishermen, such as more possibilities to be with their family, to maintain their local adaptations, and thus their relative freedom, and to control their own working routines and their way of life.

To illustrate these points, I will give two examples from my own research, conducted in the second half of the 1980s in the fjords and coastal districts of Troms and Finnmark, the two northernmost counties of Norway (Nilsen, 1990). The purpose is partly to illustrate how the coastal fleet is maintained under the pressure of the centralizing forces in urban areas. I will also try to illuminate how the coastal fishery adaptations have been reorganized under the changing external conditions such as changes in the labour market, reduced marine resources and small fish quotas. Finally, I will try to explain some of the factors which restrain marine harvesting in the northern Norwegian coastal fishery.

Porsanger : flexibility and occupational combinations

The Porsanger fjord in the middle of Finnmark county is one of the largest fjords in Norway. A scattered population lives along the fjord, in small hamlets of 100-200 inhabitants. The largest centers in the region are located on the coast (Hammerfest and Honningsvåg), or at the bottom of the fjord (Lakselv). These centers are situated beyond daily commuting distance of the people in our district in western Porsanger.

Porsanger is dominated by the Sami population. The Norwegian and Finnish populations are immigrants to this area. The coastal Sami inhabitants have combined the use of local resources for hundreds of years : hunting, fishing and keeping small livestock (Falkenberg, 1934 ; Paine, 1965). In this century, the men from these fjord districts, like the Norwegian fishermen, have participated in the seasonal fisheries in Lofoten and

1. Comparatively speaking, the fishermen's income in Norway is quite high. Generally, the basis of this income is a combination of easy access to fish, relatively large catches and the price the fishermen get for the raw fish. In Norway this raw price is based on collective bargaining between the fishermen's and the fish buyers' organizations, regulated by Råfiskloven (the Raw Fish Act). Ottar Brox (1971) has shown how this Act has led to a considerably higher income for the Norwegian fishermen than for fishermen from New Foundland, who have a similar way of fishing.

along the outer coast of Finnmark. The women in the coastal Sami fjords combine local fishing, livestock, handicraft and other activities to secure income and self-sufficiency.

The male and female production knowledge in this area is informal and convertible. It is informal because it is based on a popular territorial tradition, not on formalized knowledge provided by the national educational system. And it is convertible because, on the household level, it can be used in different adaptations or industries – in fishery, in fish processing, in agriculture, in construction work and in handicraft. Being convertible, the knowledge and adaptation techniques are also flexible, giving the fjord people a basis for adjusting when they change within and between different industries or production sectors. If the fishing is low, as in the resource crisis around 1990, the husband will increase his activities in construction work or house-building, or the husband and wife will rely more heavily on sheep breeding or tourism.

The Porsanger fjord is well suited for fishing, and in the last two decades the fishermen in this area have concentrated their efforts on local fjord fishing. Some of the arms of the Porsanger are late-winter spawning areas for cod. From the beginning of February, for 3 or 4 months, the inhabitants can fish close in to shore with small boats (12 to 30 feet) and gillnets or handlines. Seasonally, this yields catches of 5 to 7 tons of cod per fisherman and an annual income of around 70-80,000 kroner, with small outlay for boat and gear. The fishermen use open boats with outboard motors or small sheltered boats, and they deliver their catches to a small fish plant, which sends most of the fish to larger factories on the coast.

Most of the women have also adapted their occupations. Many have given up agriculture and now work part-time in shops, tourism, public health, etc., thus being able to supplement their husband's income as fisherman. The household partners can, to a certain degree, adapt their work to each other's situation. The women can have higher incomes than their husbands, something that occurred during the resource crisis around 1990. Although the total household income may be low when compared with urban family incomes, most of the established families in this fjord district prefer this kind of economic adaptation to moving to towns in search of higher income or to taking full-time commuting jobs on trawlers or in fish processing plants.

Thus, in Porsanger, the established households use the local fish resources in their strategies to achieve an acceptable familiy income and well-being, avoiding migration and commuting. Similarly, other households have recourse to work in construction or in tourism as sources of basic income which must be supplemented by a combination of earnings from other part-time occupations.

In Porsanger, as in the fjord districts in Troms and Finnmark generally, the local fish resources provide seasonally based incomes for one fifth of

the families, and the fishing income is typically part of different and often modern types of occupational combinations. The household strategies under the new external conditions of the 1980s and 1990s generate this part-time fishing activity as a fjord version of the coastal fishing in North Norway.

It should be obvious that this kind of small-scale local fishing with conventional gear is in fact no threat to marine resources. Because the fjord fishermen in Porsanger use selective gear, because they fish in areas having mostly mature fish, and because they restrict their fishing to the natural seasons, their harvesting clearly is sustainable. In addition, the very small investments in typical coastal Sami fishing limit the catches.

Senja : flexibility and specialization

The other example of new coastal adaptations is Husøy, a fishing hamlet of nearly 300 inhabitants on the outer coast of the island of Senja, in Troms county. Here, from January to April, the mature cod passes on its way to spawning grounds in Lofoten. The most important fishing in western Finnmark and Troms takes place in these months. Modern medium-sized or larger coastal boats, using longlines and nets and with 4-7 crew-members per vessel, fish 10-30 nautical miles off the coast. Prior to the 1990 regulations of the coastal fleet, the seasonal catches from this local winter fishery could be as much as 500 tons of cod. When the new « vessel quota system » was introduced in 1990, the catch was reduced to an annual cod quota of 70-150 tons for the larger vessels. However, the higher prices of cod and income from other seasonal fishing (coalfish, shrimp) gave these boats an annual income per crew member of around 150 000 kroner, which is close to the annual income of an industrial worker in Norway. Crewmen prefer to work on these local boats because it allows them to live at home most of the year, despite the fact that, as experienced fishermen, they can start at any time as crew on trawlers, and increase their income by 50 to 100 thousand kroner per year.

The Husøy fishermen deliver their cod catches to a local fish processing plant. This plant produces primarily salted fish for export and employs 45 workers, mostly women from the village who are married to fishermen. Together with their husbands, they earned an acceptable family income in this period, even during the resource crises that led to the 1990 management regime for coastal vessels.

As in Porsanger, the production knowledge among women and men in coastal Senja is informal and local, based on territorial traditions, that is work experience and « education » through socialization in the family, at

sea, on the quay and in the production plant. One striking difference with Porsanger, however, is the specialization in adaptation and in practical knowledge. The economy and culture on outer Senja and in other fishing outports are based predominantly on fish : fishing and fish processing.

Generally, today's outport inhabitants in North Norway do not seem to have the kind of multiplex combination and knowledge that prevails in the fjords ; theirs is a flexibility within a single production sector. Consequently, they have fewer options when they are hit by a resource crisis, as was clearly demonstrated around 1990. In Porsanger many of the fishing households changed their combination of occupations during this period. At Husøy, the fishermen managed to survive because of their low boat investments and by switching their fishing efforts to stocks other than cod. That is, the fishermen relied on their internal sectoral flexibility in adaptation and knowledge. They left Husøy and Senja for longer periods of the year to fish coalfish, shrimp and other species in an attempt to replace the income lost from cod.

The women working in the local plant were hit harder than the men because the processing is based to such a large extent on local cod fishing. Here, the authorities helped to finance courses for the workers in high quality fish processing. In addition, with smaller quantities, value added processing was attempted. Still, there were job reductions at the plant ; and some of the younger unmarried women, in particular, then moved away from Husøy.

The main difference between the fjord and outport fishing strategies then lies in specialization and scale : the fishermen at Husøy are active on a year-round basis, locally and regionally. Higher investments and a more specialized adaptation require higher catches. But the outport coastal fishermen are also selective in their catching strategy : they use nets and longlines, and they fish in areas with mature fish. The fjord fishing and the outport coastal fishing are not large-scale, or non-selective, or capital intensive. Both are variants of a sustainable coastal fishery, and as such, part of the local adaptations and the household economy where the principal aim of fishing is to secure an income that is acceptable in terms of family welfare. The coastal fishermen do not invest more than neccessary in order to achieve these aims. The ecology of the Barents Sea makes it possible for them to combine these occupational strategies with sustainable resource management.

Coastal defence

Through the example of these two local communities – one located in a fjord and the other on the outer coast – we can see how coastal fisheries were maintained in the course of the changes in the 1980s and the beginning of the 1990s. We can also understand how this kind of fishing keeps the total catch of the Norwegian coastal fleet below the Maximum Sustainable Yield level.

As in the industrialization period of earlier decades, the coastal fleet has managed to defend its dominant position in the region in spite of the reduced fish stocks and strict regulations. Fishing adaptations in the fjords and on the outer coast are different in some ways. However, in both communities flexibility is the key to survival in times of resource crises. This flexibility is based on informal and convertible capital as well as on knowledge of how to extract and use the diverse natural resource base.

There are, however, important differences in the counter-crisis strategies in the two settings. There is a higher degree of flexibility in established knowledge and adaptation strategies among the women and men in the fjord community, as compared with the strategies of the community on the outer coast. In Porsanger, the families combine a larger variety of natural resources for procuring income than at Husøy.

But in general, the adaptation processes and the aggregate consequences of the coastal fishing strategies are the same, in the present perspective. The fishermen, and the women in fish processing and other occupations, maintain the principal elements of their household adaptations based on informal knowledge of coastal fishing under the changing conditions in northern Norway in the post-war period. By maintaining these adaptations, the men and women in the peripheral areas along the coast keep up what seems to be the most sustainable fishing system both in ecological and socio-economic terms.

References

BORGSTRØM G. and HEIGHWAY A.J. (1961), « Atlantic Ocean Fisheries », *Fishing News.*

BROX O. (1966), *Hva skjer i Nord-Norge ? En studie i norsk utkantpolitik* [What is happening in North Norway. A study of Norwegian periphery policy], Oslo : Pax.

BROX O. (1971), *Newfoundland Fishermen in the Age of Industry : A Sociology of Economic Dualism*, St. John's, Memorial University of Newfoundland.

BROX O. (1991), « Den nordnorske fiskerikrisen » [The fishery crisis in North Norway], in N.C. Stenseth *et al.* (eds), *Forvaltning av våre fellesressurser* [The management of our common resources], Oslo, Ad Notam.

BROX O. *et al.* (1989), « Mot et nytt ressursregime for de nordlige bestander ? », Forprosjekt for fylkesfiskarlagene [Towards a new resource management of the northern fish population], Tromsø, Finnmarks Fiskarlag.

FALKENBERG J. (1934-36), *Bosetningen ved Indre Laksefjord i Finnmark* [Settlement along the inner Laksefjord in Finnmark], Oslo, Etnografisk Museum, Nordnorske samlinger II.

FLÅTEN O. *et al.* (1991), *Torskefiskets økonomi og regulering* [The economic situation of the cod fisheries and its regulation], Tromsø, FORUT (Forskningstiftelsen ved Universitetet i Tromsø).

HAMRE J. (1989), « Interrelations between Environmental Changes and Fluctuating Fish Populations in the Barents Sea », Paper presented at the International Symposium on the Long-Term Variability of Pelagic Fish Populations and their Environment, Sendai, Japan.

HARDIN G. (1968), « The Tragedy of the Commons », *Science* 163 : 1243-48 ; reprinted as an Appendix in G. Hardin, *Exploring New Ethics for Survival.* New York, Viking Press, 1972.

NILSEN R. (1990), *Gjenstridige fjordfolk. Arbeidsliv, etnisitet og rekruttering i to nordnorske fjordområder* [Recalcitrant fjord people. Working life, ethnicity and recruitment in two North Norwegian fjord areas], Tromsø, FORUT (Forskningstiftelsen ved Universitetet i Tromsø).

PAINE R. (1965), *Coast Lapp Society.* II, Tromsø, Universitetsforlaget.

STENSETH N.C. *et al.* (eds) (1991), *Forvaltning av våre fellesressurser. Finnmarksvidda og Barentshavet i et lokalt og globalt perspektiv* [Management of our common resources. Finnmarksvidda and the Barents Sea in a local and global perspective], Oslo, Ad Notam.

23

Le rôle du savoir dans le développement Agriculteurs et éleveurs au Nord-Cameroun

Jean-Marc ELA

Depuis les années 60, on entend par développement, notamment en milieu rural, « l'ensemble des opérations volontaristes de transformation des sociétés rurales, opérées à l'initiative d'institutions extérieures à celles-ci » (Boiral et Olivier de Sardan, 1985 : 7). Au Nord du Cameroun, comme ailleurs en Afrique noire, les projets de développement se sont multipliés. On retrouve presque toujours la même logique d'intervention selon laquelle les études préalables, les procédures d'élaboration, de mise en œuvre et d'évaluation ne posent ni le problème du modèle de développement, ni celui des enjeux stratégiques des acteurs en présence. On tend à surestimer l'importance des techniques et les moyens financiers engagés dans les projets confiés à des organismes et des institutions étatiques et à sous-estimer les capacités de réaction et les attitudes des acteurs concernés par les interventions d'experts nationaux ou étrangers.

Comme le rappelle l'histoire des différents projets de modernisation depuis le SemNord, les casiers de colonisation, la CFDT, la Sodecoton, la SEMRY de Yagoua et le projet Nord-Est-Bénoué [1], la création des sociétés de développement se nourrit de cette vision. Elle renvoie toujours à un centre de décision et à la capacité moderniste des organisations bureaucratiques considérées comme moteur principal des changements socio-économiques en milieu rural. D'où la nécessité d'un encadrement très poussé des populations à partir des structures d'intervention dont les techniciens de l'agriculture et de l'élevage constituent les relais sur le terrain où doivent s'appliquer les savoirs venus d'ailleurs.

1. Sur l'évolution de ces projets, voir Boutrais (1984).

Le développement en question

Dans cette perspective, tout ce qui ne relève pas des sciences agronomiques ou de l'économie rurale semble de peu d'importance. Si quelques études sont « demandées » à des chercheurs en sciences sociales, c'est, tout au plus, pour connaître l'état des populations sans que, en fin de compte, les résultats de ces monographies soient réellement intégrés dans les processus de mise en œuvre des projets de modernisation. L'examen des groupes sociaux touchés par les faits de développement rural, la compréhension de leurs pratiques et leurs représentations n'ont qu'une faible incidence sur les programmes dont la réalisation repose sur l'efficacité des techniques imposées par les « développeurs ».

D'une manière générale, c'est à peine si l'on se préoccupe d'interroger les bénéficiaires des projets, de considérer leurs modes d'organisations, les priorités qu'ils établissent eux-mêmes, l'analyse qu'ils font de leurs besoins réels, l'image qu'ils ont de leur propre condition et de leur avenir. On peut douter de la réussite des interventions conçues sans les paysans et les éleveurs confrontés à des pratiques différentes mises en œuvre en dehors de toute référence à leur univers de pensée et de croyances. C'est le « hors-jeu » de cet univers qui doit retenir l'attention de tous ceux qui ont inscrit le développement au cœur de leurs préoccupations.

Tel qu'il est conçu et se réalise, dans le cadre de la planification régionale, le développement répond à un choix de modernité. En clair, il s'agit de faire passer l'agriculteur et l'éleveur du Cameroun septentrional de « l'archaïsme » au « progrès ». Dès lors, l'ensemble de la région tend à devenir le cadre privilégié pour les actions de développement à partir de l'intervention de l'État qui, par des organismes officiels, opère dans un contexte où, en dépit des pénuries et des famines qui hantent l'imaginaire des sociétés paysannes[2], l'agriculture vivrière a été sacrifiée à ce que l'on considère comme une panacée : l'extension des cultures commerciales en tant que source exclusive de profit et moyen d'intégration dans le système économique mondial. Hier, c'était l'arachide dont le développement obéissait aux contraintes imposées par l'administration coloniale.

Comme le rappelle Roupsard (1987) :

> Avant le véritable démarrage de la culture cotonnière au Nord-Cameroun, en 1951, l'arachide est apparue comme la plante la mieux adaptée aux conditions du milieu pour permettre une orientation commerciale sur le modèle de ce qui s'était déjà fait dans d'autres régions similaires d'Afrique de l'Ouest, principalement au Sénégal et au Nigeria. Le retard pris ici dans l'application d'un tel choix trouve son explication dans les lenteurs et les

2. Concernant les famines dans l'histoire du Nord-Cameroun, lire Beauvilain (1989).

difficultés de la prise de contrôle des populations rurales par l'administration coloniale.

L'organisation de la culture arachidière commence à faire sentir ses effets seulement en 1928 avec l'exportation de 334 tonnes par le port de Garoua, au lieu de quelques tonnes les années précédentes. La production est rendue pratiquement obligatoire par les pressions de la hiérarchie administrative relayée par les autorités coutumières, les opérations de vente étant liées à la levée de l'impôt de capitation. Les circuits de commercialisation sont sous le contrôle de la société « R.W. King » par le canal de quelques intermédiaires transporteurs (Roupsard, 1987 : 226).

Depuis les années 50, la culture du coton n'a pas échappé à cette logique de la violence coloniale (cf. Ela, 1982 : 21-43) dans la mesure où elle est restée obligatoire surtout chez les montagnards dont la descente en plaine est liée, en dehors des contraintes internes, aux politiques de population définies en vue d'un rééquilibrage démographique et des obligations fiscales devenues nécessaires dans une région où les zones favorables à l'agriculture restent sous-peuplées. Car la descente en plaine des Kirdi des monts Mandara s'inscrit dans les processus de développement de la culture cotonnière dont l'essor est compromis par les faibles densités de population dans les plaines occupées par les Peuls depuis leur infiltration au Nord-Cameroun (cf. Ela, 1978). En dépit des apparences, c'est bien autour du coton que se joue le rapport à la terre dans les projets de développement agricole. Autrement dit, le développement est perçu à partir des choix économiques qui réactualisent une vision de l'agriculture imposée par l'histoire coloniale.

L'économie rurale du Nord-Cameroun est définie en dehors des sociétés où le mil et la vache constituent les repères fondamentaux autour desquels s'élaborent les savoirs paysans.

Pour les planificateurs, les sociétés rurales doivent s'écarter de ces repères, pour s'intégrer aux réseaux d'échanges commerciaux du monde extérieur à partir des cultures qui n'ont pas de place dans leur imaginaire. Ce principe reste l'axiome de base du développement régional. Le problème est de savoir si l'on doit faire fi des spécificités de ces sociétés. Comment éviter l'échec de tout modèle uniformisateur qui n'accorde aucune importance à l'environnement social et aux dynamiques démographiques, à l'histoire et à la persistance des structures sociopolitiques héritées du passé ? Plus précisément, ne faut-il pas s'interdire de soustraire les agriculteurs et les éleveurs de leur société globale et de refuser de voir la logique de leur comportement de producteurs dans les rapports qu'ils entretiennent avec la terre et l'espace, l'herbe, l'eau et l'arbre ? Il semble difficile de continuer à sous-estimer les pratiques et les connaissances qui expriment les manières de s'enraciner dans l'espace, les modes de perception de celui-ci, sa gestion déterminée par une identité culturelle, les techniques collectives inscrites dans le temps long des sociétés et

des cultures. Dès lors, il s'agit de voir l'agriculture et l'élevage avec les yeux des populations du Nord-Cameroun, compte tenu de leur mémoire et de leur savoir.

Il y a là une sorte de prolégomène à toute expérience de développement. On revient aux tâches indispensables des chercheurs en sciences sociales qui inscrivent les faits de développement dans leur champ d'analyse. On veut reconsidérer le développement du Nord-Cameroun en se plaçant du point de vue des hommes et de leurs sociétés propres. La reconstitution des rationalités paysannes est un défi à relever. Il s'agit d'observer les systèmes d'acteurs, les opérations et les références à partir desquelles les acteurs s'organisent autour des enjeux à découvrir. Bref, ce qui s'impose à la recherche, ce sont les logiques d'action, les principes de base qui structurent les comportements. Cette approche conditionne une meilleure prise en compte des « tactiques », des stratégies et des capacités de réaction et de réinterprétation des projets de développement par les paysans eux-mêmes. Cet effort exige un travail de terrain, une écoute des agriculteurs et des éleveurs, une étude de leurs langages, un examen attentif des rapports sociaux villageois dans un contexte économique où l'agro-système est lui-même un élément du système culturel et politique. Car si les outils et les techniques qui jouent un rôle capital dans la sphère de la production sont des « œuvres de civilisation » propres à un groupe humain, leur utilisation est liée à des rapports de pouvoir, compte tenu de la relation à la terre vécue dans le cadre du système lamidal hérité de la conquête du Nord-Cameroun par les Peuls.

Pour approfondir notre objet d'études, c'est bien le rôle du savoir et du pouvoir qu'il faudrait élucider à partir des enjeux définis autour des activités agricoles et pastorales dans les sociétés où l'on se demande si les transformations socio-économiques ne supposent pas une redistribution des rapports au pouvoir.

On devine l'ampleur de la tâche à entreprendre. Il existe peu d'études sur les rationalités internes à l'agriculture et à l'élevage du Nord-Cameroun. Pour amorcer la réflexion dans ce sens nous nous contenterons de quelques observations concrètes.

Des paysans « ignorants » ?

Si la vache et le mil sont au centre de l'univers des éleveurs et des agriculteurs de cette région dont il n'est plus nécessaire de souligner les constrastes sur le plan géographique, ethnique et démographique (Boulet *et al.*, 1978), il faut considérer les savoirs élaborés sur ces réalités primordiales comme une totalité significative. Nous retrouvons les manifes-

tations de ces savoirs dans les paysages, les espaces ruraux et les systèmes agraires où se lit la créativité des sociétés locales. Ces phénomènes dans leur ensemble doivent être appréhendés comme un produit social. La reconstitution des rationalités paysannes nécessite donc une analyse approfondie du rapport de l'homme à l'espace à partir des réponses qu'il invente face aux défis de son environnement. Car, depuis le peuplement de ces zones de savane, un « travail culturel » soumet les différents acteurs sociaux (les cadets et les aînés, les hommes et les femmes, les autorités et les notabilités, les descendants et leurs ancêtres) à l'effort permanent de réajustement, d'adaptation et de production des savoirs et des techniques nécessaires à l'aménagement de l'espace. Ici comme ailleurs, l'homme s'organise pour habiter le monde en trouvant des réponses aux sollicitations de son milieu naturel.

Pour le rejoindre et le saisir dans son effort d'invention, il faut revenir à l'axe des rapports entre les savoirs et les sociétés dans un contexte écologique où les sécheresses et les famines, la quête des pâturages et les problèmes d'eau, l'accès à la terre, la survie alimentaire, la sécurité physique et sociale obligent en permanence à mettre en valeur les ressources de l'intelligence et de l'imagination. C'est sous cet angle qu'il convient de saisir l'importance des systèmes agraires que la géographie rurale n'a cessé de décrire au cours des dernières décennies. Qu'il suffise de rappeler les travaux d'A. Hallaire (1965 et 1971) sur les monts Mandara, les études de J. Boulet (1971) et de J. Boutrais (1973) sur les Matakam ou les recherches de J.-F. Vincent (1992) sur les « Mofou ».

En observant les terroirs agraires à Magoumaz, à Douvangar, dans les massifs mada, zoulgo ou chez les Ouldémé et les Kapsiki, on est en présence de groupes ethniques qui ont été soumis à des pressions internes et externes auxquelles ils ont riposté en édifiant ce qu'A. Hallaire (1992) appelle une « civilisation montagnarde ». Celle-ci suppose une extraordinaire capacité d'observation, une aptitude à identifier les différentes espèces végétales, une classification des plantes et bien évidemment la mise au point des techniques de gestion des sols, de leur conservation et de leur fertilité.

Dans cette perspective, le rapport à la terre s'inscrit dans le cadre des règles précises d'appropriation foncière qui relèvent des systèmes juridiques spécifiques à chaque groupe d'appartenance. Le travail agraire fait de la végétation un objet de savoirs et d'expériences diverses. Par exemple, le paysan kirdi attache une importance considérable à certains arbres comme le *Faidherbia* dont la présence dans son champ est particulièrement bienfaisante compte tenu de ses vertus fertilisantes. Autrement dit, on ne s'intéresse pas uniquement aux arbres pour des raisons liées à la construction des cases ou aux besoins de loisirs comme le rappelle la valeur reconnue au baobab comme lieu de sociabilité et de la palabre ou des cérémonies sacrificielles. La flore est intégrée à l'ensemble des liens qui unissent l'homme à son milieu à partir des préoccupations

agroforestières qui demeurent un souci primordial dans ces régions pré-sahéliennes où l'eau conditionne le déroulement des travaux.

Le Kirdi a intégré l'arbre à sa culture dans tous les sens du terme dans un contexte où, comme le rappelle bien Hallaire (1992), « le social, l'agraire et le religieux sont étroitement liés ». Les densités de population et la gestion de l'espace permettent aussi de comprendre les habitudes de ces paysans enracinés dans la vie de la montagne. Les agriculteurs kirdi savent tirer parti d'un milieu naturel difficile et sont parvenus à survivre et à conserver la fertilité des sols grâce à des techniques culturales intensives. C'est ici le lieu de relever la pertinence des savoirs qui se déploient à travers les systèmes agraires caractérisés par l'originalité des terrasses jusqu'aux sommets des massifs où aucune place n'est inutilisée puisque tous les recoins de la terre doivent être en permanence mis en culture. Le spectacle ne laisse pas l'observateur indifférent et les agronomes reconnaissent eux-mêmes qu'aucune technique venue de l'étranger ne peut atteindre la perfection à laquelle sont parvenus ces « paysans dit ignorants ». Nous sommes en présence d'un paysage qui témoigne de l'ingéniosité des agriculteurs kirdi. C. Seignobos écrit avec raison :

> [...] les montagnards sont des bâtisseurs de terrasses. Présentes partout, les terrasses sont régulièrement entretenues au moment de la préparation des champs et particulièrement soignées aux abords de la ferme. Le manque de terre conduit parfois (Mbokou, Mofou, Méri) à la reconstitution de terrasses sur de grandes plaques rocheuses. Ce travail est en quelque sorte rentabilisé par la disparition des jachères qui servent de fortes densités de peuplement. Ce type d'agriculture est rendu possible par la mise au point de cultures bien adaptées, en particulier les *tchergué* (Seignobos, 1982 : 28).

Comme l'observe aussi J.C. Froelich :

> [...] les montagnes sont couvertes de la base au sommet, par un système sans fin de terrasses soutenues par des murs de pierres sèches. Ces murs de terrasses ont été construits soigneusement à la façon des vieux murs de pierres sèches du nord de l'Angleterre et le travail n'est, en rien, inférieur à celui de ces derniers.
>
> La hauteur de ces terrasses individuelles varie de quelques centimètres – une seule ligne de pierres – à 3 mètres. Les habitants actuels disent que leurs ancêtres trouvèrent ce système de terrasses lors de leur arrivée dans le pays et il est évident que des siècles de travail ont été nécessaires pour porter le système à son état actuel de perfection. Il est toutefois impossible de fixer la date de leur création. C'est un spectacle remarquable de voir ces « kilomètres » de terrasses dans le sud du district, suivant chaque vallée et s'étendant verticalement sur 750 mètres. Les sommets des montagnes sont entourés par le mur des terrasses supérieures et le terrain remblayé donne des espaces plans de dimensions variables (Froelich, 1968 : 147).

> L'on imagine le rude effort exigé par cet aménagement de l'espace : Sur la montagne, on prend grand soin des murs de pierre. Avant le début des pluies, chaque fermier se livre à une inspection soignée de tous les dommages causés par les bêtes en pacage depuis la dernière récolte. Les pierres déplacées sont soigneusement replacées, et tous les trous ouverts sur la terre des terrasses sont comblés fréquemment par l'expédient de cailloux écrasés ou de granit décomposé pour former un gravier grossier. Les surfaces très endommagées sont réparées en appelant tous les jeunes du village au travail et en les régalant, après l'exécution du travail, avec la bière offerte par le propriétaire des terrasses réparées. Pendant la saison des pluies, nul ne peut quitter le sentier pour marcher sur la terrasse, à l'exception du propriétaire, de peur qu'une pierre déplacée par un pied inattentif n'ouvre la voie, à l'averse suivante, aux effets de l'érosion (Froelich, 1968 : 148).

Pour mener cette lutte, il a fallu trouver un outillage adapté qui, depuis des générations, reste la houe dont la fabrication est l'œuvre des forgerons occupant une place spéciale dans certains groupes, comme chez les Mafa. De plus, chez ces agriculteurs qui ne négligent point l'élevage du petit bétail étroitement associé à la vie religieuse, il est courant de répandre sur les champs les cendres domestiques en même temps que les déjections animales soigneusement ramassées auxquelles s'ajoutent les herbes que l'on laisse pourrir pour fertiliser la terre.

Les excréments humains sont aussi utilisés dans les zones de culture où les populations ont tendance à faire leurs besoins sur le sol, faute de latrines autour des cases.

> Avant les semailles, les fumures animales et humaines accumulées sont reprises et placées en petits tas sur les terrasses, tandis que les chaumes de sorgho et les vieilles couvertures de cases sont brûlées en tas. Après le semis et le début de la levée, ces tas sont soigneusement répandus autour des jeunes plants. (...) pendant la croissance, les mauvaises herbes sont sarclées et mises en tas pour former des composts que le fermier prend bien soin d'incorporer au sol l'année suivante (Froelich, 1968 : 149).

Si nous évoquons ces techniques agraires, c'est parce qu'elles témoignent des efforts des populations dont l'agriculture est l'activité principale. Mais tout comme l'architecture qui porte une empreinte ethnique bien soulignée par Seignobos (1982 : 35), la construction de l'espace agraire grâce à un système de production éprouvé obéit lui-même aux impératifs de défense dans la mesure où « les civilisations paléonégritiques constituent une réponse à des stimuli géographiques et historiques particuliers » (Froelich, 1968 : 243).

Il semble opportun d'insister sur ce caractère de la vie agricole chez les Kirdi du Nord-Cameroun. Depuis des siècles, les Kirdi sont sur le qui-

vive, compte tenu des ambitions hégémoniques des empires voisins. C'est dans cet environnement hostile qu'ils ont élaboré une « économie rurale » où se concentrent les savoirs des sociétés non musulmanes des monts Mandara. Car, en dépit des particularités culturelles très prononcées qui demeurent au sein d'un pays où l'ouverture au monde occidental a créé une grave crise d'identité, ces sociétés sont loin d'être figées, en marge des soubresauts et des turbulences de l'histoire. En réalité, elles portent en elles la marque des événements qui ont bouleversé la vie des peuples confrontés aux grands empires de l'Ouest africain.

Les systèmes agraires, les structures de l'habitat et le type d'économie de montagne portent les traces des interventions extérieures dont l'impact des influences se laisse deviner jusque dans les réflexes, les mentalités et les traditions orales des « hommes du rocher ». Ainsi, ce que nous offrent les terrasses de culture dans les monts Mandara, c'est un véritable « lieu de mémoire » qui met en lumière une « économie d'assiégés ». Pour comprendre l'enjeu des terroirs agraires, il faut les restituer au cœur des dynamiques sociohistoriques des populations du Nord-Cameroun. Ce que représentent ces terroirs, c'est une somme d'efforts et d'inventivité, des formes de ripostes et de réactions à des forces sociales hostiles. En d'autres termes, l'invention des traditions agraires est inséparable des processus de résistance dans ces massifs surpeuplés où les hommes ne peuvent rien improviser s'ils veulent survivre. Pour prendre un exemple bien connu :

> [...] les Matakam ont répondu aux défis de l'histoire en se réfugiant dans leurs massifs ; ils ont survécu dans ces massifs pauvres en terre et rétifs à l'exploitation en construisant des terrasses et en élaborant une véritable agriculture de jardin ; ils ont édifié une organisation sociale basée sur les communautés villageoises de structure segmentaire, de grande plasticité d'accueil et assurant l'autonomie des différentes unités ; ils ont résisté près d'un siècle à la pression conquérante des Foulbé (...) en paraphrasant Engels, nous pourrions dire : l'histoire hante les Matakam (Martin, 1970 : 11-12).

La diversité des pratiques agricoles

Certes, les Kirdi des monts Mandara ne représentent pas les seuls agriculteurs du Nord-Cameroun. Parmi les non-islamisés, on ne peut ignorer les techniques mises en œuvre par les Dourou dont l'économie à base d'igname est particulièrement développée dans les villages situés sur la route de Ngaoundéré-Garoua. Comme le rappelle Roupsard :

> Les techniques de culture sont mises au point de longue date. L'utilisation d'un outillage traditionnel bien adapté, fabriqué localement par des

forgerons réputés, facilite l'exécution des travaux qui exigent une main-d'œuvre abondante. Le champ d'ignames est préparé sur un sol nouvellement défriché ou reposé après une longue jachère. Au début de la saison sèche, le calendrier cultural commence par la confection de grands billons hauts de 50 à 60 centimètres et écartés de 1,5 à 2 mètres (de crête à crête) ; quand le champ est en pente, des levées transversales coupent les interbillons tous les 4 ou 5 mètres pour empêcher le ruissellement. Ce travail long et pénible est facilité depuis 1975 par la pratique d'un labour profond en louant les services d'un tracteur de la Mission Protestante de Mbé.

L'igname est plantée en mars-avril au moment des premières pluies. Les semenceaux mis en terre au sommet des billons sont couverts de petits cônes de paille qui protègent les germes ; ils sont espacés en général de 90 cm. A la levée, des tuteurs sont disposés à raison d'un pour deux tiges ; pour cet usage, on utilise des branchages d'environ un mètre de long coupés en brousse. Selon l'écartement des billons, la densité de la plantation varie entre 5 000 et 7 000 pieds à l'hectare, nécessitant 2 500 à 3 500 tuteurs. L'entretien d'un champ consiste en deux ou trois sarclages avant la récolte qui peut commencer début septembre et se prolonger jusqu'en novembre. Les tubercules sont extraits par les côtés des billons. Avec les variétés les plus précoces, une repousse fournit des ignames de taille plus petite, gardées pour la consommation familiale ou pour faire les semenceaux de la campagne suivante (Roupsard, 1987 : 23).

On trouve des villages entiers qui, au pied de la falaise de l'Adamaoua, se spécialisent dans la culture de l'igname selon les techniques bien élaborées qui témoignent de la capacité des paysans à investir leurs savoirs. Soulignons l'ouverture de nombreux groupes ethniques à des cultures nouvelles auxquelles elles se consacrent en s'adaptant aux apports extérieurs. Nous pensons surtout à la pomme de terre, au taro et à la patate douce qui connaissent une diffusion remarquable au Nord-Cameroun.

La patate douce est cultivée dans l'Adamaoua, principalement dans le Mayo-Banyo et dans la Vina qui sont les départements de cette province les moins tournés vers le manioc, sur les monts Mandara et de façon plus diffuse dans le bassin de la Bénoué. Le taro a une aire d'extension plus limitée, localisée sur les hautes terres des monts Mandara et dans le massif de Poli. Une plante proche du taro, le macabo (*Xanthosoma sagitifolium*), très répandu dans les régions forestières du Sud-Cameroun progresse dans l'Adamaoua, en culture de fonds des vallées et commence à gagner les plateaux des monts Mandara (Roupsard, 1987 : 237).

Il n'est pas sans intérêt de noter le développement de la culture de l'oignon dans les zones de culture traditionnellement dominées par le mil. Au bord des cours d'eau issus des monts Mandara, surtout chez les Mafa, la production d'oignons ne cesse de s'intensifier depuis des années dans un contexte ou les islamisés eux-mêmes se tournent vers l'agriculture en

recourant, il est vrai, à une main-d'œuvre salariée formée de travailleurs saisonniers par les jeunes montagnards qui descendent en plaine pendant la « saison morte ».

Au moment où les cultures maraîchères prennent leur essor comme on peut l'observer dans le village de Meskine près de Maroua, les éleveurs arabes-choa commencent aussi à cultiver le niébé dont la production est surtout destinée à la vente au Nigeria et au Tchad.

Ainsi, l'agriculture ne peut être considérée comme la spécificité des populations non musulmanes.

> L'image du Peul, pasteur traditionnel, peu enclin au travail agricole et même au travail tout court, est solidement ancrée dans les esprits. Elle ne semble pas refléter la réalité. Beaucoup de Foulbé n'ayant plus la possibilité du travail servile, et pas les moyens financiers d'utiliser une main-d'œuvre salariée, travaillent eux-mêmes la terre et se révèlent des paysans de valeur ; parfois comme à Maroua, Meskine, Mogom et Doumrou, des maraîchers avisés. Le Peul de brousse est souvent un cultivateur courageux et compétent. Lorsque ses moyens financiers sont suffisants, il se révèle ouvert au progrès, utilise la culture attelée, cultive des superficies importantes en faisant appel à une main-d'œuvre salariée (Mofou et Mafa à l'ouest de Maroua, Toupouri et Massa à l'est) permanente parfois, saisonnière le plus souvent, travaille à façon avec sa charrue et sa charrette et prend alors des allures de véritable entrepreneur agricole.
>
> Autre grand propriétaire terrien, le Mandara ou Wandala, a su, grâce à la proximité d'une main-d'œuvre montagnarde abondante, développer la culture commerciale du coton qui lui assure des revenus substantiels. Le Mandara, traditionnellement sédentaire, est devenu, grâce à l'appropriation foncière, une sorte de « gentleman farmer ». On peut dire la même chose d'une partie des Bornouan et des Gamergou voisins, avec chez ceux-ci une proportion importante de petits paysans cultivant eux-mêmes leurs champs (Boulet, 1978 : v. 1 : 130).

Chez les Peuls et les Mandara, la conversion à l'agriculture met en évidence un processus de changement qui se traduit par l'adaptation des maîtres d'hier à un système économique au sein duquel le statut social ne dépend plus exclusivement des positions de pouvoir, mais des mécanismes d'accumulation qui réhabilitent le travail agricole comme source de richesse dans une région où l'introduction de la culture cotonnière a bouleversé les facteurs de stratification sociale. Jean Boutrais a bien observé cette évolution :

> Fait entièrement nouveau, une forme de promotion sociale devient possible à partir du travail de la terre. Des modifications dans la position sociale des cultivateurs entreprenants tendent à prouver que la richesse n'est plus un privilège de l'entourage du chef. Là réside sans doute la mutation profonde de la société musulmane (Boutrais, 1978 : 334).

Il faut préciser que cette mutation s'inscrit dans les dynamiques des sociétés où les razzias et l'esclavage sont restés longtemps les véritables sources d'enrichissement des chefs coutumiers et de leur entourage. A travers une histoire de conflits et de violences, l'économie des Foulbé a été fondée sur l'exploitation de la force des païens capturés sur les massifs au cours des expéditions qui ont aggravé l'insécurité dans les monts Mandara. Pour se livrer à cette capture nécessaire à la mise en œuvre des terres les plus riches de la plaine, les Foulbé ont dû abandonner la garde de leurs troupeaux pour donner une orientation plus agricole à leur économie afin de renforcer leur puissance militaire. La sédentarisation des Foulbé s'opère dans une histoire économique et militaire où le travail des païens devient, avec l'introduction des nouvelles cultures, l'un des piliers de l'accumulation des richesses.

Il est difficile de vérifier la pertinence des savoirs dont témoignent les éleveurs sédentarisés mettant en valeur les meilleures terres qu'ils contrôlent, en utilisant une main-d'œuvre kirdi, qui a une véritable tradition agricole. Aussi, pour approfondir l'examen des rationalités paysannes, il convient de se tourner vers ces travailleurs de la terre qui, en passant de la montagne à la plaine, sont confrontés à une grave crise de société et de culture. Si le Kirdi représente l'agriculteur du Nord-Cameroun, c'est à partir de son expérience qu'il semble nécessaire de procéder à une réévaluation des pratiques agraires dans les processus de développement en cours.

Rencontre et/ou conflits des savoirs

Face aux projets de modernisation rurale, celui qui, jadis, travaillait sur les terrasses dans les massifs, doit se faire une autre image du monde et s'adapter à un nouveau milieu naturel. En effet, si, pour le Kirdi, la montagne est réellement sa vie, en même temps qu'elle demeure le lieu des sacrifices et le cimetière où reposent les ancêtres, descendre en plaine n'est pas seulement faire un déplacement dans l'espace, c'est aussi affronter l'autre, aller ailleurs, hors de chez soi sans être sûr de retrouver ses manières de vivre et de croire. Cela exige une réappropriation critique d'un espace longtemps étranger sinon hostile et dangereux. La plaine n'est-elle pas la terre de l'islam et le lieu où s'organisait jadis la chasse à l'esclave dans un système de référence où, comme le rapportent les mythes kirdi, le cheval est un animal associé au cortège des violences et des expéditions esclavagistes ?

Soulignons ici la spécificité de l'espace kirdi par rapport à l'espace non kirdi. Comme le suggère Seignobos :

> La stabilité des autels et lieux sacrés chez les montagnards est en accord avec celle du terroir et de l'habitat, et marque ainsi la différence

> avec la plaine où les sacrifices familiaux sont très mobiles. Cet enracinement explique le désarroi religieux des montagnards qui, émigrés en plaine, ne peuvent plus se référer à leurs sacrifices qu'en retournant sur le rocher. La plaine s'offre à eux non seulement comme un environnement différent pour bâtir et pour cultiver, mais aussi comme un lieu religieusement vide (Seignobos, 1982 : 31-2).

Tel est le lieu où se situe le conflit des savoirs lorsque l'agriculteur kirdi est confronté à une autre agriculture que les décideurs considèrent comme le véritable moteur du développement rural.

Il faut bien saisir les tensions profondes qui traversent les sociétés où les ethnies longtemps perchées dans les massifs-forteresses ont aménagé des amas de terres granitiques en terrasses pour y cultiver le mil, sous la pression des invasions, des razzias, des empires et des États. Avec la descente en plaine, les pressions démographiques et l'épuisement des systèmes agraires traditionnels, un monde s'effondre dès lors que les hommes de la pierre et du mil se heurtent à la culture du coton. Pour mesurer l'ampleur des conflits qui surgissent, nous devons reconsidérer le modèle de développement destiné à ouvrir les nouveaux agriculteurs aux savoirs manifestement en rupture avec l'univers culturel des montagnards.

Depuis la colonisation, les techniciens de l'agriculture s'efforcent de promouvoir les expériences de modernisation à travers un encadrement très poussé des paysans du Nord-Cameroun. Ici, le passage de l'« archaïsme » à la « modernité » exige l'adoption des techniques nouvelles liées à la culture intensive. Retenons pour l'essentiel, parmi les méthodes vulgarisées par les moniteurs agricoles, le semis en lignes, le sarclage, le regroupement des champs individuels en grandes parcelles, le respect d'un calendrier très précis, l'utilisation des engrais et des pesticides, la motorisation portant sur le labour et le buttage.

Après la CFDT, la Sodecoton diffuse ces nouveaux messages dans le cadre de grands projets qui, par exemple dans le Nord-Ouest-Bénoué, nécessitent de gros financements soutenus par des organismes extérieurs. Il n'est pas inutile d'évaluer l'importance de ces interventions massives dans la mesure où, en dehors de la dépendance technologique et financière, la mise en œuvre des projets de développement rural s'accompagne de contraintes et de discipline dont la majorité des agriculteurs ne sont pas disposés à assumer les coûts. Car, si les prix des engrais, de l'attelage et de sa location sont souvent élevés pour l'ensemble des producteurs aux revenus modestes, il convient de prendre également en compte la surmortalité des bovins et surtout les pannes fréquentes dans les villages où les pièces de rechange et les ateliers de réparation sont rares.

Par ailleurs, tout effort de travail communautaire de type coopératif semble particulièrement difficile chez des ethnies marquées par un individualisme enraciné dans les traditions des terroirs montagnards. Il nous est arrivé de vérifier cette difficulté pendant un long séjour au Nord du

Cameroun dans les projets d'animation globale visant à susciter la promotion des groupements. Expérience particulièrement douloureuse dès lors qu'on cherche à instituer des pratiques de travail communautaire qui s'écartent des traditions d'entraide observées dans les sociétés segmentaires. Georges Courade a bien souligné ce fait lorsqu'il écrit : « Paradoxalement, le Nord-Cameroun souvent célèbre pour ses paysanneries... négritiques enracinées dans les monts Mandara, les plaines du Diamaré ou les Yaéré du Logone n'a pas été un terroir propice aux initiatives coopératives ou tontinières spontanées » (Courade, 1989 : 75). M. Roupsard note aussi « l'absence d'initiatives venues de la base » pour susciter des organisations communautaires autonomes ne relevant pas de la coutume. Ce sont les sociétés de développement (Sodecoton ou SEMRY) qui « organisent » les producteurs qu'elles encadrent.

L'organisation des sociétés païennes, la domination foulbé, une administration très directive du développement et aux interventions multiples, une mobilité géographique de faible ampleur dans le cadre régional, le modeste développement de l'alphabétisation des adultes (77 % sans formation scolaire contre 40 % dans le Sud) expliquent sans doute l'invisibilité de cette région dans le domaine de l'auto-organisation des paysans (Roupsard, 1987 : 434 *et sq.*).

Relevons aussi les limites des choix de modernisation à partir d'un modèle de développement agricole centré sur la monoculture d'exportation qui accapare les meilleurs terres, la majorité des travaux et l'essentiel des ressources matérielles. Ces choix s'écartent des priorités et des logiques paysannes associant de manière quasi rituelle travail de la terre, alimentation domestique et cultes ancestraux.

Dans les milieux officiels, en dehors de la SEMRY de Yagoua qui représente une réussite sur le plan technique qui se confond difficilement avec une réussite économique et financière, à l'exception aussi de la Sodeblé qui fut un vrai gâchis et un échec dans l'Adamaoua (Roupsard, 1987 : 314-17), quand on dit « développement agricole », au Nord-Cameroun, il s'agit presque toujours du coton. « Au cœur des problèmes du développement rural : le coton » – ce titre de Roupsard qui consacre près de 100 pages à la seule culture cotonnière se passe de tout commentaire (p. 314). Depuis 1974, la Sodecoton, comme le rappelle le V[e] plan, a d'abord « été créée pour promouvoir le développement de la culture du coton en assurant l'encadrement de la production, la collecte, la transformation et la commercialisation des produits (fibres, huiles et tourteaux). Dans un deuxième temps, elle a aussi été conduite à encadrer la production des cultures en rotation avec le coton (sorgho, arachide, riz pluvial et maïs) dans certaines zones en se voyant confier l'exécution du projet Sud-Est-Bénoué » (V[e] Plan, 1981 : 153)[3].

3. Pour le V[e] Plan, voir ministère de l'Agriculture (1981).

En fait, pour ce que les paysans appellent les « boys-coton », la culture des céréales qui sont la base de l'alimentation des Camerounais du Nord, reste un souci mineur. Aucun plan quinquennal n'a jusqu'ici élaboré un « projet-mil » dans les zones sous-peuplées où les foyers d'immigration transformeraient des espaces entiers en territoires agraires analogues à ce que l'on peut observer sur les massifs escarpés. Tout se passe comme si la culture du coton était conçue comme le centre de gravité et le moteur exclusif du seul système agricole adapté à la plaine. Or, ce système paraît fragile en raison de l'instabilité des cours mondiaux et des aléas climatiques qui, en cas de sécheresse et de pénuries alimentaires, obligent les paysans à redonner sa place à la culture du mil. On le voit, malgré l'expansion du coton, la relance de cette culture se heurte en permanence aux difficultés inscrites dans les crises climatiques inhérentes aux régions sahéliennes. Bien plus, l'accès à la modernité par l'extension de la culture cotonnière semble hypothéqué par la permanence des attitudes et des réflexes qui poussent l'agriculteur kirdi à opposer une résistance occulte lorsque les apports extérieurs doivent passer par les structures de pouvoir qui incarnent la domination peule.

Il faut bien observer ce paradoxe : en dépit des apparences, les agriculteurs kirdi ne sont pas aussi conservateurs qu'on le dit. Nous savons qu'ils n'ont cessé de s'adapter aux interventions extérieures en édifiant une véritable civilisation agraire. Mais les groupes qui ont fait preuve d'un dynamisme extraordinaire sur les terrasses ont tendance à se méfier de toute innovation ressentie comme une menace pour leur équilibre interne et leur identité, surtout lorsque cette innovation est introduite par la médiation d'un système de commandement auquel ils ont toujours opposé une vive résistance. Le même comportement s'applique face à l'école, aux mots d'ordre des agents d'hygiène, de perception des impôts et des vulgarisateurs agricoles qui viennent dans les villages auréolés du prestige de l'État et des auxiliaires locaux de l'aministration centrale.

Toute explication des conditions de pauvreté et d'ignorance qui fait référence aux seules caractéristiques socioculturelles de ces populations paraît insuffisante. Il faut retrouver le poids de l'histoire dans les attitudes de repli et de méfiance qui s'expliquent par les relations conflictuelles entre les sociétés différentes. Face à l'innovation, on retrouve ces mêmes attitudes chez les Arabes Choa qui ont été longtemps assujettis aux sultans kotoko favorisés par la colonisation française. Dans une étude éclairante, Hagenbucher (1973) a bien montré qu'on ne peut négliger le poids de ce passé pour rendre compte des réticences actuelles des Arabes du Logone-et-Chari à l'égard de toute tentative de changement socio-économique.

De la même manière, les sociétés perturbées par un siècle d'insécurité et de peur ont tendance à se fermer à toute intervention venue de l'extérieur. Par réflexe et tradition, le Kirdi est porté à dire non à toutes les consignes transmises par l'intermédiaire du chef, auquel la Sodecoton dis-

tribue des primes en fonction des rendements agricoles des territoires soumis à son contrôle. Sans doute, ces résistances ne se manifestent pas uniformément dans toutes les ethnies. Si les nouveaux savoirs introduits par la culture du coton ont été difficilement acceptés lorsque les efforts d'encadrement ont rendu cette culture obligatoire, on doit reconnaître que de nombreux groupes assument les techniques nouvelles lorsque les contraintes sont desserrées et que la sécurité alimentaire est assurée.

Les Guiziza et les Moundang semblent avoir été plus souples et ouverts aux efforts de modernisation qui se traduisent chez eux par une plus grande adaptation à la culture attelée. En fait, « les innovations sont acceptées si elles ne contrarient pas les intérêts vitaux du groupe ou si elles montrent rapidement leur utilité » (Roupsard, 1987 : 168). Il faut renoncer à parler uniformément de « réaction de conservatisme et de résistance » comme si les populations rurales subissaient passivement les incitations et les directives officielles. En réalité, il y a une réappropriation critique de l'innovation agricole à partir des centres d'intérêt, des « calculs », des « ruses » et des stratégies minutieusement pensées selon les groupes ethniques, les priorités et les forces sociales en présence. Le paysan adopte d'autant plus les techniques nouvelles qu'il dispose des moyens financiers suffisants et que les revenus monétaires sont un stimulant pour la relance d'une culture spéculative. Mais, nous savons aussi que les Kirdi ne tirent pas un grand profit des marchés de coton où les peseurs et les acheteurs n'ont cessé de les ponctionner. Le petit paysan est d'autant moins disposé à s'ouvrir aux innovations et à améliorer ses techniques de production qu'il n'est jamais assuré de conserver son champ dans cette partie du pays où le système lamidal contrôle les ressources foncières. Toute révolution agricole reste donc paralysée. On comprend la réticence à investir pour une culture exigeante dont les techniques n'ont rien de commun avec les repères socioculturels liés aux systèmes agraires traditionnels.

Dans ces sociétés où le grenier à mil est au centre de l'habitat qui constitue une sorte de paroisse où les ancêtres veillent sur les récoltes et ont droit aux sacrifices familiaux, comment se soumettre, sans heurts, à une agriculture qui échappe totalement au contrôle des ancêtres ?

Pour les sociétés rurales dont la fête par excellence est celle de la « bière de Dieu », comme disent les Mada et les Zoulgo, il semble difficile d'assurer la modernité dans le rapport à la terre en pratiquant des cultures où n'existe aucun rite agraire qui accompagne les grands moments de la culture du mil chez les Kirdi du Nord-Cameroun. L'agriculteur qui se consacre aux « cultures de l'impôt » doit renoncer à son identité définie autour de cette « religion du mil » qui constitue, sans doute, le lieu d'élaboration des savoirs et des techniques dans les sociétés kirdi ; chez elles le poids des traditions et les impératifs socioculturels influencent les modalités de mise en valeur des ressources et toute relation entre écologie et développement.

Dès lors, demander aux paysans kirdi de suivre des méthodes exogènes, c'est les obliger à remplacer les structures anciennes par des nouvelles. Aucune mutation technologique ne peut se faire ici sans une modification de la vision du monde et une transformation des rapports sociaux. Car derrière les problèmes de « modernisation rurale », il ne s'agit pas simplement d'une affaire de recettes, de productivité, de variétés nouvelles ou de système de production. L'enjeu que dissimule l'encadrement paysan au Nord-Cameroun, c'est le poids de l'imaginaire et son épaisseur sur les paysages, les terroirs et les systèmes agraires. C'est cet enjeu que nous retrouvons aussi dans le rapport de l'homme à la vache au cœur des projets de modernisation de l'élevage.

Vache, culture et société

Pour varier les prises de vue et les champs d'analyse sur le rôle du savoir dans le développement, on ne peut négliger les sociétés pastorales. Sans insister sur l'économie de l'élevage dont le Nord du pays est l'un des grands centres (Frechou, 1966 ; Roupsard, 1987), il suffit d'observer quelques aspects sociologiques d'une activité qui marque la vie du Cameroun septentrional. En dehors des villes dont l'essor exige une demande accrue de viande ou de poisson, en même temps que les produits vivriers qui trouvent ici un marché potentiel, on ne peut ignorer que les troupeaux de bétail font partie des paysage du Logone-et-Chari, du Diamaré et de la Bénoué et bien sûr des hauts plateaux de l'Adamaoua. On pourrait même se demander si ce spectacle quotidien ne relève pas des genres de vie, mieux d'une manière de vivre propre à certains groupes ethniques de la région.

En un sens, il n'y a pas de groupe humain au Nord du Cameroun qui ne pratique pas l'élevage.

> Tous les Kirdi disposent de chèvres et de moutons. Ces bêtes et le gros bétail sont gardés dans les huttes, la nuit et pendant toute la saison des pluies. Tout ce bétail est alimenté, abreuvé, pourvu de litière que l'on va chercher parfois très loin. Les déjections sont soigneusement recueillies et utilisées. Après la récolte, toutes les bêtes, à l'exception de celles destinées aux sacrifices triennaux, sont autorisées à errer sur les terrasses, ne retournant dans leur case que la nuit, et il est étonnant de voir les vaches accomplissant d'habiles escalades, tandis que chèvres et moutons semblent avoir des ailes (Froelich, 1968 : 148).

Jadis, avoir 30 à 60 chèvres était considéré pour un Kirdi comme un signe de richesse. Chez les Massa et les Toupouri, la possession du bétail

est une préoccupation dominante, compte tenu de la place des bœufs dans les transactions matrimoniales (de Garine, 1964). Ce rappel suggère la diversité des types d'éleveurs et la nécessité d'une approche différentielle qui mette en lumière les aspects sociologiques de l'élevage. En effet, il ne suffit pas de relever les types d'élevage pratiqués au Nord-Cameroun pour comprendre l'impact des activités pastorales dans les rapports de l'homme à l'espace, les formes d'organisation sociale, ou les rapports entre les éleveurs et les cultivateurs. Au-delà des problèmes de commercialisation qui situent l'élevage au premier plan des moyens d'accumulation et des échanges nationaux et internationaux à partir des grands marchés de bétail (Frechou, 1966), ce qui retient l'attention, c'est le lien étroit ou la convivialité entre la vache et l'homme de certains groupes ethniques du Nord-Cameroun.

On sait que les Foulbé n'ont pas renoncé à l'élevage en se sédentarisant, puisqu'ils associent élevage et agriculture comme on peut l'observer dans le Diamaré et la Bénoué. Les Arabes du Logone-et-Chari sont aussi des éleveurs qui pratiquent le semi-nomadisme. Il leur arrive de s'adonner à des activités agricoles là où ils se fixent. Tandis que les Peuls diversifient leurs activités et s'orientent dans les centres urbains vers le commerce, l'artisanat et l'administration, les Mbororo sont « intégralement éleveurs ». Ils représentent les seuls véritables pasteurs nomades du Nord-Cameroun. Aussi, le type d'élevage qu'ils pratiquent est une référence pour comprendre les problèmes que pose la modernisation de cet important secteur de l'économie régionale. Nous sommes en présence de groupes d'éleveurs qui sont restés tels que tous les Foulbé l'étaient il y a quelques siècles, vivant en petits groupes familiaux et se déplaçant d'un pâturage à l'autre avec leurs troupeaux. C'est chez eux que le rapport bétail/hommes est, de loin, le plus élevé.

Par ailleurs, les produits de l'élevage sont les seules ressources de ces pasteurs dont l'instabilité est une caractéristique. Plus que chez les agriculteurs-éleveurs, le nomadisme est ici une sorte de « fait social » au sens que Durkheim donnait à cette réalité, c'est-à-dire « une manière d'agir, de penser et de sentir extérieure à l'individu et qui est douée d'un pouvoir de coercition en vertu duquel il s'impose à lui » (Durkheim, 1987 : 5). Dans une région où les formes d'élevage sont variées et constituent un ensemble complexe, le seul type nettement défini est celui des nomades Mbororo. Il s'agit d'une « manière de vivre » qui caractérise l'identité propre d'un groupe ethnique. Nomadiser fait partie intégrante d'un style de vie selon lequel le rapport au bétail et à l'herbe est l'élément d'une culture. Il semble difficile de voir le Mbororo ailleurs que dans une quête permanente d'herbe et d'eau pour son troupeau.

On entrevoit les problèmes que soulève tout projet de changement dans les sociétés pastorales. Quel programme de développement proposer à un peuple « nomade dans l'âme » (Bocquené, 1986 : 101) ? Si l'on ne

peut réserver les efforts de modernisation de l'élevage à quelques notables, commerçants ou élites locales, qui se lancent dans le ranching privé, comme on peut l'observer dans l'Adamaoua, comment résoudre les problèmes de santé et d'alimentation du bétail dans la mesure où, pour de nombreux pasteurs, vivre c'est « partir » (p. 101) ? Comme le disait Ndoudi Oumarou :

> Parcourir la brousse à la recherche de pâturages toujours meilleurs, c'est notre vie à nous Mbororo. Cela fait partie de notre héritage, que cela, certains jours, nous plaise ou non. Pas question de quitter ce genre de vie et de construire des maisons comme les villageois. C'« est en cela que nous sommes différents des Foulbé. Nous savons tous, du plus jeune au plus vieux, que nous ne sommes pas comme les autres. Nous sommes des Mbororo, c'est-à-dire des broussards. Nous ne nous en plaignons pas. Nous acceptons cette condition et nous l'aimons (Bocquené, 1986 : 104).

Ainsi, adopter un autre type d'élevage en se donnant un point de repère fixe dans l'espace, c'est passer de la « brousse » au « village » ou, si l'on préfère, de la nature à la culture. Plus précisément, c'est devenir l'autre en renonçant à un style de vie qui a marqué des générations dont les croyances, les rites, les formes de loisir, les contes et les devinettes expriment les manières de faire et de parler. Ce qui nous frappe ici, c'est un mode de gestion de l'espace en rapport avec des pratiques pastorales où l'homme et la femme exercent des rôles spécifiques selon des techniques soigneusement établies :

> Chez nous, c'est l'homme qui trait. Voici comment il procède. Comme je viens de vous le dire, il commence par détacher le veau en prononçant le nom de la mère : Eh ! la Rousse. La vache répond par un léger beuglement et se lève pour venir vers son petit. Le veau, de son côté, part la rejoindre en courant. On le laisse téter quelques gorgées, puis le trayeur prend sa place, accroupi sur les talons, une calebasse serrée entre les genoux. Mais le veau n'est jamais d'accord. On l'attache à la patte droite de sa mère, ou on lui passe une cordelette autour du cou en fixant l'autre extrémité à un arbre, une souche ou même une grosse touffe d'herbe. Le plus souvent, c'est à un garçon ou à une fille qu'est confié le soin de tenir le gêneur à l'écart (p. 40).

Il faut aussi rappeler la perception du bétail et la place de la vache dans l'imaginaire des éleveurs nomades. Nous trouvons chez les Mbororo un rapport spécifique de l'homme à l'animal qui, manifestement, est un fait de culture. Écoutons encore Ndoudi parler des Peuls nomades du Nord-Cameroun :

> Les Mbororo, qui ont si peu de choses à dire sur leurs propres origines, deviennent intarissables quand il s'agit de celles de leurs vaches. Elles sont

> tout pour eux. Il y a un fait qu'on ne peut nier : autrefois, les Mbororo attachaient plus d'importance à une vache qu'à un humain ; pour eux, la vie d'une vache avait plus de valeur que celle d'un enfant. Mis en demeure de choisir, aucune hésitation n'était possible. Exagération ? peut-être, mais il est certain que de tels cas se sont produits. Aujourd'hui encore, on peut entendre un Mbororo dire, en parlant de sa vache préférée, qu'il aimerait mieux mourir que de la voir disparaître. Ce qu'il importe de bien comprendre, c'est que, pour un Mbororo qui ne connaît rien au commerce, rien à l'agriculture, la vache est son moyen de vivre, la vache est sa vie (p. 145).

Les techniciens de l'élevage risquent de ne rien comprendre aux tâches qui s'imposent dans ce contexte s'ils ne se donnent pas la peine de rentrer dans la logique de pasteurs nomades. Les actions de développement visant « la mise en pratique de programmes rationnels de gestion des troupeaux » sont vouées à l'échec si l'on ne prend pas réellement conscience des aspects socioculturels de l'élevage du Nord-Cameroun. Curieusement, un problème aussi crucial ne figure pas dans l'analyse des difficultés auxquelles est liée l'amélioration des conditions de production animale. D'autres problèmes sont retenus parmi les obstacles à surmonter par les programmes d'amélioration de la race bovine. Il n'est pas inutile de rappeler l'inventaire de ces problèmes par le III[e] plan :

– manque d'eau pendant la saison sèche dans le zone au nord de l'Adamaoua ;

– compétition pour l'utilisation des terres entre agriculteurs et éleveurs (nord de l'Adamaoua, Grassfields), entraînant une diminution progressive des surfaces pâturables ;

– dégradation des pâturages dans certaines zones de l'Adamaoua par suite du développement d'une végétation arbustive favorisant par ailleurs l'expansion des glossines ; ce qui entraîne dans un premier stade, la diminution de la charge à l'hectare, puis l'abandon pure et simple de la zone ;

– difficulté à l'heure actuelle d'entreprendre l'amélioration des pâturages, aucun éleveur ne pouvant prendre soin d'un parcours ouvert à tous ;

– protection sanitaire du cheptel non encore satisfaisante à cause de l'insuffisance de l'infrastructure sanitaire et de l'encadrement d'une part, de la réticence de certains éleveurs à soumettre leur bétail aux traitements, d'autre part ;

– perte de poids importante en saison sèche (20 % chez les animaux adultes, 30 à 40 % chez les jeunes), aggravée par les parasitoses internes chez les veaux dont la mortalité atteint parfois le taux de 40 % ;

– mentalité conservatrice de la majorité des éleveurs pour lesquels l'élevage extensif nomade est plus un mode de vie qu'une activité économique ;

– système de commercialisation archaïque : insuffisance des marchés à bétail dans les zones de production ; vente de bétail au jugé et non au poids ; acheminement à pied du bétail vers les lieux de consommation sur

des distances importantes (d'où perte de poids de 10 à 15 %) ; inorganisation et incompétence des professionnels ; insuffisance et utilisation irrationnelle des circuits et installations de distribution (IIIe Plan 1971-1976, p. 166)[4].

Au-delà des obstacles naturels liés aux défis écologiques et aux maladies de l'environnement, il faut redonner toute son importance à ce que les planificateurs appellent « la mentalité conservatrice de la majorité des éleveurs pour lesquels l'élevage extensif nomade est plus un mode de vie qu'une activité économique » (IIIe Plan, p. 166).

Cette observation ne vient qu'au terme de l'analyse des freins au développement de l'élevage comme si elle était secondaire et mineure. Le fond du problème est bien là : les planificateurs et les éleveurs ne parlent pas le même langage et il n'est pas évident que les solutions proposées par les experts soient adaptées à la vraie question qui est à peine perçue dans les programmes mis en œuvre. S'il faut repenser les politiques de l'eau pendant la saison sèche dans les savanes arides où la dégradation des pâturages s'est accélérée avec les sécheresses consécutives des dernières années, on doit bien identifier le défi qui demeure : quelle stratégie mettre en place pour permettre aux éleveurs de rentrer dans une autre logique pour laquelle l'élevage peut être à la fois un mode de vie et une activité économique ? Plus précisément, dans quelle mesure la productivité de l'élevage agricole s'articule avec les techniques de modernisation adaptées aux logiques internes des sociétés pour lesquelles l'élevage n'est pas d'abord une recherche de profit, mais l'histoire d'une vie, d'une société, d'une culture ?

Au Nord du Cameroun, cette question se pose d'autant plus que l'élevage a un caractère plutôt social qu'économique. De fait, la plupart des éleveurs de l'ancienne province du Nord possèdent du bétail moins pour en consommer les produits que pour faire face à des obligations sociales. Fréchou (1966 : 50-4) insiste suffisamment sur le rôle extra-économique de l'élevage pour qu'il soit nécessaire de revenir sur ce sujet. On remarque d'ailleurs que ce caractère n'est pas propre à certains groupes. Chez les Massa, les bovins sont destinés à procurer des épouses ; les utiliser à des fins alimentaires apparaîtrait comme un gaspillage monstrueux (de Garine, 1964). Chez les montagnards kirdi, le bœuf de case est un taureau engraissé pour être sacrifié à l'occasion de la fête du Maray. Pour les Foulbé, il n'est pas rare que l'élevage soit considéré comme une source de prestige social : ce qui comble le désir du pasteur, c'est de voir passer son troupeau devant lui. Quant au Mbororo, face au bétail, ce n'est pas d'abord la viande à consommer qui lui vient à l'esprit : « C'est toujours au lait qu'on pense. Le lait n'est-ce pas toute la vie du Mbororo ? Il y a recours à toute heure du jour » (Bocquené, 1986 : 40).

4. Pour le IIIe Plan, 1971-1976, voir ministère de l'Agriculture (1971).

Ces logiques heurtent les rationalités économiques. Les ignorer pour faire perdre aux éleveurs de « mauvaises habitudes » en les soumettant aux règles d'élevage imposées par le service de l'État, c'est renoncer à affronter le vrai problème pastoral au Nord-Cameroun. Si un encadrement technique serré et une forte discipline des éleveurs sont nécessaires pour améliorer leur bétail, il semble encore plus nécessaire de dépasser les approches technocratiques et sectorielles de l'élevage pour prendre en compte les aspects sociologiques qui s'imposent à la mise en œuvre des programmes visant à toucher l'âme d'un peuple d'éleveurs. On ne peut réussir cette tâche en affichant un mépris de type colonial à l'égard de ce que l'on considère comme « mentalité conservatrice ». Il est trop facile de traiter les ruraux du Nord-Cameroun, surtout ceux qui s'occupent principalement d'élevage, comme des ignorants et des illettrés, comme si, depuis plus d'un siècle, ils vivaient dans une sorte de désert intellectuel. Comment affirmer de façon aussi négative :

> (...) l'ignorance, la pauvreté, souvent la négligence des éleveurs font que, d'une manière générale, les besoins du bétail sont mal satisfaits. Même les membres des peuples-éleveurs, le fait est connu, s'occupent mal de leurs troupeaux, et ne semblent pas enclins à mieux faire, parce qu'ils pensent moins à la quantité et à la qualité des produits qu'ils pourraient en tirer grâce à l'exploitation rationnellement organisée, qu'à la satisfaction que leur procurent le nombre et la beauté de leurs animaux (Fréchou, 1966 : 34).

Abdoulaye Maïkano (cité par Fréchou, 1966 : 34, n. 1) est encore plus catégorique : « L'élevage n'est pas un métier... les notables (gros propriétaires) ne savent rien de leur troupeau... ». Nous pouvons nous permettre de croire que la rationalité n'est pas l'apanage des vétérinaires formés à l'école des Blancs. Chez les peuples pour lesquels la vache est toute leur vie, comment ne pas admettre l'existence d'un autre savoir qui devrait servir de point d'appui à un projet de développement enraciné dans les systèmes pastoraux indigènes ?

En tout état de cause, la situation créée au Nord-Cameroun par la sécheresse oblige les éleveurs à plus de mobilité. Partir à la recherche des pâturages est une réponse à une crise des sociétés dans un contexte grave où il faut s'adapter à un autre environnement. Le problème est de savoir comment survivre dans une situation d'insécurité, de pénurie et d'incertitude où les stratégies de mobilité face à la sécheresse s'imposent comme une technique pour ne pas disparaître. Comment sédentariser les éleveurs sans une politique de l'eau à grande échelle ? Comment réussir cette sédentarisation dans les plaines ou les plateaux du Cameroun septentrional où les terroirs agricoles occupent de plus en plus de place ? Suffit-il d'organiser des parcours pastoraux ?

En définitive, le développement de l'agriculture à travers les grands projets élaborés depuis une décennie n'aggrave-t-il pas la crise de l'élevage au Nord-Cameroun ? Roupsard écrit à ce sujet :

> Dans les plaines de l'Extrême-Nord, l'activité pastorale se trouve confrontée à des contraintes nettement plus rigoureuses que dans l'Adamaoua. L'extension des surfaces cultivées et en même temps la croissance du cheptel réduisent peu à peu les capacités des pâturages en saison des pluies (Roupsard, 1987 : 202).

Par ailleurs, là où existent des zones de décrue, « les réalisations des grands projets rizicoles de la SEMRY en changent l'affectation sur des surfaces importantes au détriment de l'élevage » (Roupsard, 1987 : 202). Si l'élevage reste l'un des fondements de l'économie du Nord-Cameroun, il faut donc s'interroger sur la crise qui s'amorce et risque d'aggraver les tensions entre éleveurs et agriculteurs dans les plaines où l'on ne peut ignorer ni l'un ni l'autre. C'est dire que la recherche d'une association de l'élevage et l'agriculture est, plus qu'une solution technique d'avenir, un choix de société tant que, en dépit de l'emprise des villes « l'avenir de l'économie régionale repose encore essentiellement sur l'évolution et le développement du monde rural » (Roupsard, 1987 : 472).

Réhabiliter les savoirs populaires

Au terme de ces réflexions, une conclusion s'impose. Depuis des décennies, les projets de développement tentent de normaliser les comportements des agriculteurs et des éleveurs suivant les règles de l'organisation du travail et des modèles structurels de l'Occident. Ces modèles reposent sur les postulats sociologiques qui supposent une rationalité universelle et l'adhésion des individus aux objectifs de cette organisation. La compréhension des phénomènes socioculturels et leur interaction dans un projet de développement rural posent des problèmes d'autant plus complexes que les responsables ne prennent pas en compte l'univers spécifique dans lequel leurs décisions doivent être appliquées.

Aujourd'hui, le discours technocratique sur la modernisation rurale est en crise, du fait de son incapacité à déboucher sur des modèles opératoires pouvant prendre en charge les conceptions locales du mieux-être. Malgré les injections considérables de capitaux et beaucoup de bonne volonté, les réussites sont rares. Ces échecs méritent d'être analysés sous l'angle d'une sociologie et d'une anthropologie qui assument les dynamiques culturelles des sociétés rurales dans les pratiques de développement.

Nous avons essayé de montrer qu'on ne peut plus oublier que les valeurs supposées conduire à la modernité agissent sur un univers différent marqué par le poids des traditions et de l'histoire. Croire que le passage au développement doit s'effectuer par la destruction d'une altérité, le mépris de ce qui structure la société et lui confère son « style » relève de la violence. Il faut renoncer à penser que les sociétés en essai de développement n'y parviendraient qu'à condition d'éliminer leur ethos ou tout ce qui rappelle les vestiges du passé, les systèmes de référence et les structures propres des sociétés locales. En examinant les projets de développement mis en place au Nord du Cameroun, nous avons constaté une tendance générale à marginaliser les techniques et les savoirs qui n'ont pas été élaborés dans les centres d'agronomie et les instituts d'agriculture.

Si la mentalité qui imprègne de nombreux projets de développement porte en elle-même les germes de l'échec, il convient de s'interroger sur les conditions d'efficacité à partir du « possible » des sociétés indigènes. Dans les milieux où les hommes et les femmes n'ont cessé de réagir activement aux défis de leur environnement, comment ne pas accorder plus d'attention aux savoirs dont les applications s'incarnent dans les systèmes agraires ?

Au Nord du Cameroun, une « anthropologie du quotidien » nous apprend que les agriculteurs et les éleveurs savent assumer leur crise en imaginant des « ripostes » sans toujours attendre les interventions formelles. Non seulement ils s'arrangent pour s'occuper des enfants, pour produire et gérer leur habitat, mais ils s'organisent pour leur travail et déploient des activités économiques situées dans le secteur domestique ou sur le marché. L'esquisse de cette anthropologie du quotidien que tente notre étude met en évidence l'existence d'un ensemble de techniques et de connaissances par lesquelles les agriculteurs et les éleveurs ont su, selon leurs spécificités culturelles, gérer leur rapport à l'espace. Ne faut-il pas libérer cette efficacité potentielle afin qu'elle serve d'appui à un autre développement qui s'enracine dans les pratiques du terroir ? Car le paradigme du développement constitue l'axe de relations interculturelles. Il met en présence, de gré ou de force, des univers culturels différents par le mouvement de transferts de toutes sortes : capitaux, technologies, valeurs, experts...

Il s'agit, en réalité, d'une rencontre, mieux d'un conflit de savoirs. Le drame d'une modernité venue d'ailleurs est que ses effets contribuent davantage à la désorganisation du tissu social endogène, à l'expropriation et au « bannissement » des savoirs locaux qui résultent des effets pervers des discours dominants. Vouloir faire accéder les agriculteurs et les éleveurs du Nord-Cameroun à plus d'efficacité grâce à un niveau scientifique et technique élevé tout en écartant leurs systèmes de production, leurs formes d'aménagement agricole, leur gestion de l'espace, c'est risquer de provoquer le rejet de toute intervention moderniste. Il faut s'at-

tendre à cette réaction dans les sociétés rurales où des siècles d'insécurité et de violence ont développé une véritable « culture de la méfiance et de la résistance » : cette culture constitue la dimension cachée de l'infrastructure des comportements et des attitudes face aux opérations de développement. Dans cette perspective, les conflits plus ou moins ouverts entre les individus et les groupes aux intérêts divergents, les disparités socio-économiques, les positions de pouvoirs dans les systèmes politiques et les structures sociales déterminent l'attitude à l'égard des projets modernistes. Dans ces sociétés qui sont loin d'être homogènes, figées et égalitaires, les paysans et les éleveurs adoptent des stratégies différentes selon leur capacité de bénéficier des projets de modernisation. Un approfondissement des connaissances sur le rôle du savoir dans le développement nous amène à souligner l'importance des logiques paysannes dont la prise en compte conditionne les réactions des milieux ruraux aux apports des connaissances scientifiques.

C'est pourquoi si l'on veut mettre en œuvre autre chose en fonction des besoins et des priorités des agriculteurs et des éleveurs du Nord-Cameroun, il faut remettre en cause le conditionnement culturel des méthodes et des techniques diffusées par les agents de vulgarisation et d'encadrement agricole et pastoral. La valeur de ces apports, leurs conditions d'efficacité doivent être situées dans un contexte socioculturel et historique. On ne peut masquer le fait que ces productions scientifiques et technologiques sont la pratique des ethnies occidentales. Personne ne peut douter qu'il y a une manière américaine et européenne de pratiquer l'agriculture et l'élevage. Aussi faut-il revenir aux sociétés d'où viennent les recettes et les messages proposés par les encadreurs. Bref, il s'agit de mettre à jour tout le contexte économique et politique dans lequel sont produites les sciences et les techniques elles-mêmes. Les conditions de possibilité et la naissance de ces productions ont une dimension et un enracinement culturels. Dès lors, la prise de conscience de l'impact des rationalités autochtones soulève des problèmes qui se révèlent d'une importance centrale. Précisément, la tâche du sociologue et de l'anthropologue est de mettre en lumière les présupposés passés des bâtisseurs actuels de la modernité unidimensionnelle dans nos sociétés rurales, et de rompre avec le cercle vicieux des usages établis afin de définir les éléments d'une nouvelle pédagogie des relations interculturelles au sein des projets de développement rural.

Cet effort permet de montrer les erreurs et d'indiquer les directions susceptibles de redonner aux sociétés rurales la possibilité d'une nouvelle aventure humaine largement déterminée par les choix qui restaurent le sens de leur identité et réhabilitent leurs créativités et dynamismes internes.

Ainsi pour inventer les stratégies pertinentes de développement rural, l'apport spécifique des sciences sociales est un défi et une urgence.

Devant les échecs des pratiques qui ne prennent pas en compte les facteurs socioculturels, les représentations et les perceptions, les modèles matrimoniaux et le statut de la femme dans la société, les attitudes envers le corps et la sexualité, le rapport de l'homme à l'espace, les historiens, sociologues, anthropologues et démographes, et pas seulement les économistes, les statisticiens, les ingénieurs et techniciens retrouvent leur place dans l'élaboration des choix porteurs d'avenir et les décisions en matière de production et d'alimentation, de population et d'environnement, de famille et de santé, d'agriculture et d'élevage.

Au moment où les paysans du Nord-Cameroun sortent de leur aire ethnique et géographique et tentent de s'adapter à l'économie de marché à partir des cultures vivrières et commerciales qui réhabilitent le travail agricole comme source de richesse, ne convient-il pas de promouvoir les recherches qui mettent en lumières les aspects socioculturels des problèmes de développement ? Pour mesurer l'importance de cette question, rappelons au terme de cette étude ce que disait naguère le directeur général de l'Unesco, Federico Mayor, à la conférence des Nations unies sur les pays les moins avancés :

> L'avancement des sciences sociales doit être considéré comme la condition d'une évaluation permanente de la pertinence et de l'efficacité des actions de développement entreprises. On peut penser que beaucoup d'erreurs auraient pu être évitées dans les stratégies nationales et internationales du développement si les décideurs avaient pris en considération le point de vue des sciences sociales au moment opportun.

Références

BEAUVILAIN A. (1989), *Nord-Cameroun : Crises et peuplement,* t. 1, Coutances (à compte d'auteur).

BOCQUENÉ H. (1986), *Moi, un Mbororo, Ndoudi Oumaro, Peul nomade du Cameroun,* Paris, Karthala.

BOIRAL P. et OLIVIER DE SARDAN J.-P. (1985), *Paysans, experts et chercheurs en Afrique noire,* Paris, Karthala.

BOUTRAIS J. (1973), *La colonisation des plaines par les montagnards du Nord-Cameroun,* Paris, ORSTOM.

BOUTRAIS J. (1978), « Les contacts entre sociétés », in J. Boulet *et al.* (éds), *Le Nord du Cameroun : bilan de 10 ans de recherches,* 2 vols, Yaoundé, ONAREST-ISH.

BOUTRAIS J. (éd.) (1984), *Le Nord du Cameroun : Des hommes, une région,* Paris, ORSTOM.

BOULET J. (1971), *Magoumaz : Étude d'un terroir de montagne en pays Mafa,* Yaoundé, ORSTOM.

BOULET J. (1978), « Les Populations », in J. Boulet *et al.* (éds), *Le Nord du Cameroun. Bilan de dix ans de recherche,* 2 vols, Yaoundé, ONAREST-ISH (Travaux et documents n° 16).

COURADE G. (1989), « Organisations paysannes, sociétés rurales, État et développement au Cameroun (1960-1980) », *Colloque sur l'économie politique du Cameroun. Perspectives historiques,* t. 1, Leyde, Afrika Studiecentrum.

DURKHEIM E. (1987), *Les Règles de la méthode sociologique,* Paris, Presses universitaires de France.

ELA J.-M. (1978), *Structures sociales traditionnelles et changements économiques chez les montagnards du Nord-Cameroun,* Thèse de doctorat de 3e cycle, Paris-Sorbonne.

ELA J.-M. (1982), *L'Afrique des villages,* Paris, Karthala.

FRÉCHOU H. (1966), *L'Élevage et le commerce du bétail dans le Nord-Cameroun,* Paris, ORSTOM.

FROELICH J.C. (1968), *Les montagnards paléonigritiques,* Paris, ORSTOM.

GARINE I. DE (1964), *Les Massa du Cameroun : Vie économique et sociale,* Paris, PUF.

HAGENBUCHER F. (1973), *Les Arabes dits « Suwa » du Nord-Cameroun,* Paris, ORSTOM.

HALLAIRE A. (1965), *Les Monts du Mandara au nord du Mokolo et de la plaine de Mora,* Yaoundé, ORSTOM.

HALLAIRE A. (1971), *Hodogway (Nord-Cameroun) : Un village en bordure de plaine,* Paris, ORSTOM.

HALLAIRE A. (1992), *Paysans montagnards du Nord-Cameroun. Les monts Mandara,* Paris, ORSTOM.

MARTIN J.Y. (1970), *Les Matakam du Nord-Cameroun,* Paris, ORSTOM.

Ministère de l'Agriculture (1971), IIIe Plan 1971-1976, Yaoundé, Ministère de l'Agriculture, Direction des études et projets.

Ministère de l'Agriculture (1981), Ve Plan. Secteur agricole, Yaoundé, Ministère de l'Agriculture, Direction des études et projets.

ROUPSARD M. (1987), *Nord-Cameroun, ouverture et développement,* Coutances (à compte d'auteur).

SEIGNOBOS C. (1982), *Nord-Cameroun : Montagnes et hautes terres,* Paris, Parenthèses.

VINCENT J.F. (1992), *Les princes montagnards du Nord-Cameroun,* Paris, L'Harmattan.

24

In search of a counter-hegemony

*Group consciousness, political pressure and democratization in Cameroon**

Inge AMUNDSEN

The over-extended state

According to several observers of Black Africa, two features have been the core characteristics of the African state. First and foremost, the central role of the state, which has endured for the last 30 years, and secondly, the general failure of this state to implement developmental objectives and efficient policies to solve Africa's predicaments.

It is commonly assumed that the poorer and more backward a country, the more its government will emphasize the role of the state in implementing appropriate development policies to « catch up ». However, Africa's crises have proved this to be eminently wrong, and naive. The notion of the state as the motor of growth is rather out of place in Africa.

In fact, too few governments give development priority. Far from stimulating growth through new investments and distributing benefits through social reforms, state elites have been draining wealth through self-serving, rent-seeking behaviour. Governing elites are too busy keeping themselves in power, fighting rivals, and suppressing uprisings, and too preoccupied with accumulating private wealth and preserving their privileged power position to be primarily concerned with national development. When the shrinking surplus is spent on regime security, little is left for welfare redistribution and legitimation purposes. In other words, the African state is excessively authoritarian to compensate for the fact that it is inadequately legitimate.

---

* This is a revised version of a paper presented at the Nordic Conference on Social Movements in the Third World, University of Lund (Sweden), 18-21 August 1993.

The African governmental elites control the means of production, of distribution, of coercion and also the means of consumption. Through straightforward confiscation of the surplus from production and commerce, that is literally *primitive* accumulation, state power in Africa can be seen as fundamentally bound up with the well-being of the ruling elite. It has arrogated to itself the exclusive right to pillage and plunder. More often than not, the political system is best described by the term *kleptocracy,* where the political elite seeks hegemony and accumulation of wealth through the manipulation of the various powers of the state.

> ... the ruler and his personal entourage together with a corps of ranking officials and underlings, satraps and their blood relatives and clients have begun to constitute a genuine bureaucratic gentry, a class based not on their relation to property but on their relation to the state apparatus (Zolberg, 1964 : 141)[1].

Over the last decade, the state in Africa has been increasingly portrayed as a bureaucratic apparatus of domination, with definite material interests in preserving its power position and with a certain autonomy vis-à-vis other social groupings. The state is understood as a separate body positioned above society, struggling against society itself[2].

Briefly, this view in its most extreme form suggests that the governing elite in some of the more « advanced » African countries has become a new ruling class, and that this elite is dominated by political and bureaucratic « entrepreneurs » manipulating state capabilities in their own interests. The state bureaucracy is thus seen not only as a largely autonomous group, culturally remote from other segments of society, but as a group in almost exclusive political and, consequently, economic control.

This system has also been referred to as the neo-patrimonial state. Neo-patrimonialism is defined as the fusion of the public and the private spheres, as a system where access to state power represents the principal avenue to wealth. At the same time, however, it is fairly routinized, institutionalized, and bureaucratized (or technocratized), and less arbitrary than ordinary dictatorships[3].

1. Zolberg's observation, written in 1964, is still relevant.

2. This « state against society » view is eloquently presented by Bayart (1991).

3. For a discussion of the neo-patrimonial state, its definitions and denominations, see Médard (1991).

A weak class base and a weak civil society

The hegemony of the state is stronger in Africa than elsewhere because class formation and the organization of civil society has been curtailed both by economic constraints and by the political process. Weak economic structures and a low level of industrialization have led to the absence of both a modern industrial or commercial capitalist class and a true proletariat. Furthermore, deliberate political engineering, especially political monopolization and repression, has restricted the emergence of a stronger civil society.

At the outset, colonialism discouraged, discriminated against and even forbade local African entrepreneurs. Nationalizations, indigenizations, and the establishment of a large number of parastatal enterprises was therefore the chosen path to national development of capitalist-, as well as socialist-oriented elites in the newly independent nations of Africa. This strategy was more successful in creating a swollen state apparatus, though, and in bringing about the domination of a political elite than in achieving successful national developmental.

> Most of these regimes (...) resist the autonomous and pluralist organization of socially subordinated groups, either by striving to integrate the different social forces into unitary movements, or by more or less implicitly amplifying a pseudo-competitive logic, usually by adopting intermediary and mixed forms of domination (Bayart, 1992 : 73, my translation).

The weak condition of civil society is due also to the extreme cultural fragmentation of most African nations. The vertical cleavages (ethnic, religious, and regional conflicts) are apparent, and the resurgence of cultural struggles is as evident in Africa as it is in the former communist countries of Eastern Europe since the disappearance of the absolutist regimes. Cultural cleavages have been awakened, and old antagonisms revitalized. This sectionalism, together with clientelism, may in some cases actually have prevented subordinated classes from forging the necessary unity to confront and transform the state.

The lack of internal cultural and religious unity, too, is striking. Furthermore, there is little restriction on and direction to the abundant demands and ambitions, as well as little co-operation, consensus, and coherence of policy because the required democratic institutions are not yet established. Internal divisions, political inexperience, and ambition have jeopardized the democratic process.

Opposition, for instance, is not necessarily democratic. Opposition leaders tend to see politics as a zero-sum game. They are fighting each other

and use the weapons of ethnic hatred, demagogy, and various organizations in their ongoing private rivalry over the benefits of office[4].

Dismantling the state

But the neo-patrimonial state systems in Africa are in crisis. The economic downturn makes them difficult to sustain. At the same time, neo-liberalist theorists and practitioners opt for a downscaling of the state as such.

The main question this paper raises is whether this curbing of the African state will open the way for more extensive class formation and civil-society organization, which are usually considered prerequisites for the development of democracy. More democracy is needed, in terms of the expression of popular demands and sufficiently strong social forces to exact state restrictiveness, to obtain concessions, and enforce rationality in decision-making. Good governance, state efficiency, and responsiveness can be secured only through zealous and organized popular demands.

To some scholars, democracy is simply a balance of power. Some researchers claim that any kind of development, whether it be economic development in general or democratization in particular, should be recognized as the outcome of conflict between competing interests. In Bjørn Hettne's words :

> Development is *not* the fulfillment of a historically immanent logic, that can be studied by development theory. It is something as simple as the outcome of opposite interest groups' development aspirations and efforts (Hettne, 1986 : 31 ; see also ch. 1 : 31-5).

The « rolling back of the state » has for some time been a widely accepted crisis solution, especially by liberalist economists. It has been a dominant part of the structural adjustment programmes (SAPs), spear-headed by the IMF and the World Bank, with support from most leading western banks, donor agencies, and governments. It is a neo-liberal reform, encouraged in nearly all African nations by these international reformers and their reluctant (but in a few cases eager) local accomplices, in spite of resistance and defiance from most opposition parties, suffering populations, and hard-hit civil servants and state employees.

4. See my "chronicle" in *Dagbladet* (Oslo), 11 August 1992, for further elaboration of this argument.

Radical and nationalist development theorists, on the other hand, have argued that it is primarily foreign domination (imperialism) that prevents the maturation of strategic social forces like the national (entrepreneurial) bourgeoisie, the bureaucracy (in the Weberian sense), and the working class.

Liberalist reformers want to encourage these forces, and the African capitalist entrepreneurial class in particular, through intensified external tutelage, foreign trade and investments, guidance and motivation. Redundant state employees, they believe, should be turned into entrepreneurs in the private sector by cutting positions and salaries (« out and down »), and informal economic activity should be encouraged and structured into formal enterprises through different aid projects (« out and up »).

In spite of continuing efforts to curb state ownership, spending and consumption, however, « the rolling back of the state » scheme has not proved truly efficient. So far, it has been inefficient both in narrow economic terms, and certainly in redistributive and participatory terms. Throughout most of Africa, the rich are getting richer and the poor are getting poorer, and economic growth is slowing down.

In addition, the autocratic regimes of Africa strongly defend themselves against pressures from outside, as such demands represent a direct threat to their existence. Economic and political liberalization could undermine the social base of the regime (through minimized state control, reduced numbers of state employees, and fewer possibilities for distribution of booty), and could restrict the regimes' authoritarian modes of action.

> In most African countries, the greatest resistance to reduction in state control over the economy is likely to come not from the people, who have seen so little benefit from it, but from the political class, whose economic and social dominance depend on it (Diamond, 1987 : 596)[5].

In theory, the SAPs aim at strengthening civil society vis-a-vis the state. However, supporting the development of private enterprise and a true African capitalist class could engender the repression of other social groups. As depressed wages and poor unionism are among the comparative advantages of developing countries, repressive policies against protesting street mobs, workers and unions are standard features of the SAPs. Besides, in the process of restricting the state, its indispensable functions of regulation and redistribution might be « thrown out with the bath-water ».

---

5. This is an excellent overview of the devastating economic impact of the swollen state apparatus, and of the formation and functioning of the *kleptocratic* state elite.

Mapping the political landscape

To assess the possible or existing balance of power between contending economic, social and political forces in a given African nation, the strengths and weaknesses of both the state and the civil society have to be considered. So far, due to economic constraints and political pressure, the « adjusted » state apparatus is apparently weakened. However, an increase in state coercion and brutality, a fragile societal organization, and divided local communities might well protect the power elite for some time to come.

Disintegration, too, might result from successful regime manoeuvres to divide different groups and turn them against each other by manipulating open or latent vertical cleavages. Ethnic differences are transformed into explosive potential for conflict by political games and divide-and-rule strategies.

Furthermore, it seems that the public enterprises which have been privatized up to now in most cases allocate resources to external interests and to the *fideles* of the privatizing regime, that is former politicians and civil servants. Some have managed to conserve their position within the power structure by accepting these private positions as a kind of patronage.

The point has also been made that privatizations and liberalizations can cause increased ethnic tension because some ethnic groups take advantage of new possibilities more readily than others: especially the ethnic groups closest to power, but also the more mobile and enterprising groups (traditional merchants like the Lebanese in West Africa, the Indians in East Africa, and more specifically the Kikuyu in Kenya, the Bamileke in Cameroon, and the Ibo in Nigeria).

Using the theoretical outline drafted above as a background, the next sections provide an overview of the political landscape of Cameroon and attempt to identify the possibilities for democratic change and economic development. This overview cannot, however, include all the different socio-ethnic aggregates (interest groups, horizontally and vertically differentiated), their interests, ideology, leadership, organizational competence, and strategies. But some suggestions as to how democracy could be advanced, in spite of the obstacles raised by disintegration, regime defence and economic frailty, will be explored in the cultural, social, and political setting.

The case of Cameroon [6]

Are popular forces in Cameroon taking advantage of the crisis of ruling-class hegemony in order to further their own positions and foster democracy ?

The Cameroonian case is quite revealing. Since the process of political liberalization took off at the beginning of the 1990s, the political organisation in Cameroon has been characterized by an effervescent political entrepreneurship. Most political parties arise out of pure personal ambition, some tend to be structured along ethnic or religious lines, and a few are inclined towards broader socio-economic aggregates which might constitute a genuine social base.

Political liberalization took a decisive turn in March 1992, when the first multi-party legislative elections in 25 years were held in the wake of severe civil unrest throughout the country and intense long-lasting pressure upon the government. Among the protests, the general strike, called « opération villes mortes », was probably decisive because it crippled most economic life in Cameroon for months.

Despite the fact that the vote was boycotted by several major opposition parties, among them the Social Democratic Front (SDF) with its stronghold in the north-western and western regions, and that the government allegedly resorted to fraud in different areas, the former single-party Cameroon Peoples' Democratic Movement (CPDM) won fewer than half the seats in the National Assembly and was forced to form a coalition with smaller parties to obtain a working majority [7].

Opposition presence in the legislature did not significantly diminish the authority of the president, since the constitution imposes few legislative or juridical checks on the executive power. President Paul Biya and his inner circle of advisers, most of them drawn from his own ethnic group, the Beti and the Bulu sub-group, make all important government decisions.

The legislative elections were followed by a multi-party presidential election, in October 1992. This election was marred by widespread fraud

6. Recent political trends in Cameroon are indeed fluid and extremely difficult to document. The speculations and indications in this section are thus to be understood as my personal impressions at the time of writing, based on private correspondence and on a visit to Cameroon in February/March 1993. At that time, I had the opportunity to speak with a number of observers, notably at the University of Yaounde, and with different political party officials and foreign representatives.

7. What is called the « presidential majority » is a shifting coalition of different political leaders moving into position or falling into disgrace.

and intimidation of voters, and by unfair and dubious practices[8]. Despite these irregularities, the duly contested official figures gave President Biya about 40 percent of the votes and consequently all executive power, due to the « winner-takes-all », single-round electoral system. The opposition leader, John Fru Ndi, chairman of the SDF, dominated the Union for Change coalition, and his officially recognized 36 percent received nothing.

In spite of the 1992 elections, Cameroon remains one of the more authoritarian regimes in Africa, with a dangerously tense political situation. Human-rights organizations report frequent incidents of politically motivated killings, executions, torture and other cruel and degrading treatments, arbitrary arrest and detention, disappearances, and censorship[9]. Most of these acts are carried out by security forces, military units, and gendarmes or police[10]. Death-squads carrying out political missions, politically motivated persecution, as well as roadblocks (mostly for collecting bribes, but also aimed at limiting political meetings), and other forms of harassment are part of the political reality. Mobs of opposition supporters, but also of government supporters, have been responsible for looting and killing.

The political landscape of Cameroon is extremely complex as a consequence of the political liberalizations, but also of the cultural mosaic of the country. There are more than 80 officially recognized political parties, and rapidly changing alliances, speedy replacements of prominent political actors, swiftly altered standpoints, and a rather confusing media situation.

Notwithstanding this obscure picture, three distinct socio-political core regions emerge. These are the northern, western and south-central regions, each with its own economic and social character, and consequently a political potential for unity and collective political action.

Even if each region is formally divided into three or four provinces, and divided by several ethnic, religious, and economic sub-cleavages, each has some major characteristics that justify this basic triangular division of the Cameroonian political landscape. Especially if one looks behind the everyday political quarrel, demagogy, and tactics, the political cleavages of Cameroon correspond to a certain extent to this triangular

8. On polling day, many voters in areas where the opposition was expected to do well found that their names had been dropped from the electoral rolls, or that polling stations had been removed or renamed. In CPDM strongholds, voting was tightly controlled through public voting (by raised hand) to ensure a high vote for the President.

9. See, for instance, the « 1992 Human Rights Report for Cameroon », by the American Embassy, Yaounde, January 1993.

10. These means of violence include the National Police, the Gendarmerie, the National Intelligence Service (CENER), the Ministry of Territorial Administration (MINAT), Military Intelligence (SEMIL), the different army divisions, and the Presidential Security Service.

geographical division. Furthermore, it seems as if some of the major political groupings are consolidating according to their geo-political interests.

The south-central region and the Beti

The south-central lowland forest region, which englobes the Central province, the South province and the East province, as well as the administrative capital city of Yaounde, is characterized by a scattered and heterogeneous population. The dominant ethnic group, the Beti, live in small villages in the forest region, and are splintered into several sub-groups with little interaction between them.

The low level of traditional political organization of the forest peoples of the south-central region was due to their lack of mobility, the low population density, and few external trade links. No strong or extended hierarchies were established, and in order to rule these areas, the French authorities even appointed chiefs from other villages to govern when no central power could be found.

Moreover, this part of the country has little industry and relatively weak infrastructures. Coffee, cacao, and timber are the main sources of revenue. Thus, the modernization of this region was carried out mainly from above. First of all, Beti were drawn into the modern administrative structure after going through the French school system. The capital, Yaounde, being central, most of the civil servants were recruited from this region.

Thus, career possibilities in public administration benefited first of all local residents. After decolonization, this region was also systematically favoured by the political system. Most of Cameroon's central administrative and educational structures are situated in Yaounde, thus giving a disproportionate amount of educational opportunities, public employment, and influence to the Beti.

This is more manifest today, with the tense political situation. Tendencies towards ethnic cleansing of the higher echelons of the central power structure, especially in the security and military forces and in the central administration, further accumulate power in the hands of the Beti ethnic group. Furthermore, extended privileges and multiple key posts are said to be concentrated in the hands of Biya's closest family and among people from his village.

In addition to the public sector, which functions as an upward mobility opportunity for many Beti, coffee and cacao farming has created another strong link between the Beti population and the regime in Yaounde. In the course of the modernization of the regional economic structure, the cultivation of two core export crops, coffee and cacao, was partly forced upon the population and partly encouraged by means of special training facilities and increased income possibilities.

Cacao and coffee have become important export commodities and thus an essential economic base for the state. Therefore this production has been sustained by subsidies benefiting Beti producers. The links between farmers and the central government have also been assured through the middle-man position of the governmental coffee- and cacao-marketing boards, and their officials, which have exclusive rights to buy, refine and sell the produce.

Moreover, various patron-client networks and ethnic loyalties have been nurtured over a long period by prominent government and party officials establishing close ties between politicians and their constituencies, and making prebends of all sorts reach this region rather easily. All these factors have led, on the one hand, to an unquestionable loyalty on the part of most of the rural residents to the urban-administrative elite of this region and, on the other, to a certain possibility of control for the regime.

This attachment seems to withstand the potentially explosive conflict between the better-off (the kleptocrats of the regime), the crisis-stricken public sector, and the poverty-ridden masses of this region. The Beti, both civil servants and coffee- or cacao-farmers, vote massively for the ruling party and the Biya government. This is related to the ethnic preferences of President Biya and his overwhelmingly Beti entourage, with its extensive clientelist networks in the Beti core-land, as well as to some sort of understanding among this ethnic group of their dependency on the state sector as such.

Even the severe reductions in the salary of civil servants, teachers, medical workers and others in the state sector have been accepted fairly peacefully in this region. On the other hand, the government (or rather some clients of centrally placed politicians) have been using vulgar propaganda to frighten the Beti masses into voting for the ruling party. Local broadcasts from radio stations in Yaounde are said to transmit covert political threats, and various kinds of demagogy during campaigns are fostering distrust, fear and hatred on an ethnic basis in many Beti communities [11].

The western region and the Bamileke

The western region consists of the three predominantly Bamileke provinces of the North-West, the South-West, the West, and in addition the Littoral province with different ethnic groups. The three Bamileke pro-

11. One rumour has it that the Yaounde-based Radio Centre, with probable links to government figures, has been broadcasting massive hate messages against the Bamileke for over a year, in the local Ewondo language, saying things like « ... if the Bamileke come to power, they will take our land, our women, everything we've got, and enslave us. »

vinces are intensely cultivated highlands with a dense population, making the Bamileke the most numerous (more than 20 percent of the population) among Cameroon's some 200 ethnic groups.

Cameroon's biggest city, Douala (1 200 000 inhabitants) is situated in the Littoral province, making the western region economically the most important. Among its economic advantages are thriving trade, the industrial and administrative activities of the city of Douala, its international airport, the harbour, and most of Cameroon's industries, some oil fields off the western coast, as well as the country's best communications networks stretching from Douala into the highlands.

The region has a dense population, intensive agriculture, and extensive trade links with the outside world; furthermore, the Bamileke have the reputation of being among the most enterprising peoples of Africa, and truly capitalist-oriented. It is likely that they possess a greater share of the private wealth of the country than would be expected in view of their numbers. They have spread all over Cameroon, seeking business opportunities in most sectors. Furthermore, they are organized in extended family units, giving each other mutual social and financial support and hence increased opportunities [12].

Traditionally, as a result of social and economic necessities, the western region, although broken up into different kingdoms, chieftaincies (*fos*), and sultanates, has had a strong political organization. These subdivisions are mainly Christian or Animist, but the prominent sultanate of Bamoun is Muslim. However, the Bamoun sultanate, as well as the Bamileke and Douala chieftaincies and kingdoms, are historical hierarchies now deeply distressed by the recent political upheavals.

Since the days of colonial rule, these hierarchies have been co-operating closely with the central authorities for mutual benefit. For example, local notables co-operated extensively with the colonial as well as with the post-colonial state to put down the severe armed insurrections in the south-western parts of Cameroon (a guerilla war led by the Union des populations du Cameroun, UPC).

Today, with a majority of the population now supporting the opposition, the role of the notables is jeopardized once more. Close connections with the ruling regime could upset their subjects and close connection with opposition groups could upset the regime. Consequently, they tend to keep a low profile.

Historically conceived as one entity by external persons, the Bamileke considered themselves as belonging to different tribes. Today, it seems that the pressure from outside and the recent political reorganization from

12. Tontines are informal savings and investment associations, where family, friends, and/or village members with close personal affinities come together to raise money for an investment by one of its members. This practice is extensively used by Bamileke throughout the country.

within make it possible to unite the Bamileke tribes, and even, to some extent, to include other western peoples like the multi-faceted Doualas and the Anglophones.

The western region was divided into two parts during the protectorate era. After Germany lost all her colonies in World War I, and until independence, in 1960, the two westernmost provinces were under British mandate. These provinces still have an ardent and mobilized Anglophone minority (20 percent of the total Cameroonian population). They had a separate parliament until the forced « unification » of Cameroon in 1972, and they have kept their cultural and commercial links with Great Britain, and have extended them to Nigeria and the United States.

One of the more promising tendencies in Cameroon are the multiple efforts of different opposition groups in this region to form a lasting co-ordination or alliance of opposition forces to contest the power monopoly of the centre-south. It seems that they are able to combine their cultural, economic and regional interests and thereby to overcome internal dissensions in the face of the authoritarian central power.

This co-ordination has in fact its historical roots in the nationalist movement and the UPC insurrection. Today, generally speaking, it seems that the Bamoun are allied with the Bamileke in the struggle against the central authorities, as is most of the urban Douala population. Take, for instance, the most important opposition leader in Cameroon today, Mr. John Fru Ndi, leader of the opposition party SDF. Originating from Bamenda, an Anglophone city in a core Bamileke area, he, in most cases, addresses his mass-meeting audiences in « Pidgin » (also called Cafranglais) in order to draw support from both Anglophone and Francophone voters. Pidgin is an odd mixture of French, English, Portuguese, Douala and other local tongues, a simplified language easily understood by most Cameroonians, and thus constituting a unifying element in the area. Moreover, the ideology of the SDF is much clearer (liberty and liberalism) than that of any other political party.

The greatest number of opposition newspapers (some weeklies, others appearing irregularly) are published in Douala and other cities in the western region, in French as well as in English ; some even use both languages. Most of them openly support the SDF and the *chairman*, and print caricatures satirizing President Biya and his men. In the west, then, respect for the central power-holders is at low ebb, and the regime as such is completely ridiculized. One could speak of a popular counter-culture, official symbols and propaganda having lost most of their public.

The north, the Fulani and the Kirdi

The three northern provinces, the Extreme North, the North, and Adamawa, are characterized by their Muslim dominance. The region is rather

densely populated, and clearly differentiated between the Muslim Fulani (or Hausa or Peul), who in all respects constitute the leadership of the region (in religion, culture, administration, ownership, wealth), and the oppressed non-Muslims.

During the colonial era, due to its relative remoteness and lesser economic importance, this region was left to a sort of indirect rule by both the German and the French authorities, which preserved and strengthened the traditional Muslim hierarchies. For the colonizers, it was convenient to utilize existing hierarchies for promoting cotton production, for example, and for tax collection. Thus these hierarchies were left intact, culturally, religiously, and economically.

At independence, the Fulani aristocracy was among the most powerful and best-organized social entities in Cameroon, and they seized power strategically allied with the Anglophone west. This alliance, however, dissolved shortly after 1972, when President Ahmadou Ahidjo established a unitary state, dissolved the Anglophone parliament of the western provinces and dismissed the prime minister, establishing exclusive political control.

During the long reign of President Ahidjo, himself a Muslim northerner, the political power of these Fulani notables was extended to and consolidated within the central government and party agencies to an even greater extent than might have been expected to result from Ahidjo's proclaimed « inclusiveness » policy and practical efforts to balance the ethno-regional, linguistic, religious, and economic interests in the name of « national unity ».

This policy of balancing interests in the name of national unity was officially resumed by the new president, the Catholic southerner, Paul Biya (President Ahidjo's former prime minister). Shortly after the presidential succession in 1982, Biya appointed the northerner, Bello Bouba Maïgari, prime minister.

But the initial balance was disturbed, and in April 1984, the north-south divide was the background for an unsuccessful coup-d'état against the Biya government. The subsequent executions and purges of northeners from the armed forces, as well as from different ministerial, bureaucratic, and parastatal positions shattered the north-south balance beyond repair. This power shift can be explained in part by the generational transition between the older Fulani aristocracy, which came into power with President Ahidjo at independence, and the younger Beti administrative elite, whose rise with President Biya was based on modern education.

At the same time, the northern provinces are characterized by the presence of a multitude of different non-Muslim peoples. These different tribes have been recognized by others simply as non-Muslim. The word *kirdi*, meaning non-believer in Arabic, has a negative connotation, but is usually employed to designate this non-Muslim population. Some Kirdi tribes have adopted Christianity as a form of protest against Fulani domi-

nation, adding a second, religious, dimension to the extreme social tensions of northern Cameroon.

Politically, the Fulani supported the ruling party under President Ahidjo. Since the Ahidjo-Biya succession, the Fulani have created and supported several other political parties, even though the regime in Yaounde has adopted different strategies to maintain Fulani support. The Fulani seem unable to decide which side to take. Old hostility towards the Biya regime and its ethnic purges is still alive. Many political entrepreneurs, however, have not managed to withstand the massive charm offensive (and its spin-offs) of the Biya administration.

Furthermore, the Kirdi are politically splintered, some having joined the CPDM to protest against Fulani domination, others supporting the Union for Change (SDF) or other opposition parties.

The major divide

It is my impression that the single most important conflict in Cameroon today is that between the south-central/Beti/CPDM core group with its vital interests in prolonged state domination, and the western/Bamileke/SDF-dominated opposition, with its preference for restricted government intervention and free enterprise. In other words, the major conflict is between those for and those against a strong state and public-sector economic dominance.

This is a conflict based primarily on two very different economic conceptions, but where ethnic, linguistic, regional, and social interests overlap. It is therefore a more stable, penetrating and enduring conflict than « pure » ethnic or religious conflicts. However, this opposition has all the potential for growing into a broader alliance based on different interests, and thus of developing into a counter-power. The determining factors will be organization, alliance- and strategy-building, as well as leadership.

Because of the division into three regions with roughly equal populations, there is a critical need for alliance-building in Cameroon in order to maintain or gain political power in the country, particularly since the single-party ethnic balance policies have been abandoned, thereby increasing the importance of the number of votes. This is clearly illustrated in the fervent political games now going on in view of establishing possible party alliances. In short, both the regime and the opposition are seeking decisive support in the splintered north.

So far, the « presidential majority » that won the contested elections of November 1992 has been comprised of an alliance between the

Beti/south-central-dominated CPDM ruling party and the Muslim/north-dominated UNDP party (Union nationale pour la démocratie et le progrès), supported by a number of other more or less minor parties and politicians. But this alliance seems to be extremely fragile, since the UNDP (like the UPC) has split into several factions with different leaders opting for different alliances.

The opposition also established a coalition prior to the 1992 presidential elections. This Union for Change alliance is dominated by the single strongest opposition party, the SDF, with a great number of smaller parties in tow. But even this support creates divisions within smaller parties, as there is disagreement between those in favour of the Union for Change alliance, and the independents.

To a great extent, the political game of changing coalitions has more to do with personal ambitions and positions than with political ideas. When some Biya-supporters did not get the desired ministerial post after the election, their respective political parties (or factions) left the presidential majority to join the opposition; and Union for Change alliance partners are likely to turn to support the President overnight and without scruples, if the spoils are satisfactory.

Some observers have hinted, however, that an alliance between the Union for Change opposition group and the oppressed Kirdi population (and its evolving political party) will be more « natural » and therefore more sustainable. « Natural », that is, as a move towards uniting the downtrodden and peripheral peoples in the west and the north to resist the established power structures in the south-central region and in the north. The problem, however, is the common economic interests of some entrepreneurs of the west and the economically dominant Fulani of the north.

Observers recognize the potentialities of the Union, but point to its lack of leadership and strategy. Is the « Chairman » really building alliances and making plans, waiting for the right moment, or is he being side-tracked by regime manœuvres ?

Conclusions

One of the more interesting, but also ambiguous tendencies in Cameroon today, is the restructuring of the political landscape. Instead of an extremely fragmented political system (where the political parties have a very weak social base), a more balanced system dominated by two broader coalitions is emerging.

As a centre of gravity, the opposition block seems to be able to unite different segments of the population behind the demands for democracy

and liberty. Cultural cleavages within the western-based opposition seem to diminish as the cleavage between the opposition forces and the regime, desperately fighting for its survival, becomes more and more accentuated.

However, between the two opposing forces, the ideological conflict between state and market supporters overlaps in part with the rivalry between Yaounde and Douala, the administrative and the economic centre, which again is part of the opposition between state hegemony and control *versus* state restrictiveness and deregulated markets.

Furthermore, each party is supported by external forces (principally the United States and the World Bank/IMF) desirous of downsizing the over-extended Cameroonian state apparatus, on the one hand, and external forces with an interest in keeping the status quo (notably the French government), on the other. In addition, these cleavages overlap with a strong demand from the western region for more cultural and regional autonomy.

At the same time, the regime with its broad administrative and cacao/coffee-producing sectors and appurtenant ethnic and social groups, is struggling to maintain state economic dominance and control. The north has not yet chosen sides, nor have the traditional Fulani aristocracy or the dominated Kirdi peoples. This is due in part to internal dissensions, but also to the fact that they cannot wholly identify either with the state or the market.

If, or when, the coalition of opposition forces succeeds in welding itself into a broader economic, cultural, regional and ideological aggregate, a counter-hegemony might be established. If so, true democratization could be the next step. In this respect, the political stalemate of today's Cameroon contains the seeds of constructive future development.

Postscript

On the political front, much has taken place in Cameroon since this paper was written in 1993. For instance, local, presidential and legislative elections have been held.

In the local elections the opposition gained a significant inroad into councils in the west and the north, but the impact of this event was reduced when the regime appointed « government commissioners » to supervise the councils in important cities. In the presidential election, President Biya made a clear win, not least because it was boycotted by the opposition. In the legislative elections, the RDPC won the majority but

after the elections, the UNDP chose to be coopted into an « enlarged government ».

The election results, however, largely confirm that there is a three-dimensional political landscape in Cameroon.

References

BAYART J.-F. (1989), *L'État en Afrique. La Politique du ventre*, Paris, Fayard.

BAYART J.-F. (1992), *Le Politique par le bas en Afrique noire*, Paris, Karthala.

DIAMOND L. (1987), « Class Formation in the Swollen African State », *Journal of Modern African Studies* 25 (4) : 567-96.

HETTNE B. (1986), « Utveckling, konflikt, säkerhet : Om utvecklingsteorins överskridande » [Development, conflict, security. Going beyond development theory], *Internasjonal Politikk* 4/5 : 17-34.

MÉDARD J.-F. (1991), « L'État néo-patrimonial en Afrique noire », in J.-F. Médard (éd.), *États d'Afrique noire. Formation, mécanismes et crise*, Paris, Karthala.

ZOLBERG A. (1964), *One-Party Government in the Ivory Coast*, Princeton, NJ, Princeton University Press.

TRANSLATION OF THE INTRODUCTION

Herdsmen in the South, herdsmen in the North – and the others

Jean BOUTRAIS
Translated from French by Larry COHEN

Current interest in local forms of knowledge is by no means neutral. It manifests itself through at least two projects, one culturalist and the other developmentalist. The former is grounded in the assumption of cultural resistance and defence of identity against a process of presumed standardization of society by the market economy [1]. This trend toward globalization is said to destroy local cultures slowly but irreversibly. The culturalist thesis postulates that the spread of modernity necessarily takes place at the expense of local forms of knowledge. Conversely, the preservation of tradition implies, in and of itself, opposition to modernity, equated with domination by Western culture. This rejection on the basis of identity conceives of the relationship between local knowledge and modernity in terms of exclusion and destruction. It disregards the processes through which techniques and representations are appropriated, and cultures reinvented and reconstructed. In fact, local forms of knowledge cannot be seen as timeless elements. They are historical products that emerge in specific social contexts.

The developmentalist point of view treats culture as an object, after initially having denied it. Indeed, an earlier conception of development, one dominated by technical considerations, was based on the transfer approach, in which the injection of science and technology was supposed to make it possible to close up the gap between varying levels of development. Development was to take place along a single path that failed to take the cultural specificities of non-Western cultures into account. Recognition of the failure of this noble idea has led many observers to stress both the inappropriate character of the concrete forms of transfer and the relative inability of the recipients to take advantage of and incor-

1. J.-F. Bayart, "Du culturalisme commme idéologie", *Esprit*, 1966, 4: 54-71.

porate outside contributions. In this view, innovation remains dependent on foreign aid, which is rarely followed up by true grafting of the new elements and an intrinsic local process of dynamic development. In light of these setbacks, it seems preferable to deal with the issue the other way around, that is to consider local forms of knowledge the starting point and to seek to invigorate them in order to render them more conducive to innovation. In the preceding perspective, resistance to external stimuli to development was often based on local forms of knowledge. In the more recent conception, however, development first requires rehabilitation of local, traditional forms of knowledge.

Whereas the culturalist outlook posits that modernity inevitably wipes out tradition, the new developmentalism assumes that the enrichment of local forms of knowledge can lead, in and of itself, to progress. This thesis takes no note of the phenomenon of "hybridization" [2] between representations, between local forms of organization and new activities. Located somewhere between the fear of extinction and the illusion of *sui generis* development, local forms of knowledge take part in the process of change as they encounter the modern world.

Local forms of knowledge were, and sometimes still are, unusually rich in one particular area, that of the relation between society and nature. This includes perceptions and uses of natural resources, as well as empirical and religious visions of the environment, which manifest themselves through non-wasteful treatment of resources. At present, however, development aims not so much at increasing production as at sustaining itself, that is to say preserving long-range, natural production potential. This new vision is implemented in two ways: through a semi-ecological approach to development, and through a more socially conscious approach.

The first approach stresses management of natural resources and environments, which is basically treated as a technical matter. This ecological orientation inevitably comes into contact with local populations that use resources and hold access rights to them, with two entirely unrelated kinds of logic functioning side by side, yet in total isolation from each other. The second approach is centred on the social "sustainability" of environmental protection policies. Local societies are accused by the "ecological camp" of causing damage to the environment and acting in defiance of their own long-range interests. Thus, on the pretence of safeguarding nature, some ecologists prevent inhabitants from using local resources and introduce new forms of inequality that may well create further poverty. In contrast, truly sustainable development requires social equity and must take local knowledge of nature into account. The rehabilitation of such forms of knowledge runs counter to a purely technical approach to

2. *Ibid.*

managing natural environments. The question of local forms of knowledge has therefore become a central part of discussions on development. This book is an expression of this perspective as it applies to societies still living in close connection with their natural environment.

*
* *

The Finnmark county in Norway, North Cameroon, and the Niger River Bend in Mali, that is the first one in the Arctic, and the others in the tropics, are areas and societies that at first sight seem to have too little in common to be studied together. Given the radical differences between Arctic tundra and tropical savannah, between European and African civilizations, between industrial and agrarian societies, between oil-induced prosperity and under-development, these lands are, both literally and figuratively, thousands of miles apart. Yet our colleague Lisbet Holtedahl was bold enough to organize a conference on these different areas at Tromsø. Although this was an awesome challenge, it did give the late Ndoudi Oumarou, a real Mbororo bushman, the chance to encounter other herdsmen, the Sami, who are commonly referred to as Lapps. He discovered that exactly like his people, they showed great attachment to their livestock, profound knowledge of their environment and similar transhumance techniques, but that they also suffered from the same social exclusion and the same drift away from pastoral activities.

Beyond this opportunity for herdsmen to meet, common features between these two radically different regions also came to light. Both are inhospitable environments ill-suited to agriculture. Both regions are far from their national capitals, and thus from the locus of decision-making. In both cases, there are contradictions between the population and the administration, accompanied by irregular and unequal access to natural resources. It might even be argued that their political histories also reveal points of convergence, with periods of colonial domination – either covert or institutionalized – which created rifts in the population, favoured particular interests, and gave an official character to the advantages enjoyed by certain groups. The local populations, whose ethnic identity is composite, are now subject to state intervention in a wide variety of forms. They live in close connection with the very "natural" resources (vegetation, fish and land animals) that state agencies attempt to organize, regulate and control. Indeed, conservation policies are worked out on the national scale, in capital cities, and rarely meet local needs.

From Finnmark to North Cameroon, within the framework of the same world economy, traditional activities are currently undergoing significant shifts. In both regions, women are losing their place in such activities, whether cattle raising in Adamaoua or reindeer breeding and inshore

fishing in Northern Norway. This "flight" or abdication of women has nothing to do with scarcity of resources ; it can rather be explained by the rising specialization among producers. At the same time, the forms of knowledge related to these activities become the sole province of men. The production of knowledge gets poorer and increasingly broken up according to sectors. Even support policies for traditional activities bring about transformations in local forms of knowledge. As a result, these activities take firm root in male areas of life.

On the basis of ethnic or spatial references, comparable conclusions as to the loss of knowledge can be drawn. Lastly, examining the fate met by different forms of local knowledge requires an analysis of the history of development. Processes of resistance, marginalization or recognition of the value of traditional activities are not the product of specific geographical frameworks. They result rather from patterns of opposition between centre and periphery, between dominators and dominated, between complementarity and breaks. The book that has come out of the Tromsø Conference exposes these patterns by constantly shifting back and forth between regions of the European Far North and others in the heart of the African continent.

Women

Recent interest in local forms of knowledge may well have an unavowed conservative aspect : the desire to maintain traditional ways of life at any cost, on the assumption that they hold absolute value to be protected against modernity. This overvaluing of tradition comes more from intellectual circles and Western pressure groups than from local societies themselves, as can be seen in the case of herdsmen in both North and South. The present work sets out to question the backward-looking character of so many studies on local forms of knowledge, particularly in relation to one group of local protagonists often left out of the picture, that is women. After all, women are often treated as "minors" by minorities themselves.

The papers by Lisbet Holtedahl and Djingui Mahmoudou illustrate the uncertainties for both women and families that accompany the current transition from a well-established Islamic tradition to a certain form of modernity. Even in urban settings, where the education level tends to be higher than in the rest of Africa, this transition does not take place in terms of abandonment versus acquisition, but rather in terms of new references being added on to older ones, without entirely blotting them out. Thus, the access of urban women to knowledge through Western education is

not completely devoid of magical attributes, even in the Muslim population, which are usually thought of as specific to animistic societies. Western education is reinterpreted in terms of magic powers that operate in the social field. The acquisition of new skills by women in school is translated into new behaviour patterns such as women rejecting traditional marriage and aspiring to achieve economic independence from their husbands. Although the people around such women interpret these choices as anomalies, traditional references are losing their relevance among the Fulani in Ngaoundere. Girls with no formal education are having increasing trouble finding a husband, and the social integration of women through marriage no longer validates traditional knowledge modelled by Islam. These women thus experience the full uncertainty of cultural transition.

As one of the key moments in social life, marriage serves to reveal the complex, and sometimes contradictory factors affecting the position of urban women in Ngaoundere. Djingui Mahmoudou thus detects a subtle combination of innovation and tradition in the married life of young Fulani couples in this city. Open to Western influences, these young people no longer strictly uphold the age-old codes governing relations between husband and wife. This does not mean, however, that they reject wholesale the ways in which their parents conceived of these relations. The trend away from traditional habitat, as young couples move into modern houses, might appear to symbolize a profound shift in male-female relations. Actually, however, the dominant ideas on marriage have barely changed, and married life in the new houses creates considerable discomfort for husband and wife alike. Many couples attempt to use their houses in traditional fashion, while adopting new practices. In their daily lives and in their thinking, young Fulani combine modernity with tradition, in an uneasy, fluctuating balance. Thus, while conjugal relations are no longer based on traditional models, it is still impossible to equate them with Western approaches. Young city dwellers are perhaps in the process of inventing a new role for women in North Cameroonian Fulani society. It is as yet unclear whether these new patterns of relations between husband and wife (or wives) will spread to rural areas or whether they will remain urban peculiarities. In the African Islamic context, the rural population is not subjected to the same cultural tensions as the urban population.

The status of fishermen's wives in Northern Norway, as Siri Gerrard describes it, shows no obvious points in common with that of Fulani women in North Cameroon, given the considerable differences in cultural and socio-economic context. Yet herdsmen's and fishermen's wives do share ways of life intimately bound up with male activities that are close to nature and fraught with uncertainty. Although kept out of such activities, women are nonetheless involved in enhancing the value of local pro-

ducts, on an industrial scale in one case, on an individual, crafts basis in the other case. It follows that they have specific forms of knowledge. Parallels could certainly be found in the pastoral world that would corroborate Gerrard's strong focus on the originality of the knowledge held by fishermen's wives, in the framework of a true fishing culture. When male activity goes into crisis, the role of these women becomes vital to the survival of the local community. Gerrard vividly conveys the powerful mobilization of Norwegian fishermen's wives in defence of a trade and a culture threatened with extinction. To Africanists, this account brings to mind the wives of herdsmen afflicted by drought in the Sahel, some of whom have even devised strategies for reconstituting decimated herds. Needless to say, their role remains unknown to the public. Whereas the wives of Norwegian fishermen have learned how to express themselves in the media, the modern means of communication are rarely accessible to women living in the African bush.

Another similarity between the forms of knowledge typical of fishermen's wives in Northern Europe and those of herdsmen's wives in central Africa involves the scarce attention they receive from economic and political leaders. The function fulfilled by these women in assisting trades considered exclusively male only becomes clear when it is in danger of disappearing, as in the case of depopulation of the countryside. At that point, decision-makers realize that an entire trade is jeopardized when the society supporting it begins to break down. In addition to their ignorance, Gerrard underscores the total lack of understanding evinced by state agents with regard to the knowledge held by fishermen's wives. This rift persists throughout the decision-making process, all the way up to cabinet level. Only biological and economic factors are taken into account, at the expense of social reality and cultural values. Gerrard's comments on the way in which civil servants are recruited and trained for work in the Norwegian Ministry of Fishery might invite comparison with Ministries of Livestock Breeding in African countries. Such a comparative view would reveal a shared lack of roots in a culture (fishing or stockbreeding), as well as a lack of real knowledge on activities with a strong human content, ones that are laden with meaning.

A fundamental distinction should nonetheless be made between Norwegian fishermen's wives and herdsmen's wives, for example in Cameroon. The Norwegian women show a significant ability to mobilize and organize when their community's interests appear to be threatened. In contrast, Cameroonian herdsmen's wives seem to accept their fate, or else to react only on an individual basis. This is undoubtedly due to differences in upbringing and cultural environment, since Norway is one of the most advanced countries in Europe in terms of social equity. In French-speaking Africa, herdsmen have only just begun to form organizations.

And even if such groups evolve into something like trade unions, herdsmen's wives will remain outside of them for a long time to come.

Whereas the wives of European fishermen sometimes play a mediating role between local coastal communities and the outside world, especially in crisis periods, African herdsmen's wives are consistently left out of the picture by both technical breeding personnel and administrative authorities. Yet pastoral activity implies not only technical skill, but also a particular way of life. The survival of pastoralism depends heavily on whether women accept such a constraining way of life.

The important part played by women in Fulani society in North Cameroon, a subject also dealt with by Ndoudi Oumarou and Jean Boutrais, is studied by Saibou Nassourou through analysis of an ancient, original institution, the *hiirde*. In the context of a society that grants only a minor role to women, the hiirde allowed for the promotion of a small number of exceptional women. During such meetings, sexual inequality was momentarily reversed, with women leaving their usual place in the domestic sphere and gaining access to a public life that might lead them all the way to fame. The colourful portraits of "hiirde women" reveal strong personalities, with almost "male" forms of behaviour. This institution played a compensating role in a male-dominated society. The author interprets its disappearance as cultural impoverishment and a decline in women's freedom.

The hiirde would appear to subsist in North Cameroon in simplified, commodified forms referred to as *paris-ventes* (bet-sales) in local French parlance. Just as in the traditional hiirde, men compete with each other – in this case, through money – for a woman's favours. The usual sex roles are thus still symbolically reversed. However, these sessions in which everyone lets off steam no longer provide rhythm to pastoral activity as they once did. They are limited to the time of the year at which the cotton crop is sold.

The waning of the hiirde may be interpreted as a kind of stifling of the freedom that Fulani society in North Cameroon traditionally granted women. On the other hand, this society has moved toward a way of life based more on agriculture and modest monetary income. In the past, breeders accumulated livestock without being particularly attracted by the prospect of investing elsewhere. In a way, the famous hiirde women diverted surplus pastoral income. At present, however, only the income derived from cotton growing is still distributed to women, while diversion of funds from the productive sector has become more rare. The underlying logic of agricultural development requires increasing availability of monetary resources, and thereby leads away from redistribution of wealth to women. The cumulative process implied by development comes into contradiction with the traditional cultural forms for promoting women.

Marginalization

The second part of this work continues to shunt back and forth between the African savannah and Arctic regions in Scandinavia, this time under the heading of marginalization. We are dealing here with a multi-faceted process, one with technical, economic, cultural, and political dimensions. Marginalization can affect social groups, regions, and peoples. It is part and parcel of a relationship through which the centre dominates the periphery, whose knowledge, activities and specialities are not recognized, but rather looked upon with contempt and suspicion. First local forms of knowledge, then activities are discredited, or even accused on the basis of economic or ecological criteria.

Whether in countries of the North or the South, pastoralism offers an instructive example of global marginalization. Periodically, seminars and round-table discussions draw attention to the current crisis in pastoral activity around the world[3]. Economic constraints and political ideologies are irremediably marginalizing pastoral societies everywhere. Yet herdsmen are the ones who are most capable of managing vast areas in a reasonable fashion. Moreover, they are the bearers of values and of variety in production systems whose relevance industrial society is only now rediscovering.

The present work deals with the crisis in pastoralism by comparing and contrasting two pastoral societies : the Mbororo in Cameroon and the Sami in Norway. Jean Boutrais' contribution and the account given by Ndoudi Oumarou shed light on each other, even though they analyse different Mbororo groups and Boutrais' text focuses on technical questions, whereas Ndoudi raises questions as to the socio-political future of his people. As cattle breeders, the Mbororo show a mastery in rearing livestock that is grounded in ancestral know-how. The complementary roles and forms of knowledge assigned to men and women constitute a cohesive "system of pastoral knowledge". While distancing himself from the backward-looking tendency to idealize traditional forms of knowledge, Ndoudi expresses the desire for Mbororo children to benefit from formal education, to be dispensed, however, in schools that are suited to nomadic life and geared toward livestock rearing.

As bush people, the Mbororo by no means reject all forms of modernity. Although industrial breeding on huge ranches is totally alien to them,

3. Among the various scientific forums held recently in France on the subject, a noteworthy example is the "Colloque de Rambouillet", whose proceedings have been published on a modest scale. *Cf.* J. Boutrais, "Relations homme-animal dans les sociétés pastorales d'hier et d'aujourd'hui ; Colloque de Rambouillet, 25-26 septembre 1992", *Natures, sciences, sociétés*, 1993, 1 (2) : 172-173.

they are eager to acquire veterinary products. These herdsmen thus select the elements of modern life that appear to consolidate their activity, while rejecting others, such as modern education in its present form. This is a classical behaviour pattern in peasant societies, which pick and choose among various development proposals. Nonetheless, Ndoudi would like for the Mbororo to get more deeply involved in modern life, an involvement which he conceives of as the convergence between sedentarization and islamization, between school and agricultural activity. Yet at the same time, he also regrets the decline in ethnic solidarity and the attitude of rejection evinced by the new Mbororo elites with regard to their background. One cannot help wondering, however, whether modernity does not spell the end of their specificity. All the components of modern life advocated by Ndoudi stand more or less in contradiction to pastoral specialization.

The problem of how to reconcile pastoralism with modernity is one shared by most pastoral societies. Might the current trend observable among the Sami in Norway provide some insights regarding the future of the Mbororo in Cameroon? Ivar Bjørklund deals with this question in his text on recent changes imposed on Sami pastoral systems. This stock-breeding population developed techniques in response to the need for flexibility and control over relations between livestock, grazing areas and labour. An institutional arrangement for tending variable flocks in common and adapting livestock to available pastures made it possible to manage these relations. In contrast, policies for developing animal husbandry are predicated on the idea that it should be integrated into the national economy. Such policies take the form of a series of directives, including subsidies for slaughtering certain animals, creation of a licence for professional breeders and limiting stock size per administrative unit. According to the author, these measures have highly serious implications in terms of unbalanced herd composition, weakening of control over pastures and loss of skills in access to the herding trade.

Disputes between governments and herdsmen turn out to be similar in both North and South. States accuse the latter of causing environmental disaster, while aiming at rationalization of production systems so as to integrate them into the national economy. Whereas state intervention in countries of the South is basically confined to tax inspection and efforts at sedentarization, the means deployed by states in the North are both more varied and more effective. A full-scale administrative apparatus extends its control over herdsmen and claims to organize their relations with natural resources. After negating the skills of local actors (which goes as far as excluding women), states set up alternative breeding systems based on bureaucratic methods. The new forms of animal husbandry operate in a more rigid fashion and constitute an even greater threat to the environment. Dispossessed of their knowledge, the Sami in Norway lose

whatever decision-making autonomy they once had. The changes undergone by these herdsmen prefigure a scenario that the Mbororo would probably experience if states in the South had the means to impose it.

Ndoudi Oumarou complains that the Mbororo have been left out of development because they live in the bush, although they are exploited and dominated on all levels. The situation is very much the same for the Sami in the Arctic environment. In both cases, a people is split up among several nation-states, lives in ignorance of other communities, remains unaware of its shared culture, accepts its inferior position and suffers from a combination of shame and diminished self-respect. Harald Eidheim uses this context of non-recognition of a people to recount the process through which the Sami in Norway have recently achieved a new collective consciousness as a result of their emerging ethno-political movement. A political elite has succeeded in articulating and putting through demands on educational and cultural issues. And although the question of property rights to land and water, an area traditionally left under Sami control, is still a source of controversy, the demands are no longer limited to an elite, but now mobilize the whole population. The activism of a minority has gone beyond the stage of a mere confrontation with the government. It is now part of a world-wide movement of "indigenous peoples" struggling for recognition.

However, the movement in defence of Sami identity succeeded in gathering momentum owing to the humanistic, liberal ideology of the Norwegian state. In contrast, the centralistic tradition of many African states has made it more difficult for minorities to gain awareness of their specificity, since such aspirations tend to be denounced as tribalism or regionalism. It is by no means clear whether the administrative decentralization policies currently being implemented by a number of African states will lead to better treatment for the pastoral Fulani, who will still be considered regional minorities. As regards pastoral organizations like Mboscuda set up in the 1990s in Cameroon, they remain fragile structures geared more to defending trade interests than cultural identity.

Trond Thuen expresses a qualified opinion in judging how far the political emancipation of the Norwegian Sami has gone. He shows that even after achieving official recognition, an ethnic minority is still confronted with difficulties in defining common interests and negotiating its relations with a state that continues to exercise direct supervision. The demands of a minority are based on specificities (reindeer breeding in the case of the Sami, zebu rearing in the case of the Mbororo) that may not be shared by all members of the group. As a result, the development of ethnic identity alienates part of the population and generates new forms of exclusion. The state fragments responsibility by delegating it to the various local authorities. As long as there is little at stake economically, these areas do not give rise to conflict, yet things look quite different as soon as major

interests are involved. Lastly, all states tend to minimize the specificities of minorities, reducing them to traditional forms of knowledge and activity. Idealization in this case may well relegate minority culture to the status of mere folklore, suitable for stimulating tourism.

These warnings reveal the ways in which a state, however liberal it may be, can divert minority demands linked to specific forms of knowledge. The temptation to engage in such manipulation is even greater for states with a centralized, authoritarian bent. Thus, the same government figures who show total ignorance regarding the pastoral way of life of the Mbororo or who condemn it outright may also encourage display of its more picturesque aspects. In reality, however, like other populations, minorities continue to evolve, with modern and traditional activities coexisting side by side. In criticizing idealization of the Sami's traditional forms of knowledge, Trond Thuen is at one with Ndoudi Oumarou, who accuses government leaders of holding the Mbororo back from contact with modernity in order to perpetuate exploitative relations with them. Regarding both the Sami and the Mbororo, the connection between minority identity, on the one hand, and traditional knowledge and a specific form of activity, on the other hand, may well prove to be a trap.

In past debates over tradition versus modernity, the former term was given little credit, especially regarding its value for transfer-induced development. Non-recognition of a local form of knowledge makes it difficult for those who hold it to accede to modern power. In traditional society, particularly Islamic society in Africa, relations between knowledge and power take on various forms. Some kinds of knowledge serve to validate high social status, giving access to power, and vice versa. Whereas scientific knowledge is usually acquired independently of social context, the accumulation of local forms of knowledge is intimately connected to such a context. Religious, therapeutic and botanical knowledge thus becomes the preserve of the initiated. In such cases, the borderline becomes permeable between knowledge and secret, which is often endowed with magic powers. In fact, the distinction between science and local knowledge is ultimately superficial and may easily be called into question. Lisbet Holtedahl has already demonstrated that a wide variety of matrimonial and social strategies are deployed around educated women in Ngaoundere.

In their fine portrait of a great Muslim scholar from Ngaoundere, Lisbet Holtedahl and Djingui Mahmoudou compare Western science with religious knowledge (in this case, Islamic). Notwithstanding the obvious differences, there are striking similarities between the two. They share an intellectual predisposition to ongoing learning as a means to perfect one's knowledge, a taste for reading and high respect for books. A sort of convergence thus emerges between those who hold Islamic knowledge and their scientific counterparts as regards their relation to people in

power and the administrative machine. Moreover, scholars constitute a separate intellectual elite and consider themselves superior to ordinary people. Western intellectuals would wholeheartedly endorse the unqualified praise that Alaji Ibrahim expresses for knowledge and scholars. To him, knowledge builds bridges between human beings, abolishes ethnic barriers and generates mannerly demeanour. Yet as the authors reveal, behind this discourse lurks an unavowed strategy for acceding to the status of a notable.

Although biographical in nature, this portrait of a great Muslim scholar from Ngaoundere is at the same time a study of the social dynamics at work in a predominantly Muslim population. The scholar is presented in the religious context of a city where Islam pervades all of daily life. Nonetheless, the text conveys a sense of Alaji Ibrahim's relative intellectual isolation from the surrounding population. His privileged social status is grounded in a subtle interplay between the hierarchy of knowledge and popular reactions combining distance and recognition. In expanding the realm of their study, however, the authors also discover how fragile Alaji Ibrahim's position is. A new form of Islamic knowledge claiming to be more orthodox now contests the capabilities of older scholars. Although this criticism ostensibly pertains to questions of Islamic competence, behind what often seems like petty quibbling, a fierce struggle for influence and recognition is taking place, with the stakes being control of the "religious market". Intellectual disputes thus mask the existence of conflicts between social groups and competition for power. Religious knowledge is subject to manipulation and the dynamics at work in society.

In North Cameroon, Islam is not only a religion, but also a mode of social organization, with a political system above it. In contrast, the Christian missions present in the region remained aloof for a long time from social relations or production activity. Today, however, social involvement is no longer unique to a particular religion. Catholic missions now play an active part in agricultural modernization, and, as Kåre Lode shows, Protestant evangelization is linked, through educational efforts, to socio-cultural shifts. In a sense, conversion to Protestantism implies liberation of every individual through education. This demand for human freedom has focused on several underprivileged groups in succession, starting with the Fulani in the colonial era, then moving on more recently to women and smaller populations still living under domination. Besides such efforts at emancipation, the Protestant missions showed considerable originality by teaching people to read and write in their native language.

This goal, which was pursued from early on, was not, however, unambiguous, and it encountered a certain amount of resistance. To begin with, reading and writing skills were taught in the students' native language for missionary purposes, that is to ensure that newly converted Protestants would go about studying the Bible on their own. The missions applied this logic to the point of decreeing compulsory education for the children

of Protestant parents. The point was to have them acquire new knowledge for religious purposes, or at least for one's own personal enrichment. Yet people wanted to gain mastery of the colonial, and later the official language in order to be able to work in public administration. Acquiring knowledge was seen as a way to participate in the modern power structure. The Protestant missions were compelled to take these more utilitarian aspirations into account, since they would have otherwise been edged out of the highly competitive "school market".

Further, the emphasis on learning to read in one's native language led Protestant missionaries to get involved with several lesser languages, a reflection of the region's extreme linguistic fragmentation. One cannot help thinking, however, that by doing so, they were running the risk of isolating small groups of people in their own linguistic environment, thereby cutting them off from modernity. A society may well find it impossible to open up to the modern world if it is itself a mere aggregate of multiple collectivities jealously guarding their culture, with no common linguistic base.

There may not be an equivalent in the Sami context to such questions, which emerge from the situation in Cameroon. Christianized by force (through eradication of shamanistic beliefs), the Sami began their formal schooling in the various official national languages, to such an extent that the Norwegian Sami were still writing in Norwegian as late as the 1950s. They shared the status of other completely marginalized minorities. Since then, the Norwegian authorities have given up on trying to integrate the Sami, now recognizing their culture and language, which is taught in schools. Yet the suspicion arises that granting cultural autonomy is merely a way of circumventing more crucial demands concerning natural resources.

When minorities find themselves confronted with major economic stakes, the question is how they can assert their interests in dealing with governments and powerful corporations. Anthropologists play a vital role as mediators of local forms of knowledge between the societies they study and academic or political authorities. Yet, as Terje Brantenberg points out, anthropologists can occupy quite different "market niches" regarding otherwise comparable minorities. In Australia, anthropologists do field work in the service of aborigine organizations by helping to make local forms of knowledge legally credible references. Their task is to constitute precious oral sources into a written corpus, although they cannot publish their work or take part in academic debates. In Norway, however, anthropologists act as advocates for the Sami, but only from within the university structure, without engaging in any thorough-going field work. Thus, although present in the political sphere, they do no actual research on the material culture of the minority they are concerned with. They have created a "market" that does not respond to any particular demand.

The current rehabilitation of local forms of knowledge reflects the recent history of the social sciences. The same author points out that local forms of knowledge have replaced culture in research programmes. The concept of local knowledge partakes of the new problematics in the social sciences regarding ethnicity and ethnic relations, whereas the culture of societies has been relegated to ethnographic museums or folk events. Yet cultural elements enrich local forms of knowledge through the diverse combinations they offer. Without a cultural component, ethnic minorities stand little chance of achieving official recognition. Cultural knowledge, along with its material expression, should therefore constitute an important element in the political demands of minorities. This does not mean imprisoning culture within tradition, since culture also includes the possibility of opening up to the modern world. It is through the meaning ascribed to cultural references that the conflict between local, traditional forms of knowledge and modern, scientific knowledge can be transcended.

Legacies

The third section of the book puts local forms of knowledge into an evolutionary historical perspective. It makes little sense to consider such knowledge an ossified relic of the past. Like other forms of knowledge, local knowledge is something that undergoes construction and transformation. The most readily apparent changes occur in periods of political upheaval. In Africa, the early colonial era crystallized breaks and confrontations between different forms of knowledge. The colonisers developed entities with only scarce relevance to local reality, interpreting or inventing organizations to meet requirements of conquest and domination. A case in point is the distinction they drew between nomadic herdsmen and sedentary farmers. This simple contrast appears to render a fundamental split found throughout rural Sudanic-Sahelian Africa. Based on an elementary, seemingly self-evident form of specialization in activity and knowledge, it looks like an immutable factor, a basic condition that has always secreted conflict.

Yet with regard to the Niger River Bend region in Mali, André Marty demonstrates that the division between sedentary farmers and nomadic herdsmen is only a recent historical development, one that coincided with the early colonial period. The colonisers replaced age-old alliances between populations as well as forms of economic complementarity with strict compartmentalization of human groups. Far from being "natural", the division between herdsmen and farmers was deliberately created by a

foreign power that gave preference to the farmers and pitted them against the herdsmen. This opposition was subsequently internalized by the local population in a pattern of ongoing conflict.

The chronicle of a Tuareg lineage in the Gourma region in Mali, told by its representative and recorded by Ibrahim ag Yusuf, illustrates André Marty's point. Over and above the many incidents, the competition for property and the transfer of land, there emerges the sense of a powerful alliance between stockbreeders and farmers on the banks of the Niger. Herds once accomplished seasonal round trips perpendicular to the river valley, in interaction with the rice fields. Subsequently, the French logic of territorial apportionment was artificially superimposed on these traditional alliances. The creation of new territorial units not only had administrative consequences; it also contained the seeds of future land disputes. The narrator has tried to maintain links and to reconcile formerly allied populations, but with little success. Extreme drought has not been conducive to solidarity, with each group attempting to survive on its own. One gets the impression that the trend toward disunity has become irreversible.

The way in which space is organized is fraught with social and political meaning. André Marty criticizes the zoning arrangements parallel to the river in the Gourma region in Mali, which have replaced traditional meridian lines. In Ngaoundere, Ketil Fred Hansen has discovered a rather circular structure in Fulani space. His analysis proceeds in centrifugal fashion, moving from the old city to the lamido's palace, then on to the entrance to the palace, a symbolic locus of power. On every spatial plane, there is an "inside" and an "outside" that lead to strategies of integration-appropriation versus exclusion-exile. Such a pattern of spatial analysis might be extended to include all of each lamidat. The territory began with the outskirts of the capital (*baawo gasol*, that is "behind the fortifications"), a relatively protected zone occupied by Fulani agricultural estates. Then came open expanses (*lesdi yaasi*, that is "the land outside"), inhabited by subject populations, and finally the uncertain, inadequately controlled marches. Each lamidat included a series of halos with growing political connotation as one moved toward the centre.

Minute analysis of architectural changes at the entrance to the Ngaoundere palace shows that they are neither neutral nor random. The wavering between traditional Fulani habitat and resolutely modern architecture reflects the ambiguous position of the lamido in the current juridical and administrative system. A new way of exercising power and displaying the symbolics related to it has been introduced quite rapidly in Ngaoundere. This manifests the ability to adapt of an institution that some observers have been all too quick to write off as outmoded. This shift is particularly remarkable in Ngaoundere, considering that the background of the former lamido gave him little in the way of preparation for redefining his power on a new basis. It should, however, be noted that this trend is not

the rule. Not all the lamibe in North Cameroon have adopted the same strategy of openness.

In the political sphere, the Fulani chiefdoms in North Cameroon represent an absolutely essential heritage. Although often disparaged as backward institutions that are incompatible with modern states, they still exist. Moussa Kalamou provides a more balanced view of them by taking a comparative historical approach. From one regime to another, central administration has coexisted with the lamibe in an uneasy balance, making use of their means for controlling the population. Over long periods, this juxtaposition made it possible to alleviate the effects of under-administration in the region. On the other hand, modernization was essentially imposed on the Fulani chiefdoms by the fact that they were deprived of some of their prerogatives, in what might be termed "modernization from below". These chiefdoms are thus located at the heart of the debate between political tradition and modernity. The complex interplay between multi-party politics and decentralization is unlikely to leave them out of the picture.

Languages, especially native languages, play a vital role in cultural legacies. Kåre Lode has already recounted the efforts made by Protestant missions to rehabilitate local languages suffering from neglect, or even contempt. In learning to read and write in their mother tongue, peoples subjected to protracted domination recover their identity and their dignity. Language serves knowledge ; it reflects the way in which a people represents reality, while also serving as a base for abstraction, for creating concepts. Two highly different papers, one on the Fulani language, the other one on the Sami's language, raise questions as to the relationship between language and reality.

Mohamadou Aliou conducts a rigorous analysis of the way Fulani knowledge is expressed through the lexical content of the language. We are dealing in this case with a most unusual lexis, one that offers no less than twenty-four noun classes, attesting to great richness in the ways reality is designated. To answer the question whether these noun classes actually correspond to specific fields of reality, a first step involves uncovering the meanings or "lexical fields" in each class. This methodical approach, while improving our comprehension, does not reveal what factor justifies bringing apparently highly distinct categories together in a given noun class. As a result, the focus shifts to the way in which the classifiers operate on the noun roots. The example of two classes shows that it is possible to characterize, albeit in rather abstract fashion, the way in which the different classifiers work.

In a more literary vein, Harald Gaski bears witness to the formative role played by one's native language. Learning the appropriate words and acquiring the gestures involved in know-how go hand in hand. Both

require a comprehensive, ongoing pedagogical effort carried out by the elders for the benefit of the young. This is a highly personal account of the value of the education the author got from his uncle, to whom he addresses himself *a posteriori*. The Sami language serves to express both concrete reality with great richness regarding reindeer breeding (with over 100 terms for this animal) as well as thought. The language is compared to craft activity, which traditionally involved a connection between raw material, its transformation and the finished product. Whereas the language spoken by the Sami reflects their profound knowledge of nature, the words employed to do so also convey symbolic meaning. Thus, a journey across the tundra can become a foray into thought. In the case of a language so intimately bound up with a traditional form of experience repeated from generation to generation, the question is what will become of it if this cultural learning process ever comes to a halt. By describing craft artefacts that have turned into mere curios for tourists and imitations of traditional Sami song, or *yoik*, performed on stage, Harald Gaski ends his text on a concerned, nostalgic note. In contrast to Terje Brantenberg, who speaks of the lost innocence of anthropologists with regard to the fate of minorities, Harald Gaski attests to the lost innocence of the Sami themselves. The Mbororo frequently express, in their own way, a similar sense of concern.

Politics and Policy Making

The last section of the book begins by discussing the conditions in Africa for gaining access to modern knowledge and for producing it, particularly within the university framework. There would appear to be complete antinomy between modern knowledge and local knowledge as regards the way they are acquired, the recognition they enjoy and their instrumental value. Whereas scientific knowledge compels universal recognition and is applied everywhere in uniform fashion, local forms of knowledge develop out of familiarity with particular realities, experienced in specific cultural contexts. Recognition for them thus does not go beyond the bounds of smaller groups. This divergence is compounded by a temporal split in terms of relevance. Unlike scientific knowledge, which serves technical progress and is a vehicle for modernity, local forms of knowledge suffer from their image as being outmoded, an image that confuses them with ancient customs and, in general, the traditional component in societies. In fact, however, the ways in which modern knowledge is acquired and utilized are by no means free from conflict

relations. Disputes over knowledge can become grounds for violence and domination.

After observing the failure of African universities, Randi Rønning Balsvik takes stock of the causes behind their inability to respond to the great expectations that existed when they were founded. She distinguishes internal operational difficulties, with the initially favourable conditions offered to students deteriorating as a result of skyrocketing enrolments. Further, relations between universities and African states are virtually always strained. Lastly, the problem might be due to the content of programmes, which is too closely copied from Western models.

The conception of university education in Africa thus appears to stem from the theory of transfer-induced development. Since underdevelopment can be equated with a lower economic level, only a massive injection of science and technology is thought to enable the third world to catch up. Applied to the universities, this vision creates foreign nuclei that are projections of European culture in Africa. In reaction to this relationship of dependency, a new emphasis on local research as a means to constitute locally specific forms of knowledge and to achieve "intellectual re-africanization" is an expression of culturalist ideology. Balsvik provides a first evaluation of this shift in direction, noting both a number of achievements in African literature and history and the failure in introducing national languages into the curriculum.

In his historical essay on the University of Yaounde, Martin Z. Njeuma illustrates part of Balsvik's general point. He refers to strong institutional relations with France, an initial demand for teaching quality in keeping with French standards and massive transfer of teaching methods from France to Cameroon. This production of skills was to form the country's future ruling elite, within the framework of the existing political regime. Without dwelling on the contrast between university knowledge and local reality, Njeuma stresses the tendency to push English-speaking people out of the dominant French university system. He analyses this phenomenon in relation to the administrative machinery of the university, a rigid conception of higher education and its very broad-based content. Although officially adopted, bilingual education has failed in practice – to the detriment of English-speaking Cameroonians. This, of course, is not simply a linguistic issue, but it should also be pointed out that the problem is not unique to any single African country. It pits two elites against each other, without involving the rest of Cameroonian society.

There is a great deal at stake in the debate on local forms of knowledge as soon as it comes to designing and implementing development policies. Two texts address this problematic, one by Ragnar Nilsen on fishermen in Northern Norway, and the other by Jean-Marc Ela about farmers and stockbreeders in North Cameroon. Despite the differing socio-economic and political contexts involved, their basic viewpoints are

much the same. Nilsen starts out with a broad overview of fishing in Northern Norway, distinguishing between small-scale inshore fishing and deep-sea industrial fisheries. Encouraged by political decisions taken after World War II, large-scale fishing has led to depletion of fishing resources. Although without the formidable technical means used in industrial fishing, inshore fishermen still manage to bring in larger catches of fish such as cod. In other words, their trade remains dynamic, in spite of heavy competition. Nilsen illustrates his point by analysing two inshore fishing communities. In both cases, women participate in the family economy. Likewise, the activities of both men and women draw upon local, informal knowledge, that is knowledge acquired outside of school. These forms of knowledge prove to be effective because of their flexibility, which makes it easier to deal with diminishing catches. Inshore fishermen combining several activities have less trouble overcoming crises of this sort than more specialized fishermen do.

Jean-Marc Ela pleads in favour of local forms of knowledge and calls into question the logic of development as it has been applied in North Cameroon. In the agricultural field, mountain farming systems are fundamentally at variance with the cotton cultivation imposed in the plains. The author objects to developers' labelling highland farmers "ignorant peasants" and cites the terraces they have built as evidence of their skill. A veritable reference point among farmers in the region, the highland farmer has largely demonstrated his agronomic knowledge. Agricultural development centred on cotton is presented as an error that violently dispossesses farmers of their accumulated knowledge. In the field of stockbreeding, the gap between experts' and pastoral knowledge is every bit as great. Pastoral society gives considerable weight to the socio-cultural values connected with stockbreeding, whereas veterinarians only conceive of animal husbandry from a technical, health standpoint. In this case, the local forms of knowledge offer a much broader, more comprehensive vision of reality. Lastly, since development reflects a conflict between forms of knowledge, the author calls for rehabilitating peasant knowledge and demystifying Western modernity.

In North Cameroon as in North Norway, development policies have counted heavily on technological investment, while disregarding local producers. These choices have led to the emergence of "dualistic structures", both in Norwegian fishing and in Northern Cameroonian agriculture, where subsistence farming systems in the mountains exist side by side with chiefly cotton commercial farming in the plains. Ragnard Nilsen asserts that small-scale fishing does a better job of managing sea resources than its industrial counterpart, which provokes the deterioration of common resources, according to a pattern highlighted by the famous theory on "the tragedy of the commons". In contrast, inshore fishing uses resources sparingly and proves to be more rational in biological terms. A similar

question might be raised in relation to the two forms of agriculture in North Cameroon with regard to soil depletion. Admittedly, there is a lack of reliable data on such a sensitive subject. Pedological studies have focused more on the potential uses of the soil than on the state it is in after long periods under cultivation, whether for subsistence or commercial farming.

According to Inge Amundsen, politics itself in today's African states has become a form of knowledge monopolized by an elite, whose main strategy boils down to maintaining its dominant position. Participation in power, rather than in productive activity, is what procures wealth. The lack of entrepreneurs deprives African states of any solid economic and social foundations. In depicting the political landscape in the Cameroon of 1993, the author nonetheless qualifies this description. He distinguishes two major political groups whose opposition to each other goes well beyond the question of ethnic, or even regional identity. Ultimately, the conflict is of an ideological nature, between two distinct economic and social visions. It constitutes an attempt at making sense out of a complex, shifting situation.

*
* *

The Tromsø Conference provided the opportunity for a symbolic encounter between the Norwegian Sami and Ndoudi Oumarou, an Mbororo "oral writer" from Cameroon. A herdsman from the South thus met other herdsmen from the northernmost part of the European continent. A remarkable convergence occurred between the praise for maternal upbringing contained in a poem by Rauni Magga Lukkari and the praise expressed by Ndoudi Oumarou for his father: "Our father, to be sure, was like a mother to us. He was our father, he was our mother"[4]. The recommendations a Sami mother gives to her daughter tend to instil in her an overall savoir-faire in dealing with others, with herself and with nature. Such advice immediately calls to mind the *pulaku*, the Fulani moral code so often mentioned by Ndoudi. The Fulani, particularly the herdsmen, set great store in a code of conduct based on self-control and reserve, on "shame" and propriety, on common sense and intelligence[5], all of which are qualities to be acquired through a full-fledged social education. A Fulani identity comes with birth, but above all with an upbringing seen as specific to Fulani society. The code of conduct indicated by the mother in

4. H. Bocquené, *Moi, un Mbororo, autobiographie de Oumarou Ndoudi*, Paris, Karthala, 1986, p. 31.

5. *Idem*, p. 315.

Rauni Magga Lukkari's poem is tinged with the same sense of propriety and self-control as can be found in the pulaku.

In the unpublished sequel to the interview that took place after the conference, Ndoudi said: "There exist white people, the Sami, who are exactly like the Mbororo. They practise transhumance, they suffer, they have troubles, they are the last ones considered. They drink the milk they get from their own cows [...] it is only when Allah has let you see them that you can believe it."

Notwithstanding his astonishment in discovering reindeer, those curious, barely domesticated animals, Ndoudi expressed the similarity between two pastoral situations. In fact, several participants pointed out that Sami identity is not confined to reindeer breeding, despite the strong associations with this activity. Likewise, the Mbororo of today are no longer mere herdsmen. This explains the current difficulty in assimilating minority groups with their own, specific forms of knowledge. To be sure, once knowledge is recognized as indigenous, it can acquire political significance and serve to politicize identity. The real question, however, is whether minorities must always display specific forms of knowledge in order to be able to claim their share of power.

I. Femmes/Women

1. Lisbet HOLTEDAHL, « Magie, amour et études supérieures »

L'auteur s'efforce d'analyser le rôle de l'éducation occidentale dans les histoires de vie de deux jeunes Camerounaises, l'une musulmane, Fanta, l'autre chrétienne, Thérèse. Par une analyse des récits de leurs parcours éducatifs et les facteurs culturels qui ont conditionné leurs aspirations à l'éducation, elle tente de montrer comment l'éducation occidentale s'articule avec les savoirs locaux. L'éducation moderne est pensée comme une nouvelle « magie » locale, c'est-à-dire un outil qui permet aux femmes d'obtenir une nouvelle position sociale. Elle les libère de l'obligation de subordination aux pères et aux époux, qui sont des relations sociales traditionnelles propres aux femmes mariées, tant musulmanes que chrétiennes. L'analyse révèle aussi comment le processus de transformation sociale affecte l'identité de ces jeunes femmes et leurs relations aux autres femmes du pays. Toutes deux sont confrontées à la solitude et à l'obligation de bâtir de nouvelles formes de réseaux sociaux.

[Magic, love and higher education

The author undertakes an analysis of the role western education plays in the life of two young Cameroonian women : Fanta, a Muslim, and Thérèse, a Christian. Through an analysis of the narratives of their educational history and of the cultural conditioning which guided their quest for higher training, the author tries to understand how western education as a global system of knowledge articulates with the local knowledge systems. Western education is currently constructed by Cameroonians as a new kind of local « magic », that is a technique for obtaining a new legitimate social position for women. For married Muslim and Christian women, this new position is less dependent on subordination to fathers and husbands than the existing positions. The analysis also reveals how the process of transformation affects female identities. These young women are

fighting loneliness and confronting further challenges in building new solidarity networks].

2. Djingui MAHMOUDOU, « Transformation des images et des pratiques de la vie conjugale chez les Foulbé de Ngaoundéré »

La représentation du mariage dans la société traditionnelle des Foulbé du Nord-Cameroun met en jeu la relation entre l'individu et la société. Il en émerge l'image de l'homme accompli, à laquelle doit se conformer toute personne qui se veut adulte, c'est-à-dire responsable et respectable. Que devient cette relation entre individu et société, à partir de laquelle s'est construite l'image de l'homme idéal, en situation de profondes transformations sociales dues en grande partie à la modernité et la mondialisation, marquée par une grave crise économique ? Le mariage continue-t-il à jouer un rôle prépondérant dans la définition de soi chez les jeunes Foulbé ? Telles sont les questions auxquelles cette contribution essaie d'apporter une réponse.

Le profond bouleversement social que subit la société foulbé a contribué à l'apparition de nouvelles chances de se conformer autrement à l'image de l'homme idéal. Cependant, le mariage conserve son rôle dans la vie des Foulbé. En d'autres termes, à travers les nouvelles pratiques du mariage et ses représentations, se développent encore des stratégies par lesquelles les individus négocient, tout autant qu'auparavant, leur place dans la société et leur identité sociale. Cette étude, qui ne donne que quelques résultats préliminaires d'un travail entrepris il y a quelques années, présente les différentes images du mariage développées par les jeunes Foulbé de Ngaoundéré, les nouvelles pratiques, les nouveaux rapports mis en jeu, les nouvelles expressions de la masculinité et de la féminité, ce que représente l'homme pour la femme et réciproquement dans ces nouveaux rapports. Elle montre comment l'ensemble de valeurs (nouvelles et anciennes) du mariage, de normes et modèles culturels est actuellement pensé et vécu par les jeunes.

[Transformation of the images and patterns of married life among the Fulani of Ngaoundere

The representation of marriage in the traditional society of the Fulani of North Cameroon portrays the relationship between the individual and

society. The resulting image is one of the accomplished person, which is supposed to be a model for anyone wanting to be considered adult, that is to say as a responsible and respectable person. In a situation characterized by profound social transformation caused to a large extent by the advent of modernity and globalization, and marked by a serious economic crisis, what happens to this idealized representation ? Does marriage continue to play as important a role as before in the self-definition of the young Fulani ? The article attempts to answer these questions.

The profound upheavals in Fulani society have provided opportunities for people to conform in different ways to the image of the ideal person. Marriage conserves its important role in the life of the Fulani, which is to say that, in spite of the new patterns of marriage and its representations, individuals continue to elaborate strategies for negotiating their place in society and their social identity. This study presents the new images of marriage developed by the Fulani of Ngaoundere, the new habits and the new relationships that are emerging as well as the new expressions of masculinity and femininity, and what the man represents for the woman and vice versa in these new relations. It aims to show how marriage values new and old, norms and cultural values are conceived and experienced by the young people].

3. Siri GERRARD, "When women take the lead. Changing conditions for women's activities, roles and knowledge in North Norwegian fishing communities"

This paper focuses on women's activities and actions initiated during the resource crisis in the North Norwegian cod fisheries from the end of the 1980s to the early 1990s. The author shows the great variety of strategies deployed by the women in several communities. Their strategies built on their experience in paid and unpaid work, in associations and in unions. For a short period and for the first time in Norwegian history, women became visible in fishery politics. They challenged the official political arguments, and national and international media gave them attention.

On the basis of this case, the author further examines the concepts of local and scientific knowledge, and shows that, in certain situations, local women integrate scientific knowledge into their own knowledge systems, while the civil servants depend more exclusively on scientific and bureaucratic knowledge in the decision-making process. Because of the perceived greater "legitimacy" of this latter type of knowledge, the fishery authorities have been able to maintain and reinforce their power.

[Quand les femmes prennent le devant. Les activités, les rôles et le savoir des femmes en situation de mutation dans les communautés de pêcheurs de la Norvège du Nord.

Cette contribution traite des activités et des actions menées par les femmes pendant la crise de la pêche à la morue au Nord de la Norvège, à la fin des années 80 et au début des années 90. L'auteur éclaire la grande diversité des stratégies que les femmes de plusieurs communautés ont pu alors adopter. Ces stratégies résultent de leur expérience du travail, rémunéré ou non, et de leur degré d'implication dans des associations ou des syndicats. Pour une courte période et pour la première fois dans l'histoire de la Norvège, les femmes obtiennent une certaine visibilité en termes de politique de pêche. Elles remettent en question le discours politique officiel et sont écoutées par les médias nationaux et internationaux.

Par cet exemple, l'auteur essaye d'approfondir les concepts de savoir scientifique et savoir « de terrain » et de montrer que les femmes intègrent le savoir scientifique dans leur système de connaissances dans des situations particulières, tandis que les fonctionnaires mobilisent leurs connaissances scientifiques et bureaucratiques dans les processus de prise de décision. C'est ainsi que les autorités pour la pêche semblent maintenir et renforcer leur pouvoir.

4. Saibou NASSOUROU, « Les femmes comme personnes politiques et détentrices du savoir : l'institution du *hiirde* dans la société peule »

Le *hiirde* est un fait culturel fondamental dans l'ancienne société peule du Nord-Cameroun. C'est une rencontre de jeunes gens et de jeunes femmes en vue de la communication et du divertissement. Il fonctionne comme une institution organisée ayant des responsables élus. Le hiirde est pour ses adeptes, hommes et femmes confondus, un moyen d'expression des qualités personnelles, sociales et morales. Partant, il est un support de la promotion sociale.

Cette contribution essaye d'éclairer, à partir de quelques figures de femmes qui ont marqué le hiirde, la fonction sociale de cette institution pour les femmes en général. En effet, le hiirde est, pour elles, une occasion particulière de participer véritablement à la vie publique.

[Women as political individuals and bearers of knowledge : the *hiirde* institution in Fulbe society

The *hiirde* is an important social occasion in the traditional Fulbe society of North Cameroon, a moment when young men and women come together for amusement and the exchange of ideas. It functions as a social institution with elected officers. For its members, the hiirde is a means by which the individual can express his/her personal, social and moral qualities and thus acquire higher status.

This paper is an attempt to highlight the social functions of the hiirde for women, for whom it is a unique occasion to truly participate in public life.]

5. Rauni Magga LUKKARI, Eatni Allaskuvlla/Mother's Education

Ce poème, en sami et en traduction anglaise, évoque l'éducation qu'une fille reçoit de sa mère et la transmission des savoirs et des valeurs sami.

II. Marginalisations

6. Ndoudi OUMAROU, « Je ne pense qu'aux Mbororo »

Un récit, sous forme d'entretien, de la vie des Mbororo et une réflexion sur leur avenir

[I think only of the Mbororo

An account of the life of the Mbororo, in the form of an interview, and some thoughts about their future]

7. Jean BOUTRAIS, « Les savoirs pastoraux des Mbororo de l'Adamaoua. Évolution et rapport au développement »

Arrivés il y a plus d'un siècle sur le plateau de l'Adamaoua, les Mbororo (Peuls pasteurs) se sont bien adaptés aux savanes. Le principal problème pour l'élevage tient au risque de maladies lié au contexte écologique : insectes piqueurs et plantes toxiques. Ces dangers et la faible qualité des pâturages exigent de porter une grande attention au bétail : contrôle régulier des tiques, apports de compléments minéraux, etc. Les hommes s'occupent du bétail tandis que les femmes vendent des produits laitiers. Les deux activités sont complémentaires.

L'évolution socioculturelle des Mbororo remet cependant en cause cette double activité familiale. La sédentarisation se traduit par une connaissance moindre de l'environnement. Les jeunes s'occupent moins du bétail. L'engagement agricole entraîne des difficultés de répartition du travail entre les animaux et les champs. Une islamisation plus forte entre en contradiction avec une éducation pastorale des jeunes et une libre circulation des femmes.

Des techniques modernes d'élevage sont difficiles à concilier avec les pratiques traditionnelles. Deux exemples illustrent cette opposition. 1. Des grands ranchs ont accaparé des pâturages communs, sans offrir de réelles compensations aux Mbororo. Ils sont peu nombreux à travailler dans ces ranchs et ce sont surtout des célibataires. 2. La laiterie industrielle de Ngaoundéré concurrence les femmes mbororo qui vendent du lait.

Cependant, les femmes ont tiré parti de nouvelles opportunités : elles expédient du lait par le train vers Ngaoundéré ou Yaoundé. Ce commerce est géré entièrement par des femmes, ce qui prouve leur capacité à adapter leur savoir traditionnel à de nouvelles conditions de marché. De même, des Mbororo manifestent maintenant beaucoup d'intérêt pour les produits vétérinaires. En ce sens, ils deviennent les vrais acteurs d'un processus de développement.

[The pastoral knowledge of the Mbororo of Adamaoua. Evolution and relation to development

After more than a hundred years of life on the plateau of Adamawa, the Mbororo, or pastoral Fulani, have adapted to this savannah country, which is difficult for stock-breeding. The main problem is cattle illness stemming from the ecological context: biting insects and toxic plants. Faced

with these risks and the nutritional deficiency of the fodder, close care of the cattle is required : regular control of ticks, provision of salt licks, etc. Men are specialized in raising the cattle, women are active in selling the dairy products. The two activities are seen as complementary.

As a result of the socio-cultural evolution of the Mbororo, their way of life with a twofold activity within the family is no longer as successful as before. With a more sedentary life, knowledge of the environment has become less acute. The young boys in charge of the cattle care less about the animals. Allocation of time between cattle and fields has become problematic. Sedentary pastoralists being more influenced by Islam a contradiction appears with an education focused on pastoralist interests and with the free coming and going of Mbororo women.

Modern cattle-breeding techniques are hard to combine with the Mbororo's traditional activities. Two examples illustrate this opposition. (1) Large cattle ranches have occupied common pastures without providing real compensations for the Mbororo. On these ranches, few of them work as cattle-keepers, and most are bachelors, since the conditions on the ranches offer little opportunity for the wives to earn money. (2) The new dairy at Ngaoundere is in competition with the Mbororo women who also sell milk. However, the women have taken advantage of new opportunities : they send milk by train to Ngaoundere or Yaounde. This trade is managed entirely by women, who have thus proven their ability to adapt their traditional know-how to new market conditions. Likewise, some Mbororo now take an interest in new techniques for keeping cattle in good health, by better use of veterinary drugs and training in veterinary care. In this way, they are becoming real actors of a development process].

8. Ivar BJØRKLUND, « Sami reindeer-herding. Indigenous management in a changing world »

The question of sustainable development is a major political issue today. We have many examples of indigenous management systems in complex ecological settings. This paper identifies the cultural mechanisms within Sami reindeer pastoralism and how this management system generated viable and sustainable forms of adaptations. Today this indigenous system of resource management is being politically and economically integrated into the Norwegian national State. The control of this particular management system is no longer with Sami cultural institutions, but has been transferred to the Norwegian administrative and political system. This integration has strongly reduced the flexibility of the pastoral system and is now having severe social and ecological consequences.

[L'élevage de rennes chez les Sami. Le pastoralisme et la gestion authochtone dans un monde en évolution

L'un des problèmes fondamentaux de notre époque est « comment faire en sorte que le développement soit durable ». On peut trouver de nombreux exemples de systèmes de gestion des ressources en milieux écologiques complexes par les populations authochtones. Cette contribution met en lumière les mécanismes culturels à l'œuvre dans le pastoralisme des Sami et montre comment ce système de gestion particulier a entraîné des formes d'adaptation viables et durables. De nos jours, il est politiquement et économiquement intégré à celui de l'État national norvégien, son contrôle échappe aux institutions culturelles sami et il a été transformé à l'image du système politique et de l'administration norvégienne. Cette intégration a fortement diminué la flexibilité du système pastoral et engendre de graves conséquences tant au niveau social qu'écologique.]

9. Harald EIDHEIM, "On the organisation of knowledge in Sami ethnopolitics"

The growth of the Sami movement illustrates firstly how a people's acknowledgment of and knowledge about themselves, their culture and their history can release creative and collectivizing forces in a highly scattered population which is also culturally ill-treated and kept divided by the majority population. Secondly, it shows that confidence in the knowledge of being a distinct people and having a distinct culture not only lends strength and effectiveness to ethnopolitical commitment and success at home, but also provides the vision and endurance for international commitments – not the least for world-wide cooperation between indigenous peoples.

[Sur l'organisation du savoir dans la politique ethnique sami

L'essor du mouvement sami atteste en premier lieu de ce que la reconnaissance par un peuple de son identité, de sa culture et de son histoire permet la libération de forces collectives vives dans une population pourtant éclatée, culturellement écrasée et divisée par la population majori-

taire. En second lieu, il démontre que la prise de conscience de l'altérité culturelle permet non seulement un engagement ethnopolitique efficace au niveau local mais sert aussi de tremplin à un engagement au niveau international, indispensable à une coopération mondiale entre peuples indigènes.]

10. Trond THUEN, "When cultural idioms freeze. Some consequences of objectification of Sami culture"

This contribution considers one aspect of the asymmetrical relationship between nation-states and their aboriginal minorities. It concerns the burden laid on the minority to delineate and define its culture according to the conventional categories of the majority society and its governing institutions. This is a request to objectify those elements of a culture that should be selected in order to identify people claiming to belong to a distinct collectivity. By giving pre-eminence to certain cultural items such as linguistic competence, particular skills and occupations, skin colour, descent, etc., a certain type of political, legal and bureaucratic control is exerted by the majority over the minority as a collectivity. However, this also entails control by the minority elite over members of the minority, who tend to be evaluated and ranked according to cultural performance.

The Sami people in Norway is used as an example of this politicization of culture. The exclusively Sami livelihood of reindeer-breeding figures as the predominant idiom of collective cultural identification, although only a small part of the minority pursues this occupation. Other idioms of identification associate Sami with tradition-oriented activities contrasting with modernity. The result is that many Sami dissociate themselves from the Sami community thus defined and choose to identify with the Norwegian society. A further effect is that the Sami Assembly (a representative body elected by and among those Sami who have registered as voters) is turned into an administrative body with specific and sectorized areas of responsibility. Due to mixed settlement in most parts of northern Norway, the enlargement of the Assembly's responsibilities to areas where Norwegians also have interests – land and natural resources – unavoidably produces conflict between the two populations.

The problem of objectification is in turn related to the notion of indigenous knowledge. While knowledge and competence should be conceived as adaptive and flexible, the hegemonic position of modernity tends to confine certain types of adaptations and knowledge to specific domains such as folklore or "tradition". Here, anthropology and related disciplines may exert a harmful influence by essentializing indigenous cultures as bounded and fixed.

[Quand les idiomes culturels se figent. Des conséquences de l'objectivation de la culture sami

Dans cette contribution, l'auteur analyse la permanence d'un aspect de la relation asymétrique entre États-nations et minorités aborigènes. Il s'agit de la grande difficulté pour les minorités de dépeindre et de définir leurs cultures selon les catégories conventionnelles de la population majoritaire et de ses instances de gouvernement. Ceci requiert en particulier d'*objectiver* les éléments d'une culture propres aux individus qui revendiquent l'appartenance à une collectivité différente. Dans ce processus qui accorde de l'importance à certains éléments culturels tels que la compétence linguistique, les techniques ou les occupations spécifiques, la couleur de peau, la descendance, la majorité exerce une certaine forme de contrôle politique, légal et bureaucratique sur la minorité en tant que collectivité. De plus, les élites de la minorité peuvent aussi contrôler chacun des membres en termes d'évaluation et de classement selon l'excellence de leur performance culturelle. Le peuple sami, en Norvège, sert d'exemple d'une telle politisation de la culture. L'élevage de rennes, qu'ils sont les seuls à pratiquer sert ici de marqueur exclusif de l'identification culturelle collective bien qu'en réalité une partie seulement de la population s'y livre. D'autres marqueurs d'identification définissent les Sami comme orientés vers la tradition plutôt que la modernité. Ceci a pour conséquence que de nombreux Sami se démarquent de la communauté sami ainsi définie pour s'identifier à la société norvégienne qui l'englobe. Une autre conséquence est que l'Assemblée sami (conseil représentatif des Sami élu par et parmi les Sami inscrits sur les listes électorales) a tendance à devenir un conseil à vocation administrative et à compétences spécifiques et sectorisées sur lesquelles le gouvernement a droit de regard. Étant donné qu'en Norvège l'habitat est mixte dans la plupart des régions, le fait que les compétences de l'Assemblée soient étendues à des zones où les Norvégiens ont aussi des intérêts, en ce qui concerne par exemple les terres ou les ressources naturelles, engendre inévitablement des conflits entre les deux populations.

Pour conclure, ce problème d'*objectivation* est lié à la notion de savoir indigène. Alors que savoir et expertise pourraient être conçus comme souples et adaptables, la toute-puissance de la modernité tend à reléguer certains types d'adaptation et de savoir à des domaines spécifiques tels que le folklore et la « tradition ». C'est là que l'anthropologie et les disciplines voisines peuvent exercer une influence néfaste en accordant une importance démesurée aux limites des cultures indigènes et à leur rigidité.]

11. Lisbet HOLTEDAHL et Djingui MAHMOUDOU, « Le pouvoir du savoir. La vie de Alaji Ibrahim Goni, juge traditionnel de Ngaoundéré »

Cette contribution analyse le rôle du savoir islamique comme source de pouvoir, d'influence et de contrôle social au Nord-Cameroun. Elle se fonde sur le portrait de Alaji Ibrahim Goni, érudit musulman, juge traditionnel de la ville de Ngaoundéré, appartenant à un groupe ethnique qui estime avoir le monopole de l'islam dans cette partie du pays : les Foulbé. A travers l'histoire de vie de ce personnage sont abordés entre autres le problème de l'ethnicité, l'articulation entre le savoir traditionnel et le savoir moderne symbolisé par l'administration centrale, le conflit entre les autorités musulmanes traditionnelles et les jeunes formés à l'islam dans les institutions arabes. L'étude montre d'une part, que dans cette société camerounaise où la modernité semble jouer le premier rôle, les nouveaux critères de jugement de la personne et d'accès au pouvoir remettent ici en cause la domination des Foulbé, et que, d'autre part, ces derniers semblent recourir, entre autres, au savoir islamique pour maintenir et consolider leur identité et leur position sociale.

[The power of knowledge. The life of Alaji Ibrahim Goni, traditional judge in Ngaoundere

This paper analyses the role of knowledge of Islam as a source of power, influence and social control in North Cameroon. It focuses on the portrait of Alaji Ibrahim Goni, a Muslim scholar who is the traditional judge in the city of Ngaoundere and a member of the ethnic group accustomed to being the bearers of Islam in the region, namely the Fulbe.

Relating the life history of this dignitary and presenting his views on social and religious issues provides the occasion to discuss various problems such as ethnicity, the articulation of traditional and modern knowledge, the latter symbolized by the central administration, and the conflict between the traditional Muslim authorities and the young Islamic preachers trained in Arabian islamic institutions. The study shows how the domination of the Fulbe is being challenged by changing norms of behaviour and new opportunities for social mobility. The Fulbe leaders resort to Islamic knowledge to preserve their status and consolidate their identity.]

12. Kåre LODE, « Enseignement et transformation sociale. L'action de la Mission protestante norvégienne dans l'Adamaoua, 1930-1995 »

Au cours de ce siècle et surtout après la Deuxième Guerre mondiale, le Nord du Cameroun a connu de grandes transformations sociales. La Mission protestante norvégienne, implantée dans l'Adamaoua depuis 1925, y a considérablement contribué par son programme d'éducation visant la croissance de l'église et l'évolution de la société. Les populations concernées ont réagi différemment vis-à-vis de l'intervention massive de la mission. Dans cette contribution, qui se base sur l'hypothèse que le pouvoir a pour base le savoir, l'auteur essaye d'analyser les causes et les conséquences de ces réactions différentes. Il est particulièrement intéressant de voir comment la traduction de la Bible en langues vernaculaires a eu comme résultat un grand nombre de campagnes d'alphabétisation et de post-alphabétisation largement autogérées par les populations concernées, pour qui ces campagnes sont devenues le point de départ d'une transformation sociale rapide.

[Education and social transformation. The activity of the Norwegian Protestant Mission in Adamaoua, 1930-1995

In the course of this century and particularly after the Second World War, North Cameroon has undergone rapid social transformation. The Norwegian Protestant Mission, which has been active in Adamaoua since 1925, contributed much to this evolution by its educational programmes aimed at the growth of the church and social evolution. The various ethnic groups concerned reacted differently to the massive intervention of the mission. This paper accepts the preliminary hypothesis that power is based on knowledge, and seeks to analyse the reasons for and the consequences of these different reactions. It is important to note that the translation of the Bible into vernacular languages resulted in numerous literacy campaigns and follow-up activities which have to a large extent been initiated and administered by the populations concerned. The impact of the literacy campaigns led to rapid social transformation.]

13. Terje BRANTENBERG, "Paradise lost. Anthropological and indigenous knowledge"

In Norway, Lauriston Sharp's paper, "Steel axes for Stone Age Australians" (1952) is one of the classic texts in anthropology. The paper is still obligatory reading for first-year students as it is considered a remarkable case-study of change. It also serves as an anthropological tale communicating the very essence of the discipline, that is anthropologists' quest to discover underlying connections in the lives of peoples and the discipline's ability to explain how apparently trivial technological improvements may lead to unexpected – and tragic – consequences. The hallowed position of the text in Norwegian anthropology is contrasted to the paper's insignificance for Australian anthropologists, who regard it as an obsolete text in Aboriginal studies, its empirical findings questionable, its analytical concepts outdated and its conclusions false. The contrasting fate of Sharp's paper serves as a basis for comparing the different roles of anthropologists as patrons and brokers in relation to indigenous peoples both in Norway and Australia. Although Sharp's Yir Yoront may have lost their "indigenous innocence", their descendants maintain their cultural traditions while taking part in the larger world through political associations, resource management planning and indigenous land claims. The story of the Yir Yoront illustrate not only that indigenous peoples' cultures and identities may be more resilient than assumed by outside observers, but also that anthropologists' search for "master stories" suggests that tales like that of the Yir Yoront serve as anthropological myths, whose significance is not warranted by the facts, but by their narration of what anthropology is all about. The Sharp paper also becomes a story of context – of what it is possible to tell about people "at home" and "abroad". In Australia, the present context of indigenous peoples is a very different, and often tragic, story ; and Sharp's paper is not only a forgotten story, but a case of anthropological myth-making.

[Le paradis perdu. Savoirs anthropologique et indigène

L'article de Lauriston Sharp, "Steel Axes for Stone Age Australians", (1952) est un classique des textes anthropologiques. En Norvège, c'est une lecture incontournable pour les étudiants de première année en tant que remarquable *étude de cas* du changement. C'est aussi un *conte* anthropologique destiné à transmettre l'essence même de la discipline, c'est-à-dire la revendication de l'anthropologie de révéler les relations qui

structurent la vie des hommes et la capacité de la discipline à expliquer comment des innovations techniques, même apparemment mineures, peuvent avoir des implications inattendues et même tragiques. Le caractère sacré de ce texte pour les anthropologues norvégiens contraste fortement avec le *désintérêt* des anthropologues australiens qui le qualifient d'obsolète en tant qu'étude des aborigènes et jugent ses données empiriques sujettes à caution, ses concepts analytiques dépassés et ses conclusions erronées. Cet article permet ainsi la comparaison entre le rôle des anthropologues en tant que patrons et intermédiaires à l'égard des indigènes en Norvège et en Australie. Si les "Yir Yoront" de Sharp ont perdu leur "innocence indigène", leurs descendants conservent des traditions culturelles tout en s'investissant dans des associations politiques, dans la gestion des ressources et dans la revendication des terres ayant appartenu aux indigènes. L'histoire des Yir Yoront pourrait bien illustrer le fait que la culture et l'identité des peuples indigènes sont plus résistantes que ne le croient les observateurs extérieurs. Le désir des anthropologues pour des "histoires fondatrices" de la discipline permet d'inférer que des histoires à l'image de celle des Yir Yoront fonctionnent en tant que mythes anthropologiques dont l'intérêt ne réside pas dans les faits mais plutôt dans l'expression de ce qu'est l'anthropologie. L'article de Sharp est aussi devenu l'histoire d'un contexte, selon qu'on appréhende l'étude des indigènes dans le contexte où ils vivent ou de l'extérieur. Le contexte actuel en Australie est tout à fait autre – et tragique – que celui décrit par Sharp. C'est pourquoi en Australie l'article de Sharp est non seulement tombé dans l'oubli, mais considéré comme un cas de mystification anthropologique.]

III. Héritages

14. André MARTY, « La division sédentaire-nomade. La Boucle du Niger au début de la période coloniale »

Les conflits de plus en plus sérieux entre agriculteurs et éleveurs dans la région du Sahel ont plusieurs origines. Entre autres, on ne doit pas négliger des changements d'ordre historique dus à l'implantation du système colonial. L'analyse des trois premières décennies de la période coloniale dans la Boucle du Niger au Mali, pendant lesquelles s'est instaurée une véritable scission entre populations sédentaires et nomades en est un exemple éloquent. Dès le début, les nouvelles structures de pouvoir se sont heurtées à la résistance des clans nomades, et tous les moyens conce-

vables ont été mis en œuvre pour les dresser contre les populations sédentaires. Cet aspect militaire se situe dans la ligne d'une véritable politique consistant à « diviser pour régner ». Il traduit aussi une vision fondamentalement dualiste de la situation locale et de la politique à tenir à l'égard des deux principales catégories de population, qui jusqu'alors avaient été étroitement liées. Les conséquences d'une telle stratégie sont considérables à court comme à long terme. D'un point de vue économique tout d'abord, on assiste à un véritable processus réducteur au point que les sédentaires sont essentiellement considérés comme des agriculteurs et les nomades comme des éleveurs et que l'évolution de ces deux populations est supposée totalement indépendante l'une de l'autre. Solidarité et complémentarité du passé se sont lentement érodées. Cette division a conduit à une séparation territoriale, les nomades ayant été contraints d'abandonner la rivière, artère vitale de la région, à l'usage exclusif des agriculteurs villageois. Les pasteurs nomades ont dû battre en retraite vers les zones arides ce qui n'a pu que les marginaliser et les rendre plus vulnérables en périodes de sécheresse prolongée ou en temps de crise. La rupture entre deux groupes auparavant habitués à la cohabitation et aux échanges aggrave de toute évidence les tensions. Le problème est donc de savoir si l'on peut restaurer la concertation et la négociation afin de trouver des solutions adéquates aux problèmes qui touchent dans une plus ou moins large mesure les différents protagonistes.

[The sedentary-nomadic division : the Niger River Bend at the beginning of the colonial period

The increasingly serious conflicts between farmers and stock-breeders in the Sahelian zone stem from several causes, among which historical changes brought about during the implantation of the colonial system, must not be overlooked. An analysis of the first three decades of colonial rule in the Niger River Bend in Mali, a period when a genuine division was established between the sedentary and nomadic populations, provides an eloquent example.

From the outset, the new power structure, meeting resistance from the big nomadic clans, used every conceivable means to bring them into opposition with the sedentary population. This military aspect is consistent with a policy of « divide and rule ». It also reflects a dualistic view of the local situation and the course of action to be taken regarding the two main components of the population, whose relations had been closely interdependent.

The consequences of such a strategy are considerable both in the short and long terms. From an economic point of view, a reductionist process is introduced to the extent that the sedentary population is considered as essentially agriculturalists and the nomads purely as stock-breeders, each being expected to evolve independently. Ancient solidaritities and complementarities slowly eroded. This division led to territorial separation, the nomads being urged to abandon the river, the region's vital artery, to the sole agricultural use of the villagers. The retreat of the pastoralists to more arid zones served to marginalize them as well as making them more vulnerable during prolonged periods of drought and in times of crisis.

Once distance was established between the two groups previously accustomed to cohabitation and exchange, the sources of tension were obviously aggravated. The question henceforth is to discover whether or not concertation and negotiation may be resumed between them in order to find appropriate solutions to the problems which to a greater or lesser extent affect all concerned.]

15. Ibrahim ag YUSUF, « Inzamman : voix 1 »

L'essentiel de ce texte consiste en un enregistrement, effectué en 1992 par l'auteur auprès de son père qui relate l'histoire de sa lignée de Touaregs et celle de la communauté du village d'Inzamman de la période précoloniale à nos jours. Voix 1 signifie que celle-ci est la version des Shiyukhan, qui demeuraient à Inzamman à côté des Ayt Salim et des Songoy.

[Inzamman: voice 1

The greater part of this text is the transcription, recorded in 1992, of the history of his lineage of Touaregs told by the author's father and of the village community of Inzamman from pre-colonial times up to the present. "Voix 1" indicates that this is the version of the Shiyukhan who lived in Inzamman together with the Ayt Salim and the Songoy.]

16. Moussa KALAMOU, « Les problèmes juridiques posés par l'intégration des chefferies traditionnelles dans l'administration camerounaise : l'exemple du lamidat de Ngaoundéré »

Les chefferies foulbé du Nord-Cameroun représentent un héritage politique incontournable. L'auteur nuance les jugements négatifs souvent portés sur cette institution en recourant à une approche historique et comparative. D'un régime à l'autre, l'administration locale a coexisté avec les lamibe en s'appuyant sur leur réseau d'encadrement des populations, ce qui a permis d'atténuer une sous-administration de la région. Cependant, la modernisation des chefferies foulbé a surtout été imposée par une amputation de leurs attributions. Ces chefferies se trouvent donc au cœur du débat entre tradition et modernité politique.

[The legal problems occasioned by the integration of the tradional chieftaincies within the Cameroonian administration : the case of the Ngaoundere lamidat

The Fulbe chieftaincies of North Cameroon represent an essential political heritage. Using a historical and comparative approach, the author modulates the often negative evaluation of this institution. Over successive political regimes, the local administration has coexisted with the lamibe, utilizing their networks to control the population, which helped to attenuate the insufficiencies of the administration in the region. However, modernization of the Fulbe chieftaincies was imposed, principally through the curtailment of their functions. These chieftaincies are thus at the centre of the debate between tradition and political modernity.]

17. Ketil Fred HANSEN, "Space and power in Ngaoundere"

This essay argues that architectural style and the way of organizing space reflect social position in a society. Referring to the theories of Pierre Bourdieu, it is argued that the lamido organizes space so as to demonstrate his power. In the first part, the urban development of Ngaoundere town since colonization is analysed. By studying spatial relationships between different buildings with distinct functions, important changes in power relationships become clear. In the second part, the architecture of the lami-

do's palace is analysed. The architectural style of the new palace entrance, the old entrance having burned down in 1993, is completely different. This architectural style change is used to analyse the evolution of the relations between the lamido and his notables, and between the lamido and the State administration. Using architectural style and the organization of space as analytical materials, it is argued that the social position of the lamido has completely changed in the last hundred years. From being a divine person hidden inside his palace, the lamido has become a public person in society at large.

[Espace et pouvoir à Ngaoundéré

La thèse défendue dans cette contribution est que le style d'architecture et le mode d'organisation de l'espace sont le reflet des positions sociales. A partir des travaux théoriques de Pierre Bourdieu, il est montré que l'organisation de l'espace au palais du lamido de Ngaoundéré est de fait une affirmation de son pouvoir. La première partie fait l'historique du développement urbain de Ngaoundéré depuis la colonisation et montre comment, par l'étude des relations spatiales entre bâtiments dévolus à des usages spécifiques, on peut appréhender d'importants changements au niveau des relations de pouvoir. La seconde partie consiste en une étude du palais du lamido. A la suite d'un incendie en 1993, le style architectural de l'entrée a été totalement modifié. Partant de ce changement de style, l'auteur analyse le changement des relations qui s'est opéré entre le lamido et ses notables d'une part et le lamido et l'administration d'autre part. En se fondant sur l'architecture du palais et le mode d'organisation de l'espace, il est démontré que la position du lamido a radicalement changé au cours des cent dernières années. D'être divin et invisible caché dans son palais, il est devenu un véritable homme public intégré dans la société au sens large.]

18. Aliou MOHAMADOU, « Désigner, quantifier, qualifier. La langue comme système de classification lexicale »

A travers le contenu lexical de la langue, l'auteur entreprend une analyse rigoureuse de l'expression des savoirs peuls. Lexique singulier, puisqu'il comporte 24 classes nominales, attestant la richesse des façons de désigner le réel.

[Designate, quantify, qualify. Language as a system of lexical classification

The author undertakes a rigorous analysis of the verbal expression of Fulbe knowledge through a study of their lexicon, which is exceptional insofar as it has 24 noun classes, reflecting the abundance of ways of designating reality.]

19. Harald GASKI, "A language for ensnaring ptarmigans"

In this essay the author, himself a Sami, reminisces about his childhood and contemplates the importance of stories related to the essence of traditional teaching. The learning of skills and techniques that used to be important for hunting and fishing was always accompanied by stories about the animals, the environment and the context of which man was a part but not the master. The title of the essay suggests the double meaning in Sami of the expression, "oahppat giela", which means both "to learn a language" and to "check a snare". The author attempts to combine his academic culture and mode of expression with his desire to impart another kind of knowledge so as to shed some light on the thinking of "natural man".

[Une langue pour prendre au piège les poules de neige

L'auteur de cette contribution, un Sami, rapporte ici les souvenirs de son enfance et de l'éducation qu'il a reçue, tout en faisant ressortir l'importance des histoires orales accompagnant l'enseignement traditionnel. L'apprentissage des techniques indispensables à la chasse et à la pêche était immanquablement lié à des histoires sur les animaux, l'environnement et à un contexte global où l'homme n'était qu'un élément d'un tout et non le maître. Le titre de cette contribution reflète la double signification en sami de l'expression « oahppat giela », dont le sens dénoté est à la fois « apprendre une langue » et « relever un piège ». L'auteur s'efforce ici de combiner les acquis d'une culture universitaire à la volonté de transmettre un savoir qui éclaire certains modes de raisonnement propres aux systèmes de pensée de « l'homme naturel ».]

IV. Politiques

20. Randi Rønning BALSVIK, "Learning in African Universities"

This paper focuses not only on "learning" in African universities, that is the ordinary flow of knowledge, but also on the knowledge produced through formal and informal interaction between the students, in particular when they create associations and new channels of communication. My study of the University of Addis Ababa revealed the importance of the students in the course of events which led to the downfall of Emperor Haile Selassie's regime, in 1974, and their impact on the political culture of the military regime. I found that teaching had been disrupted for long periods every year and that political repression had prevented the free development of a debating, negotiating democratic culture. Comparison with a number of other African universities shows a surprising similarity in the patterns of student unrest and the disruptions of the learning process. Explanations of these disruptions can be found in the rapid decline of the African economies and in the relationship between State and university. The paper also focuses on the discussion of the "relevance" of the knowledge transmitted in the universities.

[Apprendre dans les universités africaines

Cette contribution traite de « l'acquisition du savoir » dans les universités africaines, au sens ordinaire de flux de connaissances transmises, mais aussi d'échange de connaissances, formelles ou informelles, entre étudiants, en particulier par la création d'associations ou par l'utilisation de nouveaux canaux de communication. Dans son étude sur l'Université d'Addis Abeba, l'auteur a montré le rôle central des étudiants dans le processus qui a conduit à la chute de l'empereur Hailé Sélassié en 1974 et dans la culture politique du régime militaire. Elle a aussi fait le constat que chaque année pendant de longues périodes, l'enseignement a été interrompu et que la répression politique a nui à l'épanouissement d'une culture démocratique basée sur le débat et la négociation. La comparaison avec d'autres universités africaines révèle une similitude frappante quant à l'agitation étudiante et l'interruption des processus d'apprentissage. Les causes de ces interruptions sont à rechercher dans le déclin rapide des

économies africaines et dans les relations entre l'État et les universités. Mais avant tout, ce que cette contribution remet en question, c'est la « pertinence » du savoir transmis par les universités.]

21. Martin Z. NJEUMA, "Knowledge production in the Federal University of Cameroon, 1961-1973"

The Federal University of Cameroon was in a privileged position with regard to diversification of the knowledge base due the country's multiple colonial heritage. Furthermore, the University's statutes favoured full participation on the part of the university community in knowledge development. However, a critical study of the first decade of its history reveals that the French government's involvement in founding and administering the University, in financing its functioning and in guaranteeing standards made in France a pre-eminent partner in dictating the contours of the system. The general policies pursued by President Ahidjo vis-à-vis France, on the one hand, and a restrictive local political culture, on the other, combined to stifle intellectual creativity and critical thinking within the University. The nationalist backlash favoured diversification through multinational participation, as well as attempts to adapt the French educational system to Cameroonian and African realities, but this was not carried through. The study shows to what extent the production of knowledge in an African university was (is) subjected to political forces within the State.

[La production du savoir à l'Université fédérale du Cameroun, 1961-1973

L'héritage colonial donnait au Cameroun plus d'un atout pour diversifier la production du savoir à l'Université fédérale du Cameroun et les statuts de l'Université étaient favorables à la participation de la communauté universitaire tout entière au développement du champ du savoir. Cependant, une étude critique de l'histoire de cette institution, pendant les dix premières années de son existence, montre que l'implication du gouvernement français dans la création et l'administration de l'Université, tant au niveau du financement des projets que de la mise en place de normes éducatives, a fait que le rôle de la France a été déterminant pour la mise en place du système. La politique du président Ahidjo vis-à-vis de la

France d'une part, et une culture politique locale réduite d'autre part, se sont additionnées et ont contribué à étouffer la création intellectuelle et la pensée critique au sein de l'Université. La revendication nationaliste d'une diversification de l'enseignement par le biais de la participation multinationale et d'une adaptation du système français aux réalités camerounaises et africaines n'a pas atteint son but. Cette étude montre à quel point la production du savoir dans les universités africaines a été soumise aux forces politiques de l'État.]

22. Ragnar NILSEN, "The coastal survivors. Industrialization, local adaptations and research management in North Norwegian fisheries"

Post-war attempts at industrialization along the North Norwegian coast have created a dual structure in the regional fisheries. Small – and medium-sized – fishing villages based on coastal fishing have survived as the most important element in the coastal economy in North Norway. State-stimulated industrialization strategies in the fisheries have contributed to overexploitation of the open-access resources and thus prevented further industry-based growth and industry-based centralization in the region. The paper shows how the dual structure is also a result of the interplay between certain features of the marine ecosystem and human predators, that is the coastal fishermen and their families. The local counter-strategies are based on a flexible use of different fish resources and of other incomes within a framework of small-scale coastal fishing with selective gear.

[Les survivants de la côte. Industrialisation, adaptations locales et gestion des ressources dans la pêche en Norvège du Nord

Les tentatives d'industrialisation, après la guerre, le long de la côte de la Norvège du Nord ont résulté en un dualisme des structures de la pêche dans la région. Les villages de pêcheurs de petite et moyenne dimension vivant de la pêche côtière ont subsisté et sont restés le moteur le plus important de l'économie côtière de la région du Nord. Les stratégies d'industrialisation de la pêche déployées par l'État ont contribué à la surexploitation des ressources naturelles et par effet de rebond ont dès lors interdit un développement industriel à long terme et une polarisation

industrielle dans la région. Cette contribution montre également que le dualisme des structures de la pêche résulte aussi d'interactions entre l'écosystème marin et les prédateurs humains, à savoir les pêcheurs de la côte et leurs familles. Leurs contre-stratégies consistent en une utilisation flexible des ressources de la pêche et d'autres sources de revenus dans le cadre d'une pêche côtière à petite échelle utilisant un outillage sélectif].

23. Jean-Marc ELA, « Le rôle du savoir dans le développement. Agriculteurs et éleveurs dans le Nord-Cameroun »

A partir d'une longue expérience de terrain, l'auteur tente de restituer les savoirs paysans et leur rôle dans le développement des agriculteurs et des éleveurs du Nord-Cameroun. Son analyse esquisse « une anthropologie du quotidien » qui s'efforce de reconstituer les rationalités paysannes telles qu'elles s'inscrivent dans l'univers culturel et dans le système politique des populations locales.

Cette approche conditionne une meilleure prise en compte des réactions, des stratégies et des capacités de réinterprétation ou des résistances face aux projets de modernisation rurale. Dans les sociétés où les rapports à la terre, à l'arbre, à la vache, à l'eau et à l'herbe s'enracinent dans les dynamiques de l'imaginaire, l'étude insiste sur les tensions, les crises et les problèmes d'adaptation qui résultent de la rencontre ou des conflits des savoirs avec les innovations introduites dans les « dynamiques du dehors », car le passage de « l'archaïsme » à la « modernité » exigé par l'adoption des nouvelles techniques agricoles et pastorales se heurtent aux systèmes de représentations, de normes et de valeurs propres aux sociétés qui se sont construites autour du mil et de la vache.

Dans ce contexte, le discours technocratique sur la modernisation rurale est en crise du fait de son incapacité à déboucher sur des modèles opératoires pouvant prendre en charge les pratiques par lesquelles les agriculteurs et les éleveurs ont su, en dépit des apparences, selon leurs spécificités culturelles gérer le rapport à leur environnement. Si l'on veut éviter le rejet de toute intervention moderniste, il faut réhabiliter les savoirs populaires en recentrant le paradigme du développement de l'agriculture et de l'élevage dans l'axe des relations interculturelles. Dans cette perspective, l'apport spécifique des sciences sociales est un défi et une urgence.

[The role of knowledge in development. Farmers and stockbreeders in North Cameroon

On the basis of his long field experience, the author seeks to restore to dignity the peasant knowledge and the role it plays in the development of agriculture and stockbreeding. His analysis outlines « an anthropology of everyday life » which aims at reconstructing peasant rationality as it appears in the cultural universe and in the political system of the local populations.

Such an approach offers new insights into the reactions, strategies and capacities of reinterpretation or resistance of these populations when confronted with rural modernization programmes. The study highlights the tensions, crises and problems of adjustment that result from the often conflictual encounter between local knowledge systems – in societies where the relationship to the soil, trees, cows and the grass emerges from the imaginary realm – and innovations introduced through « external dynamics ». For the transition from « archaism » to « modernity » made necessary by the adoption of new agricultural and cattle-breeding techniques comes up against systems of representation, norms and values characteristic of societies based on millet and cattle.

In this context, the technocratic discourse on rural modernization is in crisis because of its inability to propose workeable models that take into account the know-how and practical solutions developed by the farmers and the breeders to optimize their relations with the environment. In order to prevent the blanket rejection of all modernist intervention, popular knowledge must be rehabilitated and the development paradigm for agriculture and breeding brought in line with the dynamics of intercultural relations. In this perspective, the social sciences face the urgent challenge of providing their own specific contribution.

24. Inge AMUNDSEN, "In search of a counter-hegemony. Group consciousness, political pressure and democratization in Cameroon"

Cameroon is at a political stalemate. The political class is defending its privileges and the preponderant role of the State against an increasingly conscious and organized opposition.

The still rather ambiguous tendency is towards a political bipolarization, with, on the one hand, an opposition bloc that seems able to unite different segments of the population behind the demands for democracy and

liberty and, on the other, the ruling regime desperately fighting for survival. The ideological conflict between State and market overlaps with the rivalry between Yaounde and Douala, the administrative and the economic centre, becoming an opposition between State hegemony and control versus State restrictiveness and deregulated markets. In addition, there are also overlapping ethnic and regional cleavages.

The two core questions are whether the cultural cleavages within the western-based opposition will diminish as the struggle between the opposition forces and the State escalates, and which side the North will choose.

[A la recherche d'un contre-pouvoir. Conscience de groupe, pression politique et démocratisation au Cameroun.

Le Cameroun se trouve dans une impasse politique. La classe politique défend ses privilèges et le rôle prépondérant de l'État contre une opposition organisée et de plus en plus consciente. On observe une tendance à la bipolarisation politique avec d'un côté un bloc d'opposition capable de réunir différentes couches de la population autour d'aspirations à la démocratie et à la liberté et, d'un autre côté, le régime en place qui se bat désespérément pour sa survie. Au conflit idéologique entre l'État et le marché se mêle la rivalité entre Yaoundé et Douala (entre centre administratif et centre économique), qui révèle le conflit entre hégémonie et contrôle de l'État d'une part et limitation du rôle de l'État et dérégulation des marchés de l'autre. Il s'y greffe de plus le problème des fractures ethniques ou régionales. Les deux questions fondamentales à résoudre sont : est-ce que les clivages culturels au sein de l'opposition vont s'atténuer au fur et à mesure que s'amplifie le combat entre les forces de l'opposition et l'État, et vers quel camp se tournera le Nord ?]

About the authors

Inge AMUNDSEN (b. 1961) is a research associate at the Chr. Michelsens Institute, Bergen. He studied at the University of Tromsø and obtained his Doctorate in political science in 1997. His current research concerns democratization and West Africa. Address : Chr. Michelsens Institute, Fantoftveien 38, 5036 Fantoft, Norway.

Randi Rønning BALSVIK (b. 1939) is Professor in the Department of History of the University of Tromsø. Her research interests are in the fields of Ethiopian history, sub-Saharan African universities and the history of the Northern Region (northern Russia and Scandinavia). Address : Isbakken 19, 9013 Tromsø.

Ivar BJØRKLUND (b. 1949) is a social anthropologist working at the Tromsø Museum, a part of the University of Tromsø. His research interests are in the fields of pastoralism, ethno-history and generally in the circum-polar areas. Address : Nansenveien 37, 9007 Tromsø.

Jean BOUTRAIS, a geographer working at ORSTOM, Paris, has done research on Fulani pastoralism in Adamaoua and in the Grassfields (Cameroon) as well as in Burkina Faso and the Central African Republic. He is one of the leaders of GREFUL (Groupe d'études comparatives des sociétés peules), the Centre d'études africaines of the EHESS. Address : 42 rue Yvonne, 92340 Bourg-la-Reine, France.

Terje BRANTENBERG (b. 1944) is Associate Professor in the Sami Ethnographic Department of the Tromsø Museum. Indigenous issues, ethnic relations, visual anthropology and documentary film-making are among his many research interests. Address : Nansenveien 14, 9007 Tromsø.

Harald EIDHEIM (b. 1925) is Emeritus Professor of anthropology at the University of Oslo where he taught anthropology since the discipline was introduced at Oslo. He is also Adjunct Professor at the University of Tromsø. Address: Lachmannsvei 17D, 0495 Oslo.

Jean-Marc ELA is professor and researcher at the University of Quebec at Montreal. He is engaged in a study on work and enterprises in Africa, and is co-director of the Canadian programme of training for research on development in Africa. Address : UQAM, Office of International Cooperation, Bureau 2435, 405, boulevard de Maisonneuve, Montreal QC H3C3P8, Canada.

Harald GASKI (b. 1955), professor of Sami literature at the University of Tromsø, is author and editor of several books and articles on Sami literature and culture. Among his research topics are oral tradition – especially the transition of the traditional Sami singing, the yoik poetry, into contemporary lyrics – and ethnocritical approaches to indigenous peoples' literature. Address: Rautindveien 8, 9100 Kvaløysletta.

Siri GERRARD (b. 1947) who trained in social anthropology and ethnology, is Associate Professor at the Norwegian College of Fishery Science, University of Tromsø. Her major research interests are in the study of the social and cultural organization in fishing villages in North Norway and of women's roles and life situations both in Norway and in the developing countries in Africa. Address : Granåsveien 19, 9500 Alta.

Ketil Fred HANSEN (b. 1964), research fellow at the Centre for Development and the Environment, is a doctoral candidate in the Department of History, University of Oslo, and about to finish his thesis dealing with the authority and power of the lamido of Ngaoundere since the establishment of Fulani overrule. Address : John Collett's allé 81, 0854 Oslo.

Lisbet HOLTEDAHL (b. 1946 in Copenhagen) is Professor of social anthropology at the University of Tromsø. For many years she studied fishing villages in North Norway and the place of women there. This theme became the subject of her thesis. She has done field work in Cameroon for nealy twenty years and has created original structures in Ngaoundere for university cooperation with Norway. At present, her principal research interests are in the fields of ethnicity, urbanization, religion, relations between men and women and, in particular, visual anthropology : conception and realization of documentary films. Address : Institute of Social Anthropology, Faculty of the Social Sciences, University of Tromsø, 9037 Tromsø.

Moussa KALAMOU (b.1962) is a doctoral student at the University of Reims Champagne-Ardennes. He participates in a research project in the Department of Law and Political Science on contemporary international law administered under the auspices of the International Court of Justice in The Hague. Address : 48/28 rue des Victoires, 59650 Villeneuve d'Ascq, France.

Kåre LODE (b. 1943) is senior adviser at the SEMUT (Centre for Environment and Development), University of Tromsø. He is at present preparing a research project on the rebellion and peace process in Mali. Before his current engagement in university-based development work, he belonged for 25 years to the Norwegian Missionary Society. After having spent 14 years in Cameroon and Mali he became responsible for the Missionary Society's activities in these two countries. Address : SEMUT, University of Tromsø

Rauni Magga LUKKARI is a well-known Sami poet and writer. Address : Doktoralveien 2, 9010 Tromsø.

Djingui MAHMOUDOU (b. 1956) is a social psychologist and a doctoral student in social anthropology at the University of Tromsø. He is one of the founding editors of the journal for the promotion of African languages, *Binndi e Jande,* published in France. A long-time collaborator of Lisbet Holtedahl, he has participated in the realization of several documentary films. In addition to the relations between men and women in African societies in transition, he is currently working on questions of power, knowledge and wealth. Address : Anthropos-Ngaoundéré, BP 220, Ngaoundéré, Cameroon.

André MARTY is currently engaged in consultancy work, research and teaching on problems of rural development and in particular on the relationship between agriculturalists and breeders, above all in Sahelian Africa. In the course of his work in North Mali he became interested in the distant causes of the

warfare in the region between 1990 and 1995. He holds a doctorate in sociology of development. Address : 14 rue Paul-Cézanne, 34830 Clapiers, France.

Aliou MOHAMADOU was trained both as a historian and a linguist. He teaches Fulani languages at INALCO (Institut national des langues et civilisations orientales) in Paris. Address : 8, allée du Bois-Moussu, 77420 Champs-sur-Marne, France.

Saibou NASSOUROU (1951) teaches sociology at the University of Yaounde I and is a research associate of the GREFUL (Groupe d'études comparatives des sociétés peules) EHESS, Paris. He also acts as a consultant to firms engaged in development work. His preferred research themes are society and leasure, the State and peasants in Cameroon. Address : BP 755, Yaounde, Cameroon. e-mail : narcisse-ela.eyete(c)Camnet Cm.

Ragnar NILSEN (b. 1948) is Associate Professor at the Institute of Planning and Community Studies, University of Tromsø. His major research theme is the resource management of the fjord-fishermen in North Norway, which is also the subject of his most recent book. Address : Øvre Markveien 23, 9011 Tromsø.

Martin Zachary NJEUMA is Professor of history at the University of Ngaoundere. He was formerly Head of the History Department and Dean of the Faculty of Arts, University of Buea. His preferred research themes are : the history of university education in Africa, integration in Africa, the role of boundaries and religious co-existence in Africa. Address : University of Buea, POBox 63, Buea, Republic of Cameroon.

Trond THUEN (b.1943) is Professor of social anthropology at the University of Tromsø. His current research themes are : ethnic relations, aboriginal peoples, political and legal anthropology and East-European transition processes. Address : Dept. of Social Anthropology, University of Tromsø, 9057 Tromsø.

Ibrahim ag YUSUF, born in Gourma (North Mali), holds a Ph.D. socio-linguistics from the University of Indiana (USA). After a teaching career, he devoted his time to alphabetisation in the national languages (Tamashek and Songoy). At present, he acts as consultant to different development projects (bilateral, or under the auspices of NGO's and above all of the United Nations). Address : BP E 2814, Bamako, Mali.

Les auteurs

Inge AMUNDSEN (né en 1961) est chargé de recherches à l'Institut de Chr. Michelsen à Bergen. Il a fait ses études à l'Université de Tromsø où il a obtenu son doctorat en sciences politiques en 1997. Il mène actuellement des recherches sur l'Afrique de l'Ouest et plus particulièrement sur le processus de démocratisation. Adresse : Chr. Michelsens Institute, Fantoftveien 38, 5036 Fantoft, Norway.

Randi Rønning BALSVIK (née en 1939) est professeur d'histoire à l'Université de Tromsø. Ses recherches portent sur l'histoire de l'Éthiopie, sur l'évolution des universités africaines au sud du Sahara et sur la région septentrionale de l'Europe (la Russie et la Scandinavie). Adresse : Isbakken 19, 9013 Tromsø.

Ivar BJØRKLUND (né en 1949) est anthropologue et travaille au Musée de Tromsø, Université de Tromsø. Ses recherches concernent l'ethno-histoire, le pastoralisme et plus généralement les régions arctiques. Adresse : Nansenveien 37, 9007 Tromsø.

Jean BOUTRAIS est géographe à l'ORSTOM, Paris. Il a fait des recherches sur le pastoralisme peul en Adamaoua et aux Grassfields (Cameroun) ainsi qu'en Centrafrique et au Burkina Faso. Il est l'un des animateurs du GREFUL (Groupe d'études comparatives des sociétés peules) au Centre d'études africaines de l'EHESS. Adresse : 42 rue Yvonne, 92340 Bourg-la-Reine, France.

Terje BRANTENBERG (né en1944) est professeur associé au Département d'ethnographie sami du Musée de Tromsø. Parmi ses thèmes de recherches : problématiques indigènes, relations ethniques, l'anthropologie visuelle et la réalisation de films documentaires. Adresse : Nansenveien 14, 9007 Tromsø.

Harald EIDHEIM (né en 1925) est professeur émérite d'anthropologie à l'Université d'Oslo, où il a enseigné l'anthropologie depuis l'introduction de cette discipline. Actuellement, il est aussi professeur adjoint à l'Université de Tromsø. Adresse : Lachmannsvei 17D, 0495 Oslo.

Jean-Marc ELA est professeur-chercheur à l'Université du Québec à Montréal. Il fait ses recherches sur le thème « travail et entreprises en Afrique » et il est coresponsable du programme canadien de formation à la recherche pour le développement en Afrique. Adresse : UQAM, Bureau de la coopération internationale, Bureau 2435, 405 bd de Maisonneuve, Montréal, QC H3C3P8 Canada.

Harald GASKI (né en 1955), professeur de littérature sami à l'Université de Tromø, est l'auteur et l'éditeur de plusieurs livres et articles sur la littérature et la culture sami. Parmi ses thèmes de recherches, signalons l'examen des approches ethnocritiques de la littérature des peuples indigènes et de la tradition orale, en particulier la transition du chant traditionnel sami, le yoik, vers des formes contemporaines de la chanson. Adresse : Rautindveien 8, 9100 Kvaløysletta.

Siri GERRARD (née en 1947), anthropologue de formation, est professeur associée au Collège supérieur de la pêche de Norvège, Université de Tromsø. Son champ d'intérêt se situe essentiellement dans l'étude des rôles des femmes et de leur situation de vie en Norvège du Nord et dans les pays émergents d'Afrique. Adresse : Granåsveien 19, 9500 Alta.

Ketil Fred HANSEN (né en 1964), chargé de recherches au Centre pour le développement et l'environnement, est doctorant au Département d'histoire de l'Université d'Oslo et sur le point de terminer sa thèse sur l'autorité et le pouvoir du lamido à Ngaoundéré depuis le début de la domination foulbé. Adresse : John Collett's allé 81, 0854 Oslo.

Lisbet HOLTEDAHL (née en 1946, à Copenhague) est professeur d'anthropologie sociale à l'Université de Tromsø. Elle a longtemps étudié les villages de pêcheurs en Norvège du Nord et la place qu'y occupent les femmes. Puis le Cameroun est devenu son terrain de recherche de prédilection. Elle s'intéresse, par ailleurs, à l'ethnicité, à l'urbanisation, aux religions, aux rapports entre les hommes et les femmes et tout particulièrement à l'anthropologie visuelle, et en particulier à la conception et à la réalisation de films documentaires. Adresse : Institut d'anthropologie sociale, Faculté des sciences sociales, Université de Tromsø, 9037 Tromsø.

Moussa KALAMOU (né en 1962) est doctorant à l'université de Reims Champagne-Ardennes. Dans le cadre de l'UFR de droit et sciences politiques, il participe à une recherche sur le droit international contemporain sous les auspices de la Cour de justice internationale de La Haye. Adresse : 48/28, rue des Victoires, 59650 Villeneuve d'Ascq, France.

Kåre LODE (né en 1943) est conseiller au SEMUT (Centre pour l'environnement et le développement) à l'Université de Tromsø. Il prépare actuellement un projet de recherche sur la rébellion et le processus de paix au Mali. Avant de s'engager dans le travail pour le développement dans un cadre universitaire, il a appartenu pendant vingt-cinq ans à la Mission protestante norvégienne. Après quatorze ans au Cameroun et au Mali il était devenu reponsable de l'action de la Mission dans ces pays. Adresse : SEMUT, Université de Tromsø, 9007 Tromsø.

Rauni Magga LUKKARI est une poétesse et écrivain sami très connue dans sa communauté. Adresse : Doktoralveien 2, 9010 Tromsø.

Djingui MAHMOUDOU (né en 1956), psychosociologue, est doctorant en anthropologie sociale à l'Université de Tromsø. Il est membre fondateur de la revue pour la promotion des langues africaines, *Binndi e Jande*, publiée en France. Collaborateur de longue date de Lisbet Holtedahl, il a participé à la réalisation de plusieurs films documentaires. Ses publications ont trait aux problèmes du mariage et aux relations entre hommes et femmes dans les sociétés africaines en transition. Actuellement, il s'intéresse aux questions de pouvoir, de savoir et de richesse en Afrique. Adresse : Ngaoundéré-Anthropos, BP 220 Ngaoundéré, Cameroun.

André MARTY mène actuellement des activités de consultation, de recherche et d'enseignement sur les problèmes de développement rural, en partculier sur les rapports entre agriculteurs et éleveurs, principalement en Afrique sahélienne. C'est ainsi qu'il a fréquenté la région Nord-Mali et a été amené à s'intéresser aux causes lointaines des troubles qu'a connus celle-ci entre 1990 et

1995. Il est docteur d'État en sociologie du développement. Adresse : 14, rue Paul-Cézanne, 34830 Clapiers, France.

Aliou MOHAMADOU est diplômé d'histoire et de linguistique. Il enseigne le fulfuldé à l'INALCO (Institut national des langues et civilisations orientales) à Paris. Adresse : 8, allée du Bois-Moussu, 77420 Champs-sur-Marne, France.

Saïbou NASSOUROU (né en 1951) enseigne la sociologie à l'Université de Yaoundé et est associé au GREFUL (Groupe d'études comparatives des sociétés peules) EHESS, Paris. Il mène aussi des activités de consultant auprès de sociétés engagées dans le travail sur le développement. Ses thèmes de recherche privilégiés sont : société et loisirs, et l'État et les paysans au Cameroun. Adresse : BP 755, Yaoundé, Cameroun. e-mail : narcisse-ela. eyete(c) Camnet Cm.

Ragnar NILSEN (né en 1948) est professeur associé à l'Institut de planification et d'étude sur les communautés locales à l'Université de Tromsø. Son thème de recherche principal est la gestion des ressources par les pêcheurs des fjords en Norvège du Nord, qui est également le sujet de son dernier ouvrage publié. Adresse : Øvre Markveien 23, 9011 Tromsø.

Martin Zachary NJEUMA, professeur d'histoire à l'Université de Ngaoundéré, a été directeur du Département d'histoire et doyen de la Faculté des humanités de l'Université de Buea. Parmi ses thèmes de recherche privilégiés, notons l'histoire de l'éducation universitaire en Afrique, l'intégration en Afrique, le rôle des frontières et la coexistence religieuse en Afrique. Adresse: Université de Buea, BP 63, Buea, République du Cameroun.

Trond THUEN (né en 1943) est professeur d'anthropologie sociale à l'Université de Tromsø. Les thèmes de recherche sur lesquelles il travaille actuellement sont les relations ethniques, les peuples indigènes, l'anthropologie politique et juridique, ainsi que les processus de transition dans les pays d'Europe de l'Est. Adresse: Dept. d'anthropologie sociale, Université de Tromsø, 9057 Tromsø.

Ibrahim ag YUSUF, né au Gourma (Nord-Mali), est diplômé de sociolinguistique de l'Université d'Indiana (États-Unis). Après une carrière d'enseignant, il s'est consacré à l'alphabétisation dans les langues nationales (tamasheq et songhay). Actuellement, il mène une activité de consultant pour plusieurs projets de développement (bilatéraux ou sous les auspices d'ONG et surtout de l'ONU). Adresse : BPE 2814, Mali.

Table des matières/List of contents

Préface/Preface, *Lisbet Holtedhal, Siri Gerrard* 7/11

Introduction : Peripheral regions – pioneering knowledge, *Lisbet Holtedahl, Siri Gerrard, Martin Z. Njeuma* 15

Introduction : Pasteurs du Sud, pasteurs du Nord... et les autres, *Jean Boutrais* 21

PREMIÈRE PARTIE

FEMMES/WOMEN

1. Magie, amour et études supérieures : les difficultés de la promotion féminine à Ngaoundéré, *Lisbet Holtedahl* 43

2. Transformation des images et des pratiques de la vie conjugale chez les Foulbé de Ngaoundéré, *Djingui Mahmoudou* 63

3. When women take the lead. Changing conditions for women's activities, roles and knowledge in North Norwegian fishing communities, *Siri Gerrard* 85

4. Les femmes comme personnes politiques et détentrices du savoir : l'institution du *hiirde* dans la société peule, *Saibou Nassourou* .. 119

5. Eatni Allaskuvlla / Mother's education, *Rauni Magga Lukkari* .. 127

DEUXIÈME PARTIE

MARGINALISATIONS

6. « Je ne pense qu'aux Mbororo », *Ndoudi Oumarou* 131

7. Les savoirs pastoraux des Mbororo de l'Adamaoua. Évolution et rapports au développement, *Jean Boutrais* 147

8. Sami reindeer herding : Indigenous resource management in a changing world, *Ivar Bjørklund* 167

9. On the organization of knowledge in Sami ethnopolitics, *Harald Eidheim* 175

10. When cultural idioms « freeze ». Some consequences of objectification of Sami culture, *Trond Thuen* 183

11. Le pouvoir du savoir : la vie de Alaji Ibrahim Goni, juge traditionnel de Ngaoundéré, *Lisbet Holtedahl et Djingui Mahmoudou* 197

12. Enseignement et transformation sociale. L'action de la mission protestante norvégienne dans l'Adamaoua, 1930 à 1995, *Kåre Lode* 231

13. Paradise Lost. Anthropological and indigenous knowledge, *Terje Brantenberg* 255

TROISIÈME PARTIE

HÉRITAGES

14. La division sédentaires-nomades. La Boucle du Niger au début de la période coloniale, *André Marty* 289

15. Inzamman : voix 1, *Ibrahim ag Yusuf* 307

16. Les problèmes juridiques posés par l'intégration des chefferies traditionnelles dans l'administration camerounaise : l'exemple du lamidat de Ngaoundéré, *Moussa Kalamou* 327

17. Space and Power in Ngaoundere, *Ketil Fred Hansen* 339

18. Désigner, quantifier, qualifier : la langue comme système de classification lexicale, *Aliou Mohamadou* 367

19. « A language for snaring ptarmigans », *Harald Gaski* 375

QUATRIÈME PARTIE

POLITIQUES

20. Learning in African universities, *Randi Rønning Balsvik* 387

21. Knowledge production in the Federal University of Cameroon, 1961-1973, *Martin Z. Njeuma* 399

22. The coastal survivors. Industrialization, local adaptations and resource management in the North Norwegian fisheries, *Ragnar Nilsen* 421

23. Le rôle du savoir dans le développement. Agriculteurs et éleveurs dans le Nord-Cameroun, *Jean-Marc Ela* 433

24. In search of a counter-hegemony. Group consciousness, political pressure and democratization in Cameroon, *Inge Amundsen* 459

Translation of the introduction : Herdsmen in the South, herdsmen in the North... and the others, *Jean Boutrais* 477

Résumés / Summaries 499

About the authors 525

Les auteurs 529

Compogravure, mise en pages :
Vire-Graphic
Z.I., rue de l'Artisanat, 14500 Vire

Achevé d'imprimer en avril 1999
sur les presses de la Nouvelle Imprimerie Laballery
58500 Clamecy
Dépôt légal : avril 1999
Numéro d'impression : 904008

Imprimé en France

L'intérêt pour les savoirs locaux est récent. Pendant longtemps, il était admis que la modernité impliquait la destruction de ces savoirs et que le progrès dépendait de transferts scientifiques et techniques. Les échecs de l'aide ont remis en cause ces idées reçues et contraint à repenser les rapports entre sciences et savoirs. Entre la crainte d'une disparition et l'illusion d'une dynamique endogène des savoirs, leur rencontre avec la modernité peut susciter le changement.

Cet ouvrage s'inscrit dans ces débats à propos de sociétés du Sud et du Nord qui entretiennent des rapports étroits avec leurs environnements naturels. Il rassemble des contributions sur le rôle du savoir dans le développement régional, présentés à une conférence qui s'est tenue à Tromsø, en Norvège du Nord. Événement symbolique, un pasteur mbororo du Nord-Cameroun, éleveur de zébus, a rencontré à cette occasion des pasteurs sami, éleveurs de rennes.

Au-delà de cette rencontre, des points communs sont apparus entre les régions arctiques et tropicales : rudesse d'environnements peu favorables à l'agriculture, éloignement par rapport aux capitales donc aux centres de décisions, contradictions entre les populations et les administrations, irrégularités et inégalités dans l'accès aux ressources naturelles.

Collection dirigée par Jean Copans

UNIVERSITETET I TROMSØ

NGAOUNDÉRÉ ANTHROPOS

9 782865 379101

ISBN : 2-86537-910-8

hommes et sociétés