

Lorsque le symbolique transcende les frontières terrestres entre le Cameroun et ses voisins : la contribution des mariages transfrontaliers à l'intégration sous-régionale en Afrique centrale

Yvan Nathanael Noubissi

Docteur PhD en science politique, Université de Douala, Cameroun

Doi: 10.19044/esipreprint.10.2025.p458

Approved: 22 October 2025

Posted: 24 October 2025

Copyright 2025 Author(s)

Under Creative Commons CC-BY 4.0

OPEN ACCESS

Cite As:

Noubissi, Y.N. (2025). *Lorsque le symbolique transcende les frontières terrestres entre le Cameroun et ses voisins : la contribution des mariages transfrontaliers à l'intégration sous-régionale en Afrique centrale*. ESI Preprints.

<https://doi.org/10.19044/esipreprint.10.2025.p458>

Résumé

Située au carrefour de la socio-anthropologie et de la sociologie des relations internationales, la présente réflexion examine l'apport des mariages transfrontaliers dans la construction de l'intégration sous-régionale en Afrique centrale. Prenant corps au sein des espaces frontaliers nord et sud Cameroun, elle repose sur la conjecture principale que ces unions transfrontalières comme symboles, participent à bien des égards à transcender les frontières terrestres entre le Cameroun et ses voisins. Pour le démontrer, un dispositif méthodologique articulé autour des entretiens et des observations a été opérationnalisé au sein de certaines localités frontalières du département de la vallée du Ntem dans le Sud Cameroun et ceux du département du mayo-Rey dans la région nord. Les données premières recueillies ont été complétées par celles dites secondaires. L'exploitation de ces dernières a principalement été éclairée à la lumière du néo-régionalisme comme approche théorique. De celles-ci, il en ressort qu'au-delà des spécificités liées aux pratiques matrimoniales chez les peuples frontaliers *Mboum* et *Ekan* qui structurent ces espaces, les mariages transfrontaliers ayant lieu à partir de ces espaces ont des incidences plurielles sur la dynamique d'intégration sous-régionale en Afrique centrale. Ils se révèlent à cet effet comme des instruments de renforcement, d'approfondissement des

liens de solidarité et de fraternité entre les populations frontalières locales et celles des pays voisins. La prise en compte des réalités sociologiques et socio-anthropologiques qui traversent les pays qui composent la sous-région rendrait plus opérantes les actions des politiques. Car, au-delà d'intégrer les Etats, l'intégration régionale vise également à intégrer les hommes.

Mots clés : Intégration sous régionale – mariages transfrontaliers- frontières-Afrique centrale- continuités ethniques

When the Symbolic Transcends Earthly Borders Between Cameroon and its Neighbors : The Contribution of Cross-Border Marriages to Sub-Regional Integration in Central Africa

Yvan Nathanael Noubissi

Docteur PhD en science politique, Université de Douala, Cameroun

Abstract

Situated at the crossroads of socio-anthropology and the sociology of international relations, this reflection examines the contribution of cross-border marriages to the construction of sub-regional integration in Central Africa. Taking form within the border areas of northern and southern Cameroon, it is based on the main conjecture that these cross-border unions, as symbols, contribute in many ways to transcending the land borders between Cameroon and its neighbors. To demonstrate this, a methodological framework structured around interviews and observations has been implemented in certain border localities of the Ntem Valley department in southern Cameroon and those of the Mayo-Rey department in the northern region. The primary data collected has been supplemented by so-called secondary data. The exploitation of the latter has primarily been illuminated in the light of neo-regionalism as a theoretical approach. From this, it emerges that beyond the specificities related to marriage practices among the Mboum and Ekang border communities that structure these spaces, cross-border marriages taking place from these areas have multiple impacts on the dynamics of sub-regional integration in Central Africa. They thus prove to be instruments for strengthening and deepening bonds of solidarity and fraternity between local border populations and those of neighboring countries. Considering the sociological and socio-anthropological realities that cross the countries making up the sub-region would make the actions of

policymakers more effective. For, beyond integrating states, regional integration also aims to integrate people.

Keywords: Sub-regional integration - cross-border marriages - borders - Central Africa - ethnic continuities

Introduction

Dans un monde marqué par une interdépendance qui se veut complexe, les Etats sont de plus en plus enclin, et parfois contraints à s'ouvrir et à coopérer avec d'autres (Keohane, (R).2002). Cette réalité tient du fait des multiples challenges face auxquels ils sont généralement confrontés. En effet, la mosaïque de défis notamment sécuritaire, économique, politique et culturel les contraints à s'inscrire dans des coopérations bilatérales et/ ou multilatérales (Badie (B) & Devin (G). (2007). Parlant de la multilatéralité comme instrument pour les Etats à relever la variété de défis face auxquels ils sont confrontés, l'intégration régionale se positionne comme la mieux usitée. Ernst Hass la définit comme un « *processus dans lequel les élites transfèrent leur loyauté et activité politique vers un nouveau centre donc les institutions procèdent et revendiquent les compétences supérieures à celles des Etats nations préexistants* » (Ernst, (H). (1997) Dans la même logique, pour Guy Mvelle l'intégration régionale renvoie à « *un processus consistant à entrer dans un groupe d'Etats et de peuple pour adopter les mêmes comportements afin de réaliser les objectifs définis de commun accord et bénéficiant à tous* » (Mvelle, (G). (2014). Bien que ces clarifications conceptuelles aient la singularité commune d'insister sur la dimension « bottom-up » de l'intégration régionale, relevons que celle-ci revête également une dimension « top-down ». C'est de la dialectique de ces deux principales dimensions qu'il faudra saisir ce concept opérationnalisé à notre étude.

Rappelons que les premiers mouvements de rassemblement des Etats sous ce modèle prennent corps au lendemain des dégâts causés par la seconde guerre mondiale avec l'union soviétique qui projetait étendre sa politique communiste au reste du monde (Weinberg & Gerhard (L). (2005). Dans le même sillage, l'Europe s'est également constituée en bloc dans le but d'endiguer et de neutraliser la montée du vent communiste (Judt, (T). (2005). Avec le temps, ce modèle s'est répandu dans le reste du globe pour des raisons plurielles. A ce titre, loin des batailles idéologiques qui ont précédé (Kontchou-kouomegni, (A). (1977). La conférence d'Addis-Abeba de Mai 1963 va marquer la création de l'OUA (organisation de l'union Africaine) qui plus tard, notamment en 2002, deviendra l'union africaine. Laquelle union repose dans son fonctionnement sur les communautés économique régionale (CER) répartie en fonction des espaces qui la

composent. En Afrique centrale en générale, au sein de la CEMAC en particulier, l'on observe que la réalité est bien loin des promesses. En effet l'on remarque que des résolutions prises par les Etats membres comme entre autres établir une union de plus en plus étroite entre les peuples des Etats membres pour raffermir leur solidarité géographique et humaine, promouvoir les marchés nationaux par élimination des entraves au commerce intercommunautaire, la coordination des programmes de développement, l'harmonisation des projets industriels, développer la solidarité des pays membres au profit des régions défavorisées sont loin d'être effectives sur le terrain. Bien que les raisons justifiant cet état de choses soient variées, il n'en demeure pas moins que les initiatives et politiques portées exclusivement par les états sont limitées dans leurs opérationnalisations.

Les débats théoriques sur la question se structurent en deux principales tendances. La première ayant un fondement inter-gouvernementaliste, met un accent sur la construction de l'intégration régionale par les politiques. Selon cette approche le processus l'intégration est d'abord le fruit d'une entente et d'une mutualisation d'efforts étatiques. L'Etat occupe d'après cette approche la priorité dans les négociations qui sont faites au niveau communautaire. Ainsi, que l'on soit dans son modèle originel tel que théorisé par Stanley Hoffman pour qui les autorités politiques restent les maîtres du processus d'intégration (Mvulle (G). (2014) ou son modèle libéral tel que théorisé par Andrew Moravcsik qui, tout en reconnaissant l'apport des autorités politiques dans le processus de construction de l'intégration régionale pense toutefois que ceux-ci seraient influencés par les besoins acteurs sociétaux (Saurugger (S). (2013). Dans ce sillage, on note les travaux de Bela Belassa (1964), Hakim Ben Hammouda (2003), Yves Alexandre Chouala (2004), Côme Awoumou (2008), Serges Loungou (2010), Elvic Batchom (2012), Ntamack Ntamack Jean (2016), Philippe Hugon (2017), Dominique Bilongo (2023). Cependant, la seconde dite néo-régionaliste met un accent particulier sur la construction de l'intégration régionale par de nouveaux acteurs, notamment ceux du bas. Le postulat principal étant que les Etats à eux seuls ne pourraient revendiquer le monopole du processus de construction de l'intégration régionale. Justement, elle suggère qu'en-dehors de ceux-ci, d'autres acteurs, notamment les populations y jouent également un rôle non négligeable. Nombre d'écrits abondent dans ce sens. Il s'agit entre autres ceux de Karine Bennafla (2002), Javier Herrera (1998), Daniel Abwa (2011), Joseph-marie Essomba (2011), Mathias Eric Owona Nguini (Owona nguini (M-E), (2005), Samsom Ango Mengue (2011), Yvan Nathanael Noubissi (2024).

Toutefois, cette dichotomie entre intégration régionale par le haut et par le bas révèle chacune des lacunes car elles présentent et analysent partiellement le phénomène. En effet, aborder la réalité sous l'unique registre

de la dualité semble simpliste et essentialiste car ne permettant pas de suffisamment saisir la complexité qui travaille l'objet étudié. Cependant, s'inscrivant dans une perspective néo-régionaliste, la présente recherche se propose d'examiner la contribution des mariages transfrontaliers entre le Cameroun et ses voisins dans le processus d'intégration régionale en Afrique centrale.

Pour Max Weber le mariage comme forme d'association renvoie à : *« une relation sociale lorsque et tant que la disposition de l'activité sociale qui se fonde sur un compromis d'intérêts motivée rationnellement (en valeur ou en finalité) ou sur une coordination d'intérêts motivés de la même manière »* (Ferrol (G), (2009). Plus explicitement le mariage est un compromis d'intérêts où ceux qui s'y engagent sont habités par différents objectifs qui peuvent selon leurs rationalités être parallèles ou perpendiculaires. L'on comprend que les raisons qui sous-tendent les mariages sont plurielles. Par ailleurs, le choix du concept de « mariages frontaliers » semble plus opérationnel que celui de « mariage mixte » car ce dernier est parfois assimilé à des « unions endo-mixte » (Maité (M), (2013) et/ ou « mariage transnational » (Nicola (E), (2005). A cet effet, Par mariages transfrontaliers nous entendons des unions maritales s'opérant au sein des frontières Nord et Sud Cameroun entre ressortissants camerounais et ceux de pays voisins. À ce titre, la réflexion s'arcboute autour du questionnement central : comment les mariages transfrontaliers qui s'opèrent à partir des frontières Nord et Sud Cameroun participent-ils à la construction de l'intégration régionale sous le prisme horizontal en Afrique centrale ?

L'étude se fonde sur la conjecture principale que, les mariages transfrontaliers comme symboles, contribuent à relativiser les frontières terrestres entre le Cameroun et ses voisins. Par ailleurs cette recherche se vise pour objectif tout d'abord d'examiner la symbolique du mariage chez les peuples frontaliers qui travaillent ces différents espaces respectifs. Ensuite examiner leurs incidences sur la construction de l'intégration régionale sous un prisme horizontal.

Outils et Methodes

Présentation de la zone d'étude

La présente réflexion prend globalement corps au sein de deux régions que sont le Nord et le Sud Cameroun. Plus explicitement elle est menée dans le Nord au sein du département du Mayo-Rey et dans le Sud, au sein du département de la vallée du Ntem. Bien que les raisons qui justifient ces choix soient divers, l'on en a principalement retenue deux. La première tient du fait de la proximité géographique immédiate avec les pays voisins que sont le Tchad et la RCA à partir de la région du Nord, du Gabon et de la Guinée Equatoriale à partir de la région du Sud. Le second argument repose

sur la transfrontalité des peuples qui structurent ces espaces respectifs. A ce titre, l'on remarque qu'ils sont tous sociologiquement composés de peuples transfrontaliers aux us et coutumes relativement similaires et donc les répercussions sur la construction de l'intégrations sous régionale sont variées.

Dans la région du Nord Cameroun, les données ont principalement été collectées au sein du département du Mayo-Rey, précisément dans l'arrondissement de Touboro. A ce titre, des données primaires ont ainsi été collectées au sein des localités tels Mbaimoum (*Laggaye, Karang-Pandjama, Mbodo*), *Bogdibo (Laoundjongué Mbalaindé, Larakoussini)*. Le choix de ces villages s'est fondé non seulement de part leur composition socio ethnique mais également pour leur proximité géographique avec les pays voisins que sont le Tchad et la RCA. En effet, l'on observe que la continuité ethnique du peuple *mboum* s'établit comme un facteur fluidifiant des rapports avec les ressortissants des pays voisins à plusieurs égards.

Dans la région du Sud Cameroun, les informations ont précisément été recueillies au sein du département de la vallée du Ntem, spécifiquement au sein des localités tels que *d'Abang-minkoo, Kyé-ossi, Adjou'ou, Menguikum et Ebengon*. Au-delà des raisons évoquées précédemment, ces localités ont la singularité d'être frontalière au Gabon et à la Guinée Equatoriale. Aussi, l'on observe une forte densité de la pesanteur des liens ethniques transfrontaliers du peuples Ekang (*Fang-Ntoumou*) dans la mosaïque d'interactions ayant lieu à partir de là avec les ressortissants des pays voisins que sont le Gabon et la Guinée Equatoriale.

Méthodes de collecte de données

Pour la réalisation de cette étude nous avons effectué des descentes au sein des espaces respectifs pour un total de 45 jours, dont 25 jours dans le Nord et 20 jours dans le Sud. D'abord nous avons, durant l'année 2023 menés des descentes au mois de mai au sein du département du Mayo-Rey dans la région du Nord Cameroun. Ensuite nous avons effectué une autre descente au sein du département de la vallée du Ntem dans la région du Sud au mois de novembre. De manière opérationnelle, nous avons mobilisé des observations et des entretiens articulés autour de différentes thématiques. Ceux-ci ont principalement été adressées à différentes catégories d'acteurs notamment les populations locales, les autorités locales administratives, religieuses et traditionnelles. Au sein du département du Mayo-Rey Comme principaux obstacles, il nous a semblé assez complexe de pouvoir répertorié les traces écrites des mariages entre populations locales et ressortissants des pays voisins. Cela reposait sur la centralité et la prépondérance du mariage traditionnel sur celui dit civil. Pour contourner cet obstacle nous nous sommes prioritairement appuyés sur les propos recueillis auprès de certaines

familles et autorités traditionnelles que sont les chefs de villages appelés « *djaro* » en langue fulfulbè. Par ailleurs certaines populations ont parfois fait preuve de réticence pour peur de représailles des *dogaris*, considérés comme les représentants du Lamido (Malam (S). (2019). Aussi, le poids de la langue locale nous a semblé un obstacle à franchir car y étant totalement étranger. Pour ce faire, nous nous sommes principalement appuyés les sur un interprète local question de faciliter nos échanges avec les enquêtés. Dans le même ordre idées, le même procédé fut mobilisé lors de la collecte d'informations au sein du département de la vallée du Ntem. Associé aux données primaires collectées, et dans le but de densifier le matériau à exploiter, nous avons également mobilisés des données secondaires issues des travaux scientifiques (articles, mémoires, ouvrages, etc..).

Tableau 1 : Synthèse d'outils et méthodes mobilisés

REGION (S)	Nord	Sud
DEPARTEMENT	Mayo-Rey	Vallée du Ntem
Localités (villages)	Touboro ; Mbaimoum ; Laggaye, Mbodo, Bogdibo Laoundjongué, Larakoussini	Abang-minkoo, Kyé-ossi, Adjou'ou, Menguikum et Ebengon.
Acteurs interrogés	Populations locales, chefs de villages « <i>djaro</i> », dogari, sous-préfet, maire ; secrétaire général de la dynamique culturelle Mboum (antenne de Touboro) ;	Populations locales, Chefs 3 ^{ème} degré ; maire, sous-préfet ;
Principaux Obstacles	Langue locale (fulfulbè) ; Rareté de traces écrites des unions mixtes entre populations locales et ressortissants des pays voisins ; insécurité	Langue locale (fang-ntumu) ; accessibilité à certaines localités ;
Stratégie de contournement d'obstacles	Service d'un guide terrain et interprète en langue locale ; mobilisation de sources orales, appui des forces de sécurité	Service d'un guide de terrain et interprète en langue locale
Méthodes de collectes	Observations, Guide d'entretiens ; exploitation de données secondaires	Observations, Guide d'entretiens ; exploitation de données secondaires
Durée du séjour (jours)	25	20

Source : Auteur

Resultats

Cette articulation se structure en deux principales articulations. La première se propose tout d'abord d'examiner, dans une approche socio-anthropologique, les pratiques matrimoniales des peuples transfrontaliers *Mboum* et *Ekan*. La seconde quant à elle interroge au concret l'impact symbolique des mariages transfrontaliers dans le processus d'intégration sous-régionale en Afrique centrale.

Une socio-anthropologie ancrée des pratiques matrimoniales des peuples frontaliers Mboum et Ekang

Les peuples frontaliers *Mboum* et *Ekang* qui structurent les espaces du Nord et Sud Cameroun sont tous traversés par une mosaïque de pratiques en matière de matrimonialité. Cela tient du principe de la diversité dans les montages et usages du mariage chez ces derniers. En effet, bien que la symbolique attachée à cet acte soit d'unir, dans sa structuration et son opérationnalisation, on note quelques différences qui renseignent à suffisance sur les spécificités en termes de pratiques matrimoniales chez ces derniers.

Le mariage « Aluk » dans la culture fang bété

Les fang-beti appartiennent au grand ensemble Ekang. Ils sont des entités infra de la macro structure que constitue le peuple « Ekang ». Ces derniers sont structurés en sous-ensembles et sous-groupes encore appelés « Ayong », dont les plus étendus sont entre autres les mvaé, mékê, ntumu, betsi, beti, Nzaman, bulu, Okak, Eton, Ewondo, Etenga, les Mvele qui se subdivisent encore en leur sein en clans tels que les yemedzit, yemvan, yendzok, yekombo, yemfek, yemveng, Essandon, Essasock, Essantoda, Ndong, Efak, Enoa, Essabock, Agonavèign, Nkodjeign, Fuda Mbala, Atangana Mbala et autres (Ndougsa (V), (2018).

Parler du mariage dans la culture fang-Béti est une nécessité dans la mesure où cela sous-tendrait l'idée d'une spécificité de celui-ci. Pour comprendre le sens du mariage au sein de ce groupe tribal, il convient de mettre en lumière ses multiples formes (a) ainsi que ses différentes phases de déroulement (b).

Les formes d'unions matrimoniales dans la culture fang-béti

Le mariage dans la culture fang-béti est régi par un ensemble de principes, règles et normes qui ont pour ambition de réguler, d'encadrer et de coordonner la relation. Tout d'abord, l'une des règles fondamentales de tout mariage reste la prohibition de l'inceste, l'exogamie clanique. Ajouté cela, celle de prendre pour épouse ou pour époux un homme ou une femme de son propre clan, dans le clan de sa mère. Dans le même d'ordre d'idée, l'interdiction d'épouser les filles des sœurs de la lignée, ceci jusqu'à une certaine descendance (Pierre (A), & Binet (J), 1958). Cependant, pour ce qui est du mariage il peut prendre plusieurs formes. Ainsi, Pierre Alexandre et Jacques Binet se prononçant à ce sujet convoquent Bertaut qui atteste sur la base de ses travaux que le mariage chez les fang-béti peut prendre sept formes. Ces formes peuvent être rangées en deux classes, la première est composée de la forme généralement connue sous l'appellation « *Mfan aluk* »

et la seconde englobant des formes d'unions diverses et relativement beaucoup plus controversées.

D'abord, pour ce qui est de la première forme de mariage reconnue dans la culture fang-béti, nous avons le *mfan Aluk*. Ce nom vient de la traduction littérale française de vrai mariage ou encore de mariage correct. En effet, ce qui fait de ce type d'union une vraie union vient du fait que cette dernière remplisse les critères et les étapes reconnues et consacrées pour la célébration d'un mariage. Dans ce type de mariage, les conjoints et particulièrement le mari rempli sa part du contrat qui est le paiement de la «*Nsuba*» à la famille de sa future compagne. Il importe tout de même de relever qu'il pouvait arriver que l'on dote une fillette impubère ou encore un fœtus, ou un enfant non encore conçu, qui devait rejoindre sa belle-famille presque après le sevrage, et être élevé par sa belle-mère ou selon les circonstances la première épouse de son mari qu'elle devait considérer non pas comme sa coépouse mais comme sa belle-mère «*nlyi*». Le plus souvent dans ces conditions, le mariage était généralement consommé après la deuxième menstruation de la jeune fille. Bien que cette pratique soit officiellement interdite à ce jour, il faut souligner qu'elle a tout de même longtemps prévalu dans le temps et même, certaines familles à ce jour la pratiquent encore, ceci dans le silence total. En effet, cette pratique renvoie à une sorte de mariage forcé, en ce sens que la transaction se ferait sans le consentement de l'épouse fut-elle encore un fœtus ou une fillette. Toutefois, et loin de vouloir épiloguer dessus, il convient de dire qu'à côté de cette forme d'union matrimoniale la culture fang-béti connaît d'autres formes.

Ensuite, pour ce qui est de la seconde classe de formes de mariages dans la culture fang-béti, ceux-ci sont pour la plupart des unions controversées. Elles le sont pour plusieurs raisons. La première étant le fait que dans certains cas, la famille de la fille n'ait rien reçu en échange de leur fille. Les raisons qui expliquent le caractère controversé des autres formes d'unions dans la culture fang-béti, c'est le non versement de la «*Nsuba*» ou mieux la dot de la part du mari à sa belle-famille. On assiste dans ce cas de figure à un concubinage ou mieux à de l'«*ebon*» et parfois à de l'adultère encore appelé «*mejian*». Cependant pour ce qui est des formes controversées d'unions chez les fang-béti entre autres, on connaît l'«*abom*» qui est une forme de mariage par enlèvement de la fille, toutefois la situation est souvent régularisée par le paiement ultérieur de la dot. Ainsi, la famille de l'époux quelques temps après revient auprès de la famille de sa compagne régulariser la situation en s'acquittant de la dot. Il arrive justement des cas où celle-ci lui a déjà fait des enfants. Et généralement dans ce type de situation, la femme lui a déjà fait des enfants. Très souvent cela a des répercussions sur le coût de la dot exigé par la belle-famille. A la suite de l'«*abom*», nous avons la mise en gage pour la dette. Dans ce cas de figure, la femme est donnée

comme gage pour une dette. Si la dette n'est pas payée la femme est prise en contrepartie en vue d'éponger la dette.

Comme autre forme de mariage, nous avons l'« *éjian* ». Celle-ci consiste à remplacer une fiancée morte avant les noces ou d'une épouse décédée sans avoir laissée de postérité. En effet dans des situations pareilles, la famille de la femme décédée est souvent obligée d'après la culture de pratiquer l'« *éjian* ». Très souvent c'est une sœur puinée de la morte qui est donnée en remplacement pour compenser la perte brusque. Le « *tan abim* » qui est le prix du cadavre tient également d'une forme d'union chez les fang bété qui consiste à une dation en guise de paiement d'une fille pour prix du sang après un homicide commis. Enfin nous avons l'échange de filles entre deux clans en vue de sceller une alliance. Ces alliances pour des raisons multiples participent très souvent au renforcement des liens entre clans. Toutefois il convient de souligner que cet échange de femmes ou prêt de femmes, encore appelé « *mvia* » relevait symboliquement à une forme de prostitution hospitalière. En effet, c'était de jeunes filles qui étaient généralement choisies en vue de prendre soin des étrangers venus dans le canton pour des raisons diverses. L'on retient que chez les fang bété, deux grandes classes de mariages sont reconnues. Comme présenté, il en ressort que nous avons justement d'un côté le *mfan aluk* qui est le traduit littéralement en langue française comme le vrai mariage ou le mariage correct. Et la seconde qui est fondamentalement composée des mariages ou formes de mariages controversées. Pour ce qui est de la première classe de mariage ou mariage correct, notons qu'il obéit à un certain ordonnancement qui lui confère toute sa spécificité, sa beauté et son sens. En effet le mariage chez les fang obéit à un ordre, à des étapes qui non seulement participent de sa particularité, mais contribuent à son rayonnement culturel. Le tableau ci-dessous synthétise ces différentes formes de mariages ainsi que leurs modes d'expressions

Tableau 2 : Formes et modes d'expressions du mariage chez les fang-béti

Forme d'unions	Modes d'expressions
« <i>Mfang aluk</i> »	Dans ce type de mariage, le mari remplit sa part du contrat qui est le payement de la « <i>Nsuba</i> » à la famille de sa future compagne.
« <i>L'abom</i> »	Mariage par enlèvement de la fille.
« <i>L'éjian</i> »	Consiste à remplacer une fiancée morte avant les noces ou d'une épouse décédée sans avoir laissée de postérité.

Source : Auteur, sur la base de l'exploitation de données primaires et secondaires.

Les différentes étapes du mariage chez fang bété

Le « *mfan aluk* » ou encore le vrai mariage obéit à un ordre, et même à un ordonnancement des choses. En effet, c'est le respect de l'ordre et du cheminement des choses qui fait de l'*aluk* ou mariage un *mfan aluk*. Justement c'est lorsque la procédure et les règles prescrites et établies par la

tradition que le mariage chez les fang est alors considéré comme vrai ou correctement fait. Ainsi, le non-respect de ces normes et règles expose l'union à d'autres qualificatifs et éventuellement d'autres appréciations et appellations controversées. L'on comprend donc que le respect des canons régis par la tradition s'érige comme le canal par lequel toute union entre fils et filles fang qui se veulent honorables, acceptables et positivement appréciables doivent nécessairement passer. Le mariage « *mfan aluk* » chez les fang fang-béti se décline donc en plusieurs moments qui peuvent être rangés en différentes phases ou étapes. A ce sujet, Radcliffe-Brown et Forde relèvent que :

« Pour comprendre le mariage africain, il faut penser qu'il n'est pas un évènement ou une stipulation, mais plutôt un processus. Le premier stade est normalement constitué de fiançailles, bien que celles-ci puissent être précédées d'une période de cour ou dans certains cas et dans certaines régions par enlèvement. Les fiançailles représentent l'accord passé entre les deux familles. Le mariage peut procéder par étapes... » (Radcliffe-Brown, (A-R) & Forde(D), (1951).

Justement de ces propos se dégage que le mariage en Afrique se décline en plusieurs phases. Chez les fang-béti l'on observe que ces différentes étapes peuvent être rangées en quatre (4) grandes phases :

D'abord, la première phase consiste à la rencontre des futurs mariés. Celle-ci selon les circonstances peut être fortuite ou arrangée. Justement le choix de la compagne peut être selon les circonstances, personnel ou celui du parent. Le choix personnel laisse entrevoir l'idée que les deux jeunes amoureux auraient sans l'influence des parents au préalable décidé de fonder leurs vies ensemble. Dans ce cas d'espèce, ils portent généralement le projet auprès de leurs familles respectives en vue d'un accompagnement. Au contraire, s'il s'agit d'un choix du parent qui pour des raisons multiples, notamment le besoin de rapprochement entre les deux familles, les qualités morales et physiques de l'un ou de l'autre, le crédit social de la famille de la future ou du futur conjoint (Assoumou, (A). (1998). Et justement dans ce cas de figure ce sont les intérêts le plus souvent utilitaristes et même capitalistes des parents qui prennent le dessus sur la volonté manifeste et parfois latente des intéressés. En effet, les desseins des futurs conjoints sont dans des configurations pareilles évacués et même parfois relativisés au détriment de ceux des parents.

Ensuite, vient l'étape des présentations des conjoints. Celle-ci survient uniquement lorsque les deux futurs conjoints ont déjà au préalable fait connaissance. C'est une étape qui se structure généralement en deux moments. Le premier qui consiste à la présentation de la future épouse aux

parents du futur époux. Le plus souvent c'est l'homme (futur époux) qui a la charge d'informer ses parents sur son projet de mariage. Le plus souvent c'est lors de la présentation de la future épouse aux parents de l'homme que ceux-ci, après avoir passé quelques jours avec elle pourront avoir un avis sur les qualités et valeurs morales de celle-ci. En effet, c'est justement pendant un cours séjour que les parents de l'homme prendront le temps de se faire une idée et au final se prononceront auprès de leurs enfants sur l'accord ou non à cette union. Par ailleurs la présentation de l'homme encore appelé « *à lere gnou* » aux parents de sa future épouse consiste en fait en une visite de courtoisie. Visite de courtoisie qui est selon les règles de l'art apprêtée et préparée par la jeune fille et ses parents. Plus explicitement avant l'arrivée du futur beau-fils les parents ainsi que certains membres de la famille restreinte se réunissent et au cours de la petite assise, chacun selon ses moyens essaye de donner quelque chose pour la réception du futur beau-fils (Ndougso (v), (2018). Durant cette première visite officielle de courtoisie, l'homme peut être accompagné par l'un de ses proches. Ladite visite peut donc pour l'occasion revêtir deux objectifs. Le premier consiste pour l'Homme à se présenter solennellement devant sa future belle famille. Et le second objectif étant celui de s'en querir des modalités ou conditionnalités en lien avec la dot à verser. C'est très souvent après s'être consulté en famille et après éventuellement menés des enquêtes au sujet du prétendant de leur fille que si le rapport est bon, ceux-ci peuvent fixer une date pour le retrait de la liste de la dot.

Après cette phase vient la demande en mariage encore appelée « *Edzèè* » ou « *nsili aluk* ». Relevons qu'à une certaine époque, le retrait de liste était fait le jour de la demande en mariage. Par contre de nos jours, cette phase a lieu bien avant la demande en mariage. Lors du retrait de la liste de la dot, le prétendant se présente très souvent accompagné de ses parents et amis proches. En effet, cette rencontre a lieu dans la triste intimité car regroupant les parents de la future épouse, ses oncles, ses tantes, neveux et nièces ainsi que les hôtes. Ce moment a généralement lieu dans l'après-midi, plus précisément en soirée. Le porte-parole de la famille de la future épouse prend très souvent la parole et demande aux étrangers la raisons l'objet de leur présence dans son domicile. Après que le représentant de la famille de l'homme ait répondu, la femme à épouser est interrogée par les siens sur la question. C'est après que celle-ci ait donné son accord que la liste est évidemment remise à la famille du prétendant.

Par la suite, vient l'étape du mariage proprement dit. Il a lieu lors du versement de la dot demandée. C'est une cérémonie qui connaît plusieurs scènes parfois improvisées notamment, *la visite à aller rendre à la belle-mère, la scène du voleur ou encore celle de la mixture offerte à la ronde à la famille du fiancé*. Toutefois pour ce qui est du versement de la dot « *mevek* »

au concret, il importe de mentionner qu'après la prise de parole du porte-parole de la famille de la future épouse, celui-ci invite par la suite son homologue d'en face à savoir le porte-parole ou encore le représentant de la famille du futur époux, afin qu'ils aillent vérifier ensemble la liste à la main, si tout ce qui a été demandé a effectivement été apporté. Après cette vérification, deux éventualités peuvent se présenter : Soit la dot est totale, soit elle ne l'est pas. Dans la mesure où la famille de la femme serait satisfaite, le porte-parole de la femme invite la famille de l'homme à souffler un moment. Durant ce moment le vin et à manger sont sortis. La consécration des liens du mariage proprement dire à lieu après la réception. Durant celle-ci, il est demandé à l'homme de venir chercher sa compagne afin qu'ils puissent désormais s'asseoir ensemble. Après cela vient l'étape de la bénédiction nuptiale et le rite de fertilité du couple. Enfin vient la phase de l'accompagnement de la mariée dans sa belle-famille encore appelé « *elede ngon* » ou « *yale* ». Cette cérémonie dure en principe 4 jours. Toutefois relevons que seuls le père et la mère n'ont pas le droit d'accompagner leur fille dans sa nouvelle demeure (foyer) (Aubame, (J-M), (2002). Cependant, il importe également de souligner le fait que le mariage en général et chez les fang en particulier ne fait pas sortir la femme de son clan pour la rattacher à celui de son mari. Au contraire elle ne se trouve liée celui de son mari que par l'entremise de ses enfants, au cas où elle en aurait. Ainsi, ces enfants y compris leurs frères « *bobenyan* » deviendront les cousins « *bobekal* » en ligne maternelle.

Le mariage chez les « mbum »

Avant d'aborder la question spécifique du mariage chez les « *mboum* », précisons qu'ils sont structurés en clans. Les travaux de Froelich (1959) nous en révèlent sept lignages, à savoir les Ngaou-Ha parfois on écrit Ngan-Ha, les Mbam, les Ouari, les Digou, les Boussa, les M'béré (de l'Est et du sud-Est), les Mana (au Nord de tignère et dans la subdivision de poli). Les travaux d'olivier Boumane (2022) nous en révèle d'autres sous clans entre autres les Gongué, les karang, les Kuoh, les Mane, les Mbùsa, les Nzàkà Mbây, les Pana, les sapu, les Sara à mbuum, les Taari/Taali, les Wi mbum. Cependant, nos enquêtes de terrain nous en ont révélé trois grands clans notamment « mang Mboum », « mang mbéré » et les « mang ndéré ».

Parler du mariage chez les mbum dans un espace configuré et caractérisé par une hétérogénéité ethnico-tribale (Abe (C). (2019) se fonde sur plusieurs raisons. D'abord parce que ce peuple est considéré comme autochtone au sein de cet espace au détriment des autres. La seconde raison vient du fait de sa nature transnationale (Laoula (E). (2022). En effet, le fait qu'il soit également présent de part et d'autre des frontières tchadiennes et centrafricaines mérite une certaine primeur. Par ailleurs, s'intéresser au sens,

à l'appréhension du mariage dans la culture mbum sous-tend également l'idée d'une part de spécificité qu'on lui reconnaîtrait. Ainsi, parler du mariage chez ce peuple consiste également à mettre en lumière ses spécificités aussi bien sur la forme en termes de structuration, parlant des différentes étapes du mariage, que dans le fond en termes de sens ou signification du mariage.

D'abord pour ce qui des étapes du mariage, chez les mbum le choix des partenaires peut se faire de deux manières. Soit par les conjoints ou jeunes aspirants au mariage ou alors par les parents. Soulignons que peu importe, ce sont les parents qui ont le dernier mot. En effet l'avis des parents a un poids considérable dans le choix final du conjoint ou de la partenaire. Malgré la mondialisation l'avis des parents demeure important dans le choix du partenaire. Ce sont les parents du garçon qui enclenchent le processus de mariage. Ceux-ci s'appuient généralement sur les critères tels que le travail, la retenue, le respect, l'honnêteté, l'art culinaire, sur la lignée familiale. C'est après ces enquêtes préalables que les membres de la famille de l'homme se présentent dans la famille de la fille.

Lors de la première assise, rien n'est souvent exigé. Après avoir reçu les membres de la famille de l'homme, celle de la future épouse mène également les mêmes enquêtes sur le leur futur beau-fils. Si les enquêtes ne révèlent rien de mauvais, le garçon peut être autorisé à rendre régulièrement visite à sa prétendante. A cette étape, il est formellement interdit aux futurs époux d'avoir des relations intimes avant que le mariage ne soit scellé devant les gardiens de la tradition. Justement dans la tradition mbum, la notion de mariage est profondément liée à l'argent du sacrifice. En effet, l'une des particularités du mariage dans cette culture se situe justement au niveau de l'importance qu'elle accorde à l'argent du sacrifice.

Encore appelé « *lari mbol* », l'argent du sacrifice représente l'argent que les parents du jeune garçon versent à la famille de la jeune fille pour acheter les coqs en vue de les offrir en sacrifice, avant que la fille ne quitte ses parents. Les entretiens avec les patriarches et garants de la culture révèlent que l'argent qui est versé vise à purifier la fille de toute forme de péché commis par celle-ci durant sa croissance. En d'autres termes, les coqs offerts en sacrifice selon la tradition permettent à la nature d'effacer tout son passé ainsi que ses erreurs commises vis-à-vis de ses parents avant son engagement dans une nouvelle vie, mieux encore dans sa nouvelle aventure amoureuse pour l'éternité. L'autre vertu de cet argent serait le fait qu'il aurait la capacité de garantir ou de maintenir la paix, la stabilité dans la concession que laisse la fille. Enfin ce sacrifice vise également à accorder les bénédictions au futur couple. Cependant il convient de préciser que le « *lari* » ou argent peut être payé de deux manières. Soit en nature, soit en espèce. L'argent du sacrifice et sa gestion reviennent exclusivement aux enfants des

tantes de la fille. Ainsi durant le rite, ceux-ci égorgent les poulets dans la concession de leur oncle, où le sang des bêtes devra être versé dans toute la concession. Précisons au passage qu'au cas où la fille serait jumelle, la famille de l'homme devra payer le double du « *lari mbol* ».

L'argent du sacrifice ne doit pas être confondu à la dot. En effet la dot encore appelé « *lari wuy* » en langue mbum est en principe un montant symbolique versé par la famille de l'homme à celle de la femme en vue de la prendre en mariage. La tradition révèle à cet effet qu'elle se doit d'être essentiellement symbolique. A une certaine époque, il s'agit uniquement de morceaux de barres, en fonction du montant qui était exigé par la famille de la fille. Dans la majeure partie des cas, le « *lari wuy* » versé revient automatiquement aux frères du père de la fille et jamais au père géniteur. Le but étant entre autres d'assurer et de garantir l'harmonie au sein de la famille et surtout d'éviter la stérilité chez la jeune fille. La dot chez les « *mboum* » peut être donnée avant ou après le mariage. Tout en rappelant qu'on ne dote pas la femme alors qu'elle est enceinte.

Enfin, précisons que comme dans les autres cultures, le mariage chez les « *mboum* » se structure en plusieurs étapes telles que présentées précédemment à savoir : la phase de pré-fiançailles, celle des fiançailles et enfin celle du mariage. Toutefois, l'élément qui se dégage comme nouveauté ou originalité n'est autre que l'argent du sacrifice ou encore *lari mbol*, à ne pas confondre avec « *lari wuy* » entendu comme la dot, tel que clarifié précédemment. Aussi, le mariage traditionnel dans les sociétés africaines n'exclut pas le mariage civil, mieux encore dans certaines sociétés l'on remarque que le mariage civil ainsi que le mariage religieux ont plus de considération que le mariage coutumier (Antoine (P). (2002). Toutefois, soulignons que toutes ces formes seraient au final complémentaires. Inscrits dans une perspective internationale ou transnationale, les mariages transfrontaliers au sein de cet espace transfrontalier ont la particularité d'avoir une incidence à la fois lointaine (lecture prospective) et immédiate. En effet les mariages ou unions mixtes au sein de cet espace participent à plusieurs égards à la construction de l'intégration régionale.

L'impact plurielle des mariages transfrontaliers dans la dynamique d'intégration sous-régionale

L'incidence de ces mariages au sein des espaces frontaliers sont variés. En effet, au-delà du simple fait d'unir deux individus appartenant à différents espaces étatiques, ces mariages mixtes ont des répercussions considérables bien que symbolique dans la construction du processus d'intégration régionale. Ils sont à ce titre non seulement des instruments de renforcements et d'approfondissement des liens de solidarité avec les populations gabonaises et Equato-Guinéennes à partir de la région du Sud

(a). Et un outil symbolique de relativisation des frontières terrestres et renforcement des liens sociaux avec le Tchad et la RCA à partir du Nord (b)

Renforcement des liens de solidarité et de fraternité avec les populations frontalières gabonaises et Equato-guinéennes à partir du SUD

D'abord à partir du triangle Cameroun-Gabon-Guinée Equatoriale lorsqu'un camerounais vivant à kyé-ossi se marie, soit à une gabonaise ou encore à une équato-guinéenne ou vice versa, et lorsque ceux-ci sont tous à la base fang-Beti, cela contribue à un renforcement de liens. En effet, cela participe à une sorte de consolidation et de densification des liens entre clans. Lu et analysé dans une perspective intégrative, il se dégage que ces unions favorisent et fluidifient la mobilité des individus au sein de ces espaces. L'on observe que les liens créent par le mariage leur permettent pour des raisons qui varient le plus souvent à se jouer des frontières territoriales mais également à renforcer les liens qui les unissent. L'on observe justement que cette mobilité rend de ce fait caduque, toute étatisation de frontière, en raison du degré d'interdépendance qui donne du sens et un contenu à leurs dynamiques solidaristes. Dans la même logique, les enfants issus de ces unions ont très souvent la capacité et la possibilité à se mouvoir pleinement au sein de ses différents espaces. À cet effet, le cas d'un employé d'hôtel basé à kyé-ossi nous a particulièrement marqué. L'interrogeant sur sa nationalité, il nous répondit ainsi :

« Ma mère est gabonaise et mon père lui est Equato-guinéen. Je suis ici à kyé-ossi pour le boulot depuis un bon moment. J'ai décidé d'établir domicile ici avec ma famille. Je me sens déjà chez moi ! D'autant que nous sommes tous Fang ! Pour dire que concernant ma nationalité je me sens à la fois gabonais, camerounais et équato-guinéen. Il me suffit de traverser l'une des deux frontières et je suis chez moi. Ma mère est de bitam à quelques kilomètres d'ici et mon père d'ébébiyin juste pas loin d'ici ! ». (Entretien avec un employé d'hôtel (Saratel) de kyé-ossi, le 14 novembre 2023, de 13H15 à 14H05)

Il se dégage clairement de ces propos que ces mariages non seulement renforcent les liens entre peuples et populations de ces espaces transfrontaliers dans la mesure où ceux-ci ont désormais de la peine à s'identifier à une nationalité uniquement mais se voient plutôt comme le fruit de mélange ou d'un syncrétisme de nationalités. Cette situation a justement la particularité de faire émerger une nouvelle forme d'individus, dans la mesure où on a dorénavant des personnes du fait de leur double ou triple origine nationale du fait par exemple d'une union matrimoniale, et par souci

de ne vouloir perdre aucune de leurs origines décident de s'identifier à l'espace global regroupant leurs différents Etats. Les unions font de ce fait émerger une nouvelle forme de citoyenneté dans l'imaginaire des populations de ces espaces. Ainsi, cet état de chose participe non seulement à la construction de la dynamique d'intégration sous-régional, mais génère également un sentiment d'unité, qui est en même temps un principe à la fondation de tout processus d'intégration. En effet cela révèle également d'un sentiment d'appartenance à un même ensemble (Mahouachi (L), (2008). Il se trouve donc que ces alliances matrimoniales au sein de cet espace transfrontalier constituent un nouveau facteur à partir duquel l'intégration régionale se construit. Le tableau ci-dessous en est un illustratif.

Tableau 3 : Mariages transfrontaliers célébrés au sein de la commune de kyé-ossi

Années	2017	2018	2019	2021	2022	2023	Total
Nombre de mariages	5	4	3	6	3	4	25
Nationalités des couples	CMR/G	CMR/G	CMR/G	CMR/G	CMR/G E (3)	CMR/G	10
	B (2)	B (2)	B (2)	B (2)		B (2)	15
	CMR/G E (3)	CMR/G E (2)	CMR/G E (1)	CMR/G E (4)		CMR/G E (2)	

Source : Auteur, sur la base des données collectées auprès des services du bureau national d'Etat civil de la commune de Kyé-Ossi

Légende

CMR/GB = union entre un(e) Camerounais(e) et un (e) gabonais(e)

CMR/GE = union entre un(e) Camerounais(e) et un(e) Equato-Guinéen(e)

On observe justement à travers la fréquence et la densité des mariages mixtes que ces mariages au sein de cet espace participent à une sorte de renforcement et d'approfondissement de liens entre frontaliers. Le tableau nous fait remarquer que de 2017 à 2023 l'on a enregistré plus d'unions entre Camerounais(e) et Equato-guinéen(e)s soit 15 au total, contrairement aux unions entre camerounais(e) et gabonais(e) dont le total est de 10 sur le même intervalle.

Relativisation des frontières terrestres, renforcement des liens sociaux avec les populations frontalières Tchadiennes et centrafricaines peuples à partir du Nord

D'abord, pour ce qui est du franchissement des frontières comme retombée issue de ces unions, l'on remarque que du fait du mariage entre familles ou peuples frontaliers, ceux-ci sont de ce fait amenés de façon régulière à s'assister dans le malheur comme dans le bonheur. Le plus souvent pendant ces moments ces peuples du fait de ce mobile, se permettent très souvent de franchir les postes de contrôle sans toutefois se soumettre de façon stricte au contrôle de pièces (Moussa & Sinang (J). 2015). Très

souvent les agents placés aux frontières se contentent de fouiller les véhicules afin d'éviter le passage d'armes ou autres produits interdits. A titre illustratif l'on observe justement que dans la localité de Mbaimboun particulièrement, et de manière spécifique par la frontière avec la République Centrafricaine par le pont Mbéré, les populations de ces espaces du fait de l'appartenance aux mêmes familles traversent régulièrement la frontière sans fournir toutes leurs pièces (Ndjidda (A). (2019). Même son de cloche du côté de Bogdibo où les populations du fait d'appartenir à une même famille ne voient pas très souvent la nécessité qu'il y a à fournir toute la paperasse exigée aux postes frontaliers (Domo (J). (2013). Cependant, inscrites dans une perspective internationaliste ou transnationaliste, l'on peut en déduire que les unions matrimoniales transfrontalières favorisent, engendrent et permettent une sorte de reconfigurations de mobilités frontalières, avec entre autres pour impact, la relativisation des frontières établies par les Etats. Ainsi, l'un des principes vitaux sinon cardinaux à l'intégration régionale qu'est celui de la libre circulation des personnes et des biens se trouve de façon symbolique permis par l'entremise de ces unions. Ainsi, ces mariages se trouvent dont être des canaux, vecteurs et mêmes des instruments qui facilitent l'intégration à partir de ces espaces. A côté de cette fonction, l'on note également que ces unions favorisent le renforcement de liens sociaux entre peuples frontaliers.

Ensuite, en ce qui concerne le renforcement de liens sociaux, cela se fonde sur le principe selon lequel en Afrique, ce ne sont pas uniquement des individus qui se marient mais des familles. Ainsi, l'on observe que ces unions entre frontaliers ont plus souvent pour effet immédiat, et ceci à une échelle méso, une homogénéisation ou un mélange de familles (Saibou (I). (2012). Celles-ci ne s'identifient plus uniquement à leurs pays respectifs mais à leurs familles. En effet, les individus se sentent pour l'occasion plus enclins au lien familial, social au détriment de du lien national. Les mariages transfrontaliers se dégagent à travers cette facette comme un instrument d'approfondissement et même de consolidation des liens entre peuples frontaliers. En effet, il naît à travers ces unions une sorte d'homogénéisation de liens fondée sur le caractère unitaire du mariage. Cette homogénéisation caractérisée par l'approfondissement et la consolidation des liens contribue à une relativisation des frontières symboliques entre les deux. En effet, du fait de la rencontre entre cultures, des valeurs et façon de faire et d'agir, on assiste dès alors à une homogénéisation qui participe inéluctablement au processus d'intégration régionale.

Discussion

Les espaces frontaliers notamment Nord et Sud Cameroun ont la particularité d'être des portes d'entrées et de sorties qui mettent en

interaction les populations locales avec celles des pays voisins (Noubissi (Y). (2025). En effet, bien que les raisons qui expliquent cet état de chose soient plurielles, notamment économique-commerciale, politico-sécuritaires et culturelle, on observe que ces milieux sont des espaces de fortes connexions multiformes et protéiformes (Akono (F). (2024).

Toutefois, l'on observe qu'au sein de ces espaces s'opèrent des unions maritales qui mettent en relations les populations locales Camerounaises avec celles des pays voisins, notamment le Tchad et la RCA par le département du Mayo-Rey dans le Nord, le Gabon et la Guinée-Equatoriale par le département de la vallée du Ntem dans la région Sud. bien que les raisons qui les sous-tendent soient variées, ces mariages aux frontières Nord et Sud Camerounaises ont une kyrielle d'incidences dans le processus d'intégration régionale vue sous le prisme horizontal. En effet, dans une approche néo-régionaliste qui ne fait pas de l'Etat le principal acteur dans la construction de l'intégration régionale tels que défendu par les inter-gouvernementalistes, mais qui considère le rôle stratégique de nouveaux acteurs au côté de l'Etat dans la dynamique d'intégration régionale (Bach, (D). (2009) ces mariages y jouent un rôle considérable. Ils se révèlent à plusieurs égards comme des instruments symboliques de relativisations des frontières terrestres établies entre les Etats qui composent la sous-région. Les interconnexions créées par le truchement de ces mariages aux frontières participent à influencer à une certaine échelle, le processus d'intégration sous-régionale dans son versant horizontal. Les populations frontalières à travers ces pratiques régulières s'établissent comme des acteurs stratégiques au côté des Etats dans la dynamique d'intégration sous-régionale. A titre illustratif, que l'on se situe dans les localités de Touboro ; Mbaimoum ; Laggaye, Mbodo, Bogdibo Laoundjongué, Larakoussini dans le département du Mayo-Rey au Nord du Cameroun, ou au sein des localités de Abangminkoo, Kyé-ossi, Adjou'ou, Menguikum et Ebengon l'on observe que ces mariages ont des incidences plurielles sur la dynamique intégrative sous régionale. Ces unions mixtes favorisent à cet effet le renforcement et l'approfondissement des liens de solidarité et de fraternité avec les populations frontalières des voisins. Dans la même veine ils contribuent non seulement à transcender les frontières terrestres et à renforcement des liens sociaux, mais créer également un imaginaire collectif commun chez ces derniers.

Par analogie avec l'état de l'art sur la question, et à l'analyse des résultats obtenus, il se révèle que dans une approche néo-régionaliste, les mariages mixtes qui s'opèrent au sein des espaces frontaliers Nord et Sud Cameroun contribuent à une certaine échelle, à la construction de l'intégration sous-régionale en Afrique centrale. En effet, ce postulat est conforté par l'idée que les politiques pensées et portées exclusivement par

les Etats sont à elles seules parfois insuffisances et inopérantes. La prise en compte d'autres acteurs notamment les populations frontalières et/ou transfrontalières inverserait la tendance. En effet apprécié par le bas, l'on observe que les populations transfrontalières comme acteurs transnationaux sont au centre d'une mosaïque d'activités qui, selon les configurations participent à la construction et/ou à la déconstruction de l'intégration sous-régionale en Afrique centrale (Noubissi (Y). (2019). Dans ce sillage, les travaux d'Abet Mongbet (2022) examinent les mobilités transfrontalières en lien avec l'intégration sous-régionale en zone CEMAC tout en faisant une emphase sur le cas des commerçants de la localité de kyé-ossi. Dans la même logique, les réflexions de Tsala Moise (2016), Ghislain Marceau Banga (2020), Michel Bertin Medjo Medjo (2021) ayant en commun le fait qu'ils questionnent le rôle stratégique des peuples frontaliers dans la variété d'activités qui les mettent en connexion avec les pays voisins. À ce titre, ils confirment l'idée de leur centralité au côté des Etats, dans la construction de l'intégration régionale. Les mariages transfrontaliers au sein de ces espaces ne se constituent plus simplement comme des expressions de l'intégration sous-régionale, mais en deviennent également des instruments.

Conclusion

Cette réflexion a examiné la contribution des mariages aux frontières Nord et Sud Cameroun dans le processus d'intégration sous-régionale en Afrique centrale. Ils sont des lieux de fortes transactions et d'interactions humaines protéiformes. L'on assiste généralement à des unions entre populations locales et ressortissants des pays voisins dont les retombés participent de la dynamique d'intégration sous-régionale.

Pour le démontrer, un dispositif méthodologique composé d'entretiens et d'observations a été opérationnalisé au sein de certaines localités frontalières du département de la vallée du Ntem dans le Sud Cameroun et ceux du département du mayo-Rey dans la région nord. Les obstacles rencontrés sur le terrain ont été contournés par des stratégies liées aux modalités d'usages. A ce titre, les forces de l'ordre, des guides de terrain ainsi que des traducteurs de langues locales ont été sollicités, en vue non seulement briser la barrière entre les enquêteurs et les enquêtés, mais également dans l'optique de faciliter l'accès à certains coins parfois retirés et insécurisés. Les données issues de ces opérations de collectes ont été interprétées sous le prisme néo-régionaliste. Toutefois, la centralité des peuples frontaliers au sein de ces espaces respectifs a nécessité comme préalable, un examen socio-anthropologique ancrée des pratiques matrimoniales chez ces derniers. En effet la triple territorialité des peuples *Ekang* dans le Sud (Cameroun-Gabon-Guinée Equatoriale) et *Mboum* dans la région du Nord (Cameroun-Tchad-RCA) commandait que l'on interroge

socio-anthropologiquement la pratique des mariages au sein de ces peuples respectifs.

Ensuite, il s'est révélé que les mariages frontaliers qui s'opèrent au sein des espaces ont des impacts pluriels sur la dynamique d'intégration sous-régionale en Afrique centrale. Ils s'établissent comme des instruments de relativisation des frontières terrestres et renforcement des liens sociaux avec les populations frontalières Tchadiennes et centrafricaines à partir du Nord. Tant dis que à partir du triangle Cameroun-Gabon-Guinée Equatoriale ils révèlent être des leviers de consolidation et d'approfondissement des liens de solidarité et de fraternité avec les populations frontalières gabonaises et Equato-guinéennes.

Au demeurant il se trouve que les mariages transfrontaliers participent de l'expression de la centralité des populations dans la dynamique d'intégration sous-régionale en Afrique centrale. Aussi, cela conforte l'idée de la relativité de la suprématie de l'Etat dans les relations internationales tels que défendu par les réalistes (Battistella, (D). (2006). Car, à travers les activités des acteurs transnationaux que sont les populations transfrontalières, l'on arrive à une reconsidération de ce postulat. La prise en compte de réalités sociologiques et socio-anthropologiques qui traversent les espaces frontaliers qui composent les pays de la sous-région fluidifierait les actions des politiques communautaires. Fort à propos, Luc Sindjoun affirme : *« les relations internationales africaines sont marquées par une interdépendance entre les acteurs nationaux et transnationaux »* (Sindjoun, (L). (2002). Par ailleurs, ces mariages tiennent du fait qu'au-delà d'intégrer les Etats, l'intégration régionale vise également à intégrer les hommes.

Conflit d'intérêts : L'auteur n'a fait état d'aucun conflit d'intérêts.

Disponibilité des données : Toutes les données sont incluses dans le contenu de l'article.

Déclaration de financement : L'auteur n'a obtenu aucun financement pour cette recherche.

References:

1. Keohane, R., (2002). *Pouvoir et gouvernement dans un monde partiellement globalisé*, Londres : Routledge,
2. Badie, B., & Devin, G., (2007). *Le multilatéralisme : nouvelles formes de l'action internationale*, la Découverte, Paris
3. Ernst, H., cité par Lequesne, C., (1996). « la commission européenne entre autonomie et dépendance », revue française de science politique, vol.46, n°3, p.292

4. Mvelle, G., (2014). *Intégration et coopération en Afrique*, l'harmattan, Paris, p.10
5. Weinberg & Gerhard, L., (2005). *A World at Arms – A Global History of World War II*, Cambridge University Press, P.1178
6. Judt, T., (2005). *Postwar : A History of Europe since 1945*, Penguin Books, New York
7. Kontchou-kouomegni, A., (1977). *Le Système diplomatique africain bilan et tendance de la première décennie*, Paris pédonne, 1977, p.55
8. Saurugger (S). (2013). *Théorie et concepts de l'intégration européenne*, Paris, Science po presses.
9. Balassa, B., (1964). Théorie of economic intégration, in revue économique, volume 15, n°1, 1964. P.145-146
10. Hammouda, H., (2003). *L'intégration régionale en Afrique centrale : bilan et perspectives*, Paris, Karthala, 2003, p.303
11. Choualat, Y., (2004). « La crise diplomatique de Mars 2004 entre le Cameroun et la Guinée Equatoriale : fondements, enjeux et perspectives » in polis, revue camerounaise de science politique, vol.12, numéro spécial 2004-2005
12. Awoumou, C., (2008). *Le couple Cameroun-Gabon au sein de la CEMAC*, Paris, l'harmattan, p.435
13. Loungou, S., (2010). « La libre circulation des personnes au sein de l'espace CEMAC : entre mythe et réalités » in *belgeo*, mars 2010, mis en ligne le 04 décembre 2012, consulté le 10 décembre 2020, p.119
14. Batchom, E., (2012). « La rupture du consensus de fort-Lamy et le changement du rapport de force dans l'espace CEMAC », in revue études internationales, vol XLIII, n° 2, juin 2012, PP.147-167
15. Ntamack Ntamack, (J)., (2016). *Les régionalismes africains : essai d'analyse des logiques d'intégration régionale à travers les expériences de la CEMAC, de la CEEAC et de la CEDEAO*, Thèse de Doctorat PhD en science politique, université de Douala
16. Hugon, P., (2017). « Régionalisme et régionalisation : limites de jure et réussites contrastées » in *revue intervention économique*, mars
17. Bilongo, D., (2023). *La dialectique Etat/intégration régionale en Afrique centrale Cemar : une analyse à partir du Cameroun*. Thèse de Doctorat PhD en science politique, Université de Yaoundé II
18. Bennafla, K., (2002). *Le commerce frontalier en Afrique Centrale*, Paris, Karthala, p.353
19. Herrera, J., (1998). « Du fédéral et des Koweïtiens : la fraude de l'essence nigériane au Cameroun » in Johny Egg, Javier Herrera, *échanges transfrontaliers et intégration régionale en Afrique subsaharienne*, Saint-Etienne, éditions de l'aube, P.181

20. Abwa, D., (2011). Dynamiques d'intégration régionale en Afrique centrale, Presse universitaire Yaoundé, Tom1, Novembre, p.465
21. Essomba, J-M., (2011). « Le passé composé de l'intégration régionale en Afrique Centrale » in Abwa D., *dynamiques d'intégration régionale en Afrique centrale*, Presse universitaire Yaoundé, Tom1, Novembre, p.465
22. Owona Nguini, M-E, & Deli Sainzoumi. D., (2005). « À qui profite les flux transfrontaliers entre Ndjamena et Kousseri : échanges, territoires et dialectique du licite et l'illicite » in *revue enjeux* n° 29, novembre, pp.16-19
23. Ango Mengue, S., (2011). « Relations frontalières entre les peuples du Cameroun et les autres pays de l'Afrique centrale : le cas de l'Est » in Abwa D., *dynamiques d'intégration régionale en Afrique centrale*, Presse universitaire Yaoundé, Tom1, Novembre 2011, p.465
24. Noubissi, Y., (2024). « Les festivals culturels traditionnels *Ekan* et *Mboum* : entre valorisation culturel et instrument d'intégration régionale en Afrique centrale » in *revue internationale de Droit et de science politique*, Vol. 4, septembre
25. Ferrol, G., (2009). *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Armand colin, p.12
26. Maité, M., (2013). « L'amour et ses frontières : régulations étatiques et migrations de mariage (Belgique, France, suisse et Italie) » in *migrations sociétés*, 06, n° 150, P.41-60
27. Nicola, E., (2005). « Cross-border marriages : gender and mobility in transnational Asia, Philadelphia : university of Pennsylvania Press, 2005, 220.P ; phillipe & claudine, « mixités amoureuse, des conjugalités aux multiples facettes », projet, n°292, Mai, PP.12-19
28. Malam, S., (2019). « Les chefs traditionnels du Nord-Cameroun et la gouvernance locale » in Idrissou Alioum et Alawadi Zelao (dr), *le Cameroun septentrional contemporain. Figures, sociétés et enjeux de développement*, 2^{ème} ed, Yaoundé, les éditions Danimber et Larimber, 2019. PP. 323-352
29. Ndougsa V., (2018). *Les peuples Beti du Cameroun : origines, ethnies et traditions*, paris, l'harmattan, P.38
30. Pierre, A., & Binet, J., (1958). *Le groupe dit Phaouin*, Paris, presses universitaires de France, P.51
31. Radcliffe-Brown, A-R., & Forde, D., (1951). *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, Paris, Presse universitaire de France, P.61
32. Assoumou, A., (1998). *Le mariage à la dot chez les fang du Gabon*, thèse Doctorat en sociologie, université Laval Québec, 1998, P. 217
33. Ndougsa, V., (2018). Op.cit.,

34. Aubame, J-M., (2002). *Les Beti du Gabon et d'ailleurs : croyances, us et coutumes*, Tom2, Paris, l'harmattan, P.194
35. Froelich, J., (1959). *Notes sur les Mboum du Nord-Cameroun*. In : *journal de la société des Africanistes*, tome 29, fascicule1. P.91-117
36. Boumane, O., (2022). *Les mbum à la croisée des chemins : l'essence Mbum*, tom1, dinimber larimber, Yaoundé, p.74
37. Abe, C., (2019). « Conflit, violence et gestion/ régulation de la transition politique en milieu rural au Cameroun : les autorités traditionnelles à l'épreuve des élites politiques dans le lamidat de Rey Bouba » in Idrissou Alioum et Alawadi Zelao (dr), *le Cameroun septentrional contemporain. Figures, sociétés et enjeux de développement*, 2^{ème} ed, Yaoundé, les éditions Danimber et Larimber, 2019. PP.515-545
38. Laoula, E., (2022). *Mon combat pour la culture Mboum*, Paris, Les impliqués, 2022, P.29
39. Antoine, P., (2002). « *L'approche biographique de la nuptialité : application à l'Afrique* », dans G. Caselli, J. Vallin et G. Wunsch (dir.), *Démographie : analyse et synthèses*, vol. 2 : Les déterminants de la fécondité, Paris, INED, p. 51-74.
40. Entretien avec un employé d'hôtel (Saratel) de kyé-ossi, le 14 novembre 2023, de 13H15 à 14H05
41. Mahouachi, L., (2008). « *La citoyenneté européenne : un catalyseur du pluralisme des identités en Europe ou comment relancer la participation citoyenne au projet politique européen* », mémoire de master, institut européen de l'université de Genève, Mars, P.17
42. Moussa & Sinang, J., (2015). « Migrations et peuplement du Sud-Est Cameroun : une contribution à la problématique de l'intégration sous-régionale en Afrique centrale » in Norodom kiari, J-B., *De l'intégration régionale en Afrique centrale (1960-2010)*, Paris, l'harmattan, PP.146-179
43. Ndjidda, A., (2019). « Diplomatie locale tchado-Camerounaise : une coopération bilatérale par le bas » in Idrissou, A., et Alawadi Z., *le Cameroun septentrional contemporain : figures, sociétés et enjeux de développement*, 2^{ème} ed, Yaoundé, les éditions Dinimber et Larimber, PP.179-212
44. Domo, J., (2013). *Les relations entre frontaliers Cameroun-Tchad*, Paris, l'Harmattan, 2013, P.78-81
45. Saibou, I., (2012). *Ethnicité, frontières et stabilité aux confins du Cameroun, du Nigéria et du Tchad*. Paris, L'Harmattan, P.151
46. Noubissi, Y., (2025). « Liens ethniques transfrontaliers et activités illicites : une étude de leur interrelation aux frontières nord et Sud Cameroun » in *European scientific Journal, ESJ*, 21 (8), P.149

47. Akono, F., (2024). *Immigration clandestine en zone transfrontalière Cameroun-Gabon-Guinée Equatoriale. Une analyse à partir des facteurs socio-anthropologiques et économiques du phénomène en zone CEMAC*, éditions Universitaires Européennes, P.168
48. Bach, D., (2009). « *Régionalisme, régionalisation et globalisation* » in : Mamoudou Gazibo et Céline Thiriot (dir), *l'Afrique en science politique*, Paris : Karthala,
49. Noubissi, Y., (2019). *Les dynamiques socioculturelles dans la construction de l'intégration régionale en Afrique centrale : le cas de l'espace CEMAC*, mémoire de master en science politique, université de Yaoundé II,
50. Mongbet, A., (2022). *Mobilités, dynamiques frontalières et intégration sous-régionale en zone CEMAC : le cas des commerçants de Kyé-ossi*, Thèse de Doctorat PhD en géographie, Université de Poitiers,
51. Tsala, M., (2016). *Les peuples frontières et la dynamique d'intégration régionale en Afrique centrale : cas des fang de la zone frontalière Cameroun-Gabon-Guinée équatoriale*. Mémoire master en science politique, université de Yaoundé 2,
52. Medjo medjo, M., (2021). *L'influence de l'ethnicité sur le commerce frontalier : le cas de la ville de Kyé-ossi au sud Cameroun*, Thèse de Doctorat en sociologie, université Stellenbosch,
53. Battistella, D., (2006). *Théories des relations internationales*, sciences Pô, 2ème édition revue et augmentée, Paris, P. 359
54. Sindjoun, L., (2002). *Sociologies des relations internationales Africaines*, Paris, Karthala, P.