

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/esj.2025.v21n35p68](https://doi.org/10.19044/esj.2025.v21n35p68)

Submitted: 15 October 2025

Copyright 2025 Author(s)

Accepted: 05 December 2025

Under Creative Commons CC-BY 4.0

Published: 31 December 2025

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*. European Scientific Journal, ESJ, 21 (35), 68.

<https://doi.org/10.19044/esj.2025.v21n35p68>

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 de celles 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 transnationalisme comme grille théorique. De celles-ci, il en ressort qu'au-delà des spécificités liées aux pratiques matrimoniales chez les peuples frontaliers *mboum* et *ekang* 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 socioanthropologiques qui traversent les pays qui composent la sous-région rendrait plus opérantes les actions des politiques. Car, au-delà d'intégrer les États, l'intégration régionale vise également à intégrer les hommes.

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

When Symbolism Transcends the Land Borders Between Cameroon and its Neighbors: The Contribution of Cross-Border Marriages to Subregional 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 transnationalism 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: Regional integration - cross-border marriages - borders - Central Africa - ethnic continuities

Introduction

Dans un monde marqué par une interdépendance qui se veut complexe, les États sont de plus en plus enclins, et parfois contraints, à s'ouvrir et à coopérer avec d'autres (Keohane, (R). (2002). Cette réalité tient du fait des multiples challenges auxquels ils sont généralement confrontés. En effet, la mosaïque de défis, notamment sécuritaires, économiques, politiques et culturels, les constraint à s'inscrire dans des coopérations bilatérales et/ou multilatérales (Badie (B) & Devin (G). (2007). Parlant de la multilatéralité comme instrument pour les États à relever la variété de défis face auxquels ils sont confrontés, l'intégration régionale se positionne comme la mieux usitée. Ernst Haas la définit comme un « *processus dans lequel les élites transfèrent leur loyauté et activité politique vers un nouveau centre, donc les institutions procèdent et revendentiquent les compétences supérieures à celles des États-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'États et de peuples 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 revêt également une dimension « *top-down* ». C'est de la dialectique de ces deux principales dimensions qu'il faudra saisir ce concept opérationnalisé pour notre étude.

Rappelons que les premiers mouvements de rassemblement des États sous ce modèle prennent corps au lendemain des dégâts causés par la Seconde Guerre mondiale avec l'Union soviétique qui projetait d'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. À 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 économiques régionales (CER) réparties en fonction des espaces qui la composent. En Afrique centrale en général, au sein de la CEMAC en particulier, l'on observe que la réalité est bien loin des promesses. En effet, l'on remarque que les

résolutions prises par les États membres comme entre autres établir une union de plus en plus étroite entre les peuples des États 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 leur opérationnalisation.

Les débats théoriques sur la question se structurent en deux principales tendances. La première ayant un fondement intergouvernementaliste, met un accent sur la construction de l'intégration régionale par les politiques. Selon cette approche, le processus d'intégration est d'abord le fruit d'une entente et d'une mutualisation d'efforts étatiques. L'État 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 (Mvelle (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 des acteurs sociétaux (Saurugger (S). (2013). Dans ce sillage, on note les travaux de Bela Balassa (1964), Hakim Ben Hammouda (2003), Yves Alexandre Chouala (2004), Côme Awoumou (2008), Serges Loungou (2010), Elvic Batchom (2012), Ntamack Jean (2016), Philippe Hugon (2017), Dominique Bilongo (2023). Cependant, la seconde dite néorégionaliste 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 États 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, surtout les populations, y jouent également un rôle non négligeable. Nombre d'écrits abondent dans ce sens. Il s'agit entre autres de 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 (Mbembe, (A). (2005). En effet, aborder la réalité sous l'unique registre de la dualité semble simpliste et essentialiste, parce que ne permettant pas de suffisamment saisir la complexité qui travaille l'objet

étudié. Cependant, s'inscrivant dans une perspective néorégionaliste, 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-mixtes » (Maité (M), (2013) et/ou « mariage transnational » (Nicola (E), (2005). À 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'arcoube 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 Méthodes

A. 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 diverses, l'on en a principalement retenu 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 équatoriale à partir de la région du Sud. Le second argument repose sur la transfrontalité des peuples qui structurent ces espaces respectifs. À ce titre, l'on remarque qu'ils sont tous sociologiquement composés de peuples

transfrontaliers aux us et coutumes relativement similaires, et dont les répercussions sur la construction de l'intégration sous-régionale sont variées. Dans la région du Nord-Cameroun, les données ont essentiellement été collectées au sein du département du Mayo-Rey, précisément dans l'arrondissement de Touboro. À ce titre, des données primaires ont ainsi été collectées au sein des localités telles que Mbaimoum (*Laggaye, Karang-Pandjama, Mbodo*), Bogdibo (*Laoundjongoé, Mbalaïndé, Larakoussini*). Le choix de ces villages s'est fondé non seulement sur leurs compositions socioethniques, mais également sur leurs proximités géographiques 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 telles que *d'Abang-Minkoo, Kyé-Ossi, Adjou'ou, Menguikum et Ebengon*. Au-delà des raisons évoquées précédemment, ces localités ont la singularité d'être frontalières au Gabon et à la Guinée équatoriale. Aussi, l'on observe une forte densité de la pesanteur des liens ethniques transfrontaliers du peuple 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 équatoriale.

B. 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, mené 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 non participantes, des entretiens semi-directifs et des questionnaires articulés autour de différentes thématiques. Ceux-ci ont principalement été adressés 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 répertorier 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 paru un obstacle à franchir car y étant totalement étrangers. Pour ce faire, nous nous sommes principalement appuyés sur les services d'un interprète local, question de faciliter nos échanges avec les enquêtés. Dans le même ordre d'idées, le même procédé fut mobilisé lors de la collecte d'informations au sein du département de la vallée du Ntem. Associés aux données primaires collectées, et dans le but de densifier le matériau à exploiter, nous avons également mobilisé des données secondaires issues des travaux scientifiques (articles, mémoires, ouvrages, etc.).

C. Cadre théorique d'analyse de données

L'analyse des données collectées repose sur le transnationalisme comme grille théorique. Ce choix tient du fait de l'approche et de l'échelle de l'objet mis en examen. Concrètement, le choix s'est porté sur le transnationalisme au détriment de l'intergouvernementalisme (libéral et pur) ou encore du fonctionnalisme et du néofonctionnalisme, compte tenu de la centralité qu'ils accordent à l'État dans la construction de l'intégration régionale, minorant ainsi le rôle d'autres acteurs (non étatiques).

Le transnationalisme s'articule essentiellement autour de l'idée que l'État n'est plus le seul acteur pouvant se mouvoir sur la scène internationale. Son monopole est désormais challengé par de nouveaux acteurs « acteurs non étatiques ». Ce postulat relativise la pertinence du traité de Westphalie signé en 1648 qui érigait les États comme uniques entités habilitées à se mouvoir sur la scène internationale. Cette grille théorique s'inscrit dans une approche non stato-centrée des relations internationales, relativisant ainsi la centralité de l'État sur la scène internationale. Nombre d'écrits abondent dans ce sens. C'est l'œuvre entre autres d'auteurs tels que John Burton à travers son modèle de la toile d'araignée ; James Rosenau dans « *Turbulence world World Politics* », sous-titré « *A theory of change and continuity* », met en évidence l'idée d'un bouleversement qui favorise la bifurcation entre un monde interétatique et un monde « multicentré » ou monde de réseaux, composé des « sovereignty-free actors » (Roche (J). (2008)). Dans le même sillage, Bertrand Badie et Marie-Claude Smouts, dans « *Le retour du monde* », font le constat de la perte d'hégémonie de l'acteur étatique sur la scène internationale comme étant la conséquence de la diversification des acteurs et de la multiplicité de leurs stratégies, ainsi que de leurs multiples allégeances (Badie (B) & Smouts (M). (1992)).

Opérationnalisée pour notre étude, cette grille théorique nous permet de lire les mariages transfrontaliers qui s'opèrent au sein de ces espaces comme des instruments de l'intégration sous-régionale en Afrique centrale, pris à une certaine échelle. Les populations transfrontalières à travers ces

unions réussissent à redéfinir le sens des frontières terrestres en ce sens qu'elles participent à leur relativisation. En effet, les liens symboliques générés par ces mariages transfrontaliers s'emploient à créer des tissus d'interconnexions capables de simplifier les barrières terrestres entre populations qui structurent ces espaces, et à favoriser sous le prisme horizontal la dynamique d'intégration.

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 Laoundjoungué, Larakoussini	Abang-minkoo, Kyé-ossi, Adjou'ou, Mengukum et Ebengon.
Acteurs interrogés	Populations locales, chefs de villages « <i>djaro</i> », dogari, sous-préfet, maire ; secrétaire général de la dynamique culturelle <i>Mboum</i> (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 (non participante); Guide d'entretiens (semi-directifs) ; questionnaires ; exploitation de données secondaires	Observations (non participante), Guide d'entretiens (semi-directifs); questionnaires; exploitation de données secondaires
Cadre théorique d'analyse	Transnationalisme	
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 les pratiques matrimoniales chez les peuples transfrontaliers *Mboum* et *Ekang*. La seconde quant à elle interroge au concret l'impact symbolique des mariages transfrontaliers dans le processus d'intégration sous-régionale en Afrique centrale.

Des pratiques matrimoniales variées chez les peuples frontaliers Mboum et Ekang

Les peuples frontaliers *mboum* et *Ekang* qui structurent les espaces du Nord et du 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 macrostructure 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).

A. *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. Ajoutons à 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 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 réelle 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 remplissent 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, quelque temps après, revient auprès de la famille de sa compagne pour 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 fréquemment cela a des répercussions sur le coût de la dot exigée par la belle-famille. À 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 une épouse décédée sans avoir laissé 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* ». Habituellement c'est une sœur puinée de la morte qui est donnée en remplacement pour compenser la perte brusque. Le « *tan abim* » est le prix du cadavre, tient également d'une forme d'union chez les Fang béti qui consiste en 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 fréquemment 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 d'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 béti, deux grandes classes de mariages sont reconnues. Comme présenté, il en ressort que nous avons justement d'un côté le *mfan aluk* qui se 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 paiement de la « <i>Nsuba</i> » à la famille de sa future compagne.
« <i>L'abom</i> »	Mariage par enlèvement de la fille.
« <i>L'ejian</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.

B. *Les différentes étapes du mariage chez fang béti*

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 juste 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'érite comme le canal par lequel toute union entre fils et filles fang qui se veulent honorables, acceptables et positivement appréciables doit nécessairement passer. Le mariage « *mfan aluk* » chez les Fang-Béti se décline donc en plusieurs moments qui peuvent être rangés en différentes phases ou étapes. À 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 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 précisément, 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 occasionnellement 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 en 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 court 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 appelée « *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 (Ndougsa (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'enquérir des modalités ou conditionnalités en lien avec la dot à verser. C'est très souvent après s'être consultés en famille et après avoir éventuellement mené 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 elle regroupe 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 habituellement la parole et demande aux étrangers la raison de l'objet de leur présence dans son domicile. Après que le représentant de la famille de l'homme a 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 dit a 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 appelée « *elede ngon* » ou « *yalè* ». Cette cérémonie dure en principe quatre 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 à 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 révèlent d'autres sous-clans, entre autres les Gongué, les Karang, les Kuoh, les Mane, les Mbùsa, les Nzàkà Mbày, les Pana, les Sàpu, les Sara à Mbum, 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 par ailleurs l'idée d'une part de spécificité qu'on lui reconnaîtrait. Ainsi, parler du mariage chez ce peuple consiste aussi 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 est 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 leur futur beau-fils. Si les enquêtes ne révèlent rien de mauvais, le garçon peut être autorisé à rendre régulièrement visite à sa prétendante. À 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 précisément 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 espèces. 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 avec la dot. En effet, la dot, encore appelée « 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. À une certaine époque, il s'agissait 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 le *lari mbol*, à ne pas confondre avec « lari wuy » entendu comme la dot, tel que clarifié auparavant. 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). Néanmoins, 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 sur la dynamique d'intégration sous-régionale

Les incidences de ces mariages au sein des espaces frontaliers sont variées. 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 symboliques, dans la construction du processus d'intégration régionale. Ils sont, à ce titre, non seulement des instruments de renforcement et d'approfondissement des liens de solidarité avec les populations gabonaises et équato-guinéennes à partir de la région du Sud (a), mais également des outils symboliques de relativisation des frontières terrestres et de renforcement des liens sociaux avec le Tchad et la RCA à partir du Nord (b).

A. 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 équatoriale 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 créés par le mariage leur permettent, pour des raisons qui varient le plus souvent, de se jouer des frontières territoriales mais également de renforcer les liens qui les unissent. Ils n'hésitent pas pour l'occasion à mobiliser la langue traditionnelle comme instrument de reconnaissance. Un agent frontalier affirme à ce sujet : « *Il est difficile pour moi d'empêcher les riverains d'aller voir les leurs à cause de défauts de pièces d'identité car ils appartiennent aux mêmes familles* ». (Entretien avec un agent frontalier à la frontière Cameroun-Gabon par Kyé-Ossi, le 18 novembre, de 10 h à 10 h 45). Ces éléments d'interconnexion créés par le mariage privilégident à bien des égards une sorte de flou dans le contrôle aux frontières. Situation pouvant parfois engendrer des activités illicites. Par ailleurs, l'on observe que cette mobilité rend de ce fait caduc 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 de se mouvoir pleinement au sein de ses différents espaces. À cet effet, le cas d'un employé d'hôtel basé à Kye-Ossi nous a particulièrement marqué. L'interrogeant sur sa nationalité, il nous répondit ainsi :

« *Ma mère est gabonaise et mon père, lui, est Équato-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'Ebébiyin juste pas loin d'ici !* ». (Entretien avec un employé d'hôtel (Saratel) de Kyé-Ossi, le 14 novembre 2023, de 13 h 15 à 14 h 05)

Dans le même sillage, lors de notre échange avec un chef traditionnel de 3^e degré de l'arrondissement Kyé-Ossi, celui-ci nous révèle que :

« Dernièrement, lorsque mon dernier fils revenait du Gabon, il a rencontré quelques difficultés à la frontière de Meyo-Kyé, on lui demandait ses pièces, sauf que sur celles qu'il avait présentées était mentionné qu'il était gabonais, pourtant il prétendait rentrer chez lui au Cameroun. Le fait est que moi qui vous parle, je suis camerounais, mais ma femme est gabonaise. » (Entretien avec Messa Essono Emmanuel/chef 3^e degré Akombang/arrondissement de Kye-Ossi, le 23 novembre 2023, de 15 h 15 à 16 h.)

Il se dégage clairement de ces différents 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 mélanges 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 qui, du fait de leurs double ou triple origines nationales, 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 États. Les unions font de ce fait émerger une nouvelle forme de citoyenneté dans l'imaginaire des populations de ces espaces. Ainsi, cela participe non seulement à la construction de la dynamique d'intégration sous-régionale, 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 aussi 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/GB (2) CMR/GE (3)	CMR/GB (2) CMR/GE (2)	CMR/GB (2) CMR/GE (1)	CMR/GB (2) CMR/GE (4)	CMR/GE (3)	CMR/GB (2) CMR/GE (2)	10 15

Source : Auteur, sur la base des données collectées auprès des services du bureau national d'Etat civil de la commune de Kyé-Ossi, le 23 novembre 2023

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. L'absence de données sur l'année 2020 tient du fait de la pandémie sanitaire mondiale (corona virus).

B. *Relativisation des frontières terrestres, renforcement des liens sociaux avec les populations frontalieres 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. C'est ce qui ressort de notre échange avec un agent frontalier qui nous révèle que :

« Les week-ends, le contrôle des populations qui traversent la frontière est un peu complexe car pour une raison ou pour une autre, ils ne se déplacent d'aucuns pour aller assister leurs familles et pour d'autres pour vendre leurs produits. Mais généralement c'est pour les deuils » (entretien avec un agent frontalier exerçant à la frontière Cameroun-Tchad par Toubouro (Bogdibo), 16 mai 2023, 11 h-11 h 45).

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 manière stricte au contrôle de pièces (Moussa & Sinang (J). 2015). Très fréquemment les agents placés aux frontières se contentent de fouiller les véhicules afin d'éviter le passage d'armes ou autres produits interdits. À titre illustratif, l'on observe justement que dans la localité de Mbaimboum 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). C'est ce qui ressort d'un entretien avec un agent frontalier qui nous fait savoir que :

« Nous ici à Mbaimboum ne pouvons refuser l'accès aux populations voisines, surtout les jours de marchés. En effet les Mboum d'ici sont apparentés avec ceux qui sont de l'autre côté, plus précisément à Mbéré RCA. Généralement on leur ouvre la chaîne le matin pour qu'ils aillent écouter leurs produits et parfois se ravitailler, sachant que le soir ils retourneront chez eux. Vous verrez par exemple que le matin ils passent en grand nombre et le soir c'est pareil. À notre niveau, nous sommes tolérants, sachant qu'ils appartiennent pratiquement aux mêmes familles » entretien avec un inspecteur de police principal en service au commissariat spécial de Mbaimboum,

le 17 mai 2022 de 12 h à 13 h).

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 rendent possibles une sorte de reconfigurations de mobilités frontalières, avec entre autres pour impact, la relativisation des frontières établies par les États. 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 possibilisé par l'entremise de ces unions. Ainsi, ces mariages se trouvent donc être des canaux, vecteurs et même des instruments qui viabilisent l'intégration à partir de ces espaces. À côté de cette fonction, l'on note également que ces unions dynamisent 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 exclusivement 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 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 façons de faire et d'agir. On assiste dès lors 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, surtout économico-commerciales, politico-sécuritaires et culturelles, 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 relation 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-Équatoriale par le département de la vallée du Ntem dans la région Sud. Bien que les raisons qui les soutendent 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 transnationaliste qui ne fait pas de l'État le principal acteur dans la construction de l'intégration régionale, telle que défendue par les intergouvernementalistes, mais qui considère le rôle stratégique de nouveaux acteurs au côté de l'État 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 relativisation des frontières terrestres établies entre les États 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 États dans la dynamique d'intégration sous-régionale. À titre illustratif, que l'on se situe dans les localités de Touboro ; Mbaimboum ; Laggaye, Mbodo, Bogdibo, Laoundjoungué, Larakoussini dans le département du Mayo-Rey au nord du Cameroun, ou au sein des localités de Abang-Minkoo, 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 au renforcement des liens sociaux, mais créent 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 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 États sont à elles seules parfois insuffisantes 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), de Michel Bertin Medjo (2021) ont 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 États, dans la construction de l'intégration régionale. Dans la même veine mais à partir d'une autre sphère, cette réflexion sur les mariages frontaliers en lien avec la dynamique d'intégration sous-régionale à partir de peuples frontaliers vient encore renforcer l'idée de la nécessité d'une meilleure prise en compte de ces derniers dans ce processus. 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 retombées participent de la dynamique d'intégration sous-régionale.

Pour le démontrer, un dispositif méthodologique composé d'entretiens, de questionnaires et d'observations a été opérationnalisé au sein de certaines localités frontalieres du département de la vallée du Ntem dans le Sud Cameroun et de celles 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. Le but était non seulement de briser la barrière entre les enquêteurs et les enquêtés, mais également 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 du transnationalisme comme grille théorique. Toutefois, la centralité des peuples frontaliers au sein de ces espaces respectifs a nécessité comme préalable, un examen 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 d'abord 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 de renforcement des liens sociaux avec les populations frontalières tchadiennes et centrafricaines à partir du Nord. Tandis qu'à partir du triangle Cameroun-Gabon-Guinée équatoriale, ils se révèlent être des leviers de consolidation et d'approfondissement des liens de solidarité et de fraternité avec les populations frontalières gabonaises et équato-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'État dans les relations internationales telle que défendue par les réalistes (Battistella, (D). (2006). Car, à travers les activités des acteurs transnationaux que sont les populations transfrontalières, l'on arrive à une reconsideration de ce postulat. La prise en compte de réalités sociologiques et socioanthropologiques 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 États, l'intégration régionale vise également à intégrer les hommes.

Conflit d'intérêts : L'auteur n'a déclaré 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 Cemac : une analyse à partir du Cameroun*. Thèse de Doctorat PhD en science politique, Université de Yaoundé II
18. Benhafla, K., (2002). *Le commerce frontalier en Afrique Centrale*, Paris, Karthala, p.353
19. Herrera, J., (1998). « Du fédéral et des Koweitiens : 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 Ndjamen et Kousseri : échanges, territoires et dialectique du licite et l'illicite » in *revue enjeux* n° 29, novembre, pp.16-19
23. Anglo 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 *Ekang* 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. Mbembe, A., (2005). « A la lisière du monde : frontières, territorialité et souveraineté, en Afrique » in Benoit (dr), Frédéric (G), *le territoire est mort vive les territoires !* IRD éditions, Paris, 2005, P.51
26. Ferrol, G., (2009). *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Armand colin, p.12
27. 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
28. Nicola, E., (2005). « Cross-border marriages : gender and mobility in transnational Asia, Philadelphia : university of Pennsylvania Press, 2005, 220.P ; philippe & claudine, « mixités amoureuse, des conjugalités aux multiples facettes », projet, n°292, Mai, PP.12-19
29. 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
30. Roche, J. (2007). *Théorie des relations internationales*, Montchrestien, Paris,
31. Badie, B. & Smouts, M. (1992). *Le retour au monde : sociologie de la scène internationale*, Paris, presses de science pô et Dalloz, 3^{ème} ed, P.248
32. Ndougsa V., (2018). *Les peuples Beti du Cameroun : origines, ethnies et traditions*, paris, l'harmattan, P.38
33. Pierre, A., & Binet, J., (1958). *Le groupe dit Phaouin*, Paris, presses universitaires de France, P.51
34. Radcliffe-Brown, A-R., & Forde, D., (1951). *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, Paris, Presse universitaire de France, P.61
35. Assoumou, A., (1998). *Le mariage à la dot chez les fang du Gabon*,

- thèse Doctorat en sociologie, université Laval Québec, 1998, P. 217
36. Ndjoussa, V., (2018). Op.cit.,
37. Aubame, J-M., (2002). *Les Beti du Gabon et d'ailleurs : croyances, us et coutumes*, Tom2, Paris, l'harmattan, P.194
38. Froelich, J., (1959). *Notes sur les Mboum du Nord-Cameroun*. In : *journal de la société des Africanistes*, tome 29, fascicule1. P.91-117
39. Boumane, O., (2022). *Les mbum à la croisée des chemins : l'essence Mbum*, tom1, dinimber larimber, Yaoundé, p.74
40. 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
41. Laoula, E., (2022). Mon combat pour la culture Mboum, Paris, Les impliqués, 2022, P.29
42. 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.
43. Entretien avec un agent frontalier à la frontière Cameroun-Gabon par Kyé-ossi, le 18 Novembre 2023, de 10H – 10H45
44. Entretien avec un employé d'hôtel (Saratel) de kyé-ossi, le 14 novembre 2023, de 13H15 à 14H05
45. Entretien avec Messa Essono Emmanuel/ chef 3^{ème} degré Akombang/ arrondissement de kye-Ossi, le 23 novembre 2023, de 15H15 à 16H.
46. Entretien avec un agent frontalier exerçant à la frontière Cameroun-Tchad par Touboiro (Bogdibo), 16 Mai 2023, 11H- 11H45
47. 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
48. 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
49. 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

50. Entretien avec un inspecteur de police principal en service au commissariat spécial de mbaimboum, le 17 Mai 2022 de 12H-13h)
51. Domo, J., (2013). *Les relations entre frontaliers Cameroun-Tchad*, Paris, l'Harmattan, 2013, P.78-81
52. Saibou, I., (2012). *Ethnicité, frontières et stabilité aux confins du Cameroun*, du Nigéria et du Tchad. Paris, L'Harmattan, P.151
53. 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
54. 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
55. Bach, D., (2009). « *Régionalisme, régionalisation et globalisation* » in : Mamoudou Gazibo et Céline Thiriot (dir), l'Afrique en science politique, Paris : Karthala,
56. 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,
57. 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,
58. 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,
59. 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,
60. Battistella, D., (2006). *Théories des relations internationales*, sciences Pô, 2ème édition revue et augmentée, Paris, P. 359
61. Sindjoun, L., (2002). *Sociologies des relations internationales Africaines*, Paris, Karthala, P.