

**REVUE INTERNATIONALE DES SCIENCES
HUMAINES ET SOCIALES (RISHS)
INTERNATIONAL REVIEW OF HUMAN AND
SOCIAL SCIENCES (IRHSS)
VOLUME 8, NUMÉRO 8, AOUT 2019**



NUMÉRO COORDONNÉ PAR
**TIÈMENI SIGANKWE
NICOLAS OWONA NDOUNDA**
LABORATOIRE DE GÉOPOLITIQUE DU RELIGIEUX (GÉOPOREL)

GÉOPOLITIQUE DU FAIT RELIGIEUX AU CAMEROUN

2E ÉDITION (AVRIL 2022)



Ministère de la recherche
scientifique et de l'innovation

ISSN (Version imprimée) : 1966-5199
ISSN (Version électronique) : 2664-732X



Centre national d'éducation

NUMÉRO COORDONNÉ PAR
TIÈMENI SIGANKWE
NICOLAS OWONA NDOUNDA
LABORATOIRE DE GÉOPOLITIQUE DU RELIGIEUX (GÉOPOREL)

GÉOPOLITIQUE DU FAIT RELIGIEUX AU CAMEROUN

2^E ÉDITION (AVRIL 2022)



Sciences humaines et sociales

**REVUE INTERNATIONALE DES SCIENCES HUMAINES ET
SOCIALES (RISHS)**
**INTERNATIONAL REVIEW OF HUMAN AND SOCIAL SCIENCES
(IRHSS)**

Volume 8, numéro 8, août 2019
Edition spéciale « Religion »

ISSN (Version imprimée) : 1966-5199
ISSN (Version électronique) : 2664-732X



Ministère de la recherche
scientifique et de l'innovation



Département des arts, religions
et civilisations



Centre national d'éducation

Géopolitique du fait
religieux au Cameroun
2^e édition (avril 2022)

Directeur de publication :

MFORTEH Stephen AMBE, Professeur/Université de Yaoundé I/Chef du Centre national d'éducation (Cameroun).

Comité éditorial :

TIÈMENI SIGANKWE (GéopoRel/CNE/MINRESI) ;
Nicolas OWONA NDOUNDA (GéopoRel/CNE/MINRESI).

Comité scientifique :

MFORTEH Stephen AMBE, Professeur/Université de Yaoundé I/Chef du Centre national d'éducation (Cameroun).

Elizabeth TAMAJONG, Directrice de recherche/Centre National d'Éducation (Cameroun).

Hamadou ADAMA, Professeur/Université de Ngaoundéré (Cameroun).

Maud LASSEUR, Professeure de géographie en Classes Préparatoires aux Grandes Écoles (France).

Ibrahim MOUÏCHE, Professeur/Institut de Relations Internationales du Cameroun (Cameroun).

Sariette BATIBONAK, Professeure/Université Évangélique du Cameroun (Cameroun).

Henri YAMBENE BOMONO, Maître de recherche/Centre National d'Éducation (Cameroun).

Souley Mane BOUBA, Maître de conférences/ENS Yaoundé (Cameroun).

Comité de lecture :

Paul BATIBONAK (CRÉDIS et S&D) ; **Sariette BATIBONAK** (CRÉDIS, S&D et UEC) ; **Luc BULUNDWE** (Université de Genève) ; **Martial NDIKA** (Université de Paris Descartes) ; **Patrice PAHIMI** (École Normale Supérieure de Maroua) ; **PANYA PADAMA** (Université de Maroua) ; **Josiane TOUSSÉ** (Université de Yaoundé II) ; **Jean-Christian YOUMBA** (Université Catholique d'Afrique Centrale) ; **Alain Hugues OBAME** (CNE/MINRESI) ; **TEGUIA BOGNI** (CNE/MINRESI) ; **TEKO TEDONGMO** (Université de Yaoundé I), **José MANGA KALNIGA** (CNE/MINRESI) ; **Abdou NJIKAM NJIFOTIE** (CNE/MINRESI) ; **Gaston BESSALA** (CNE/MINRESI).

SOMMAIRE

Préface à la deuxième édition

Un aggiornamento théorique dans l'étude savante des religions

Par Stephen Mforteh Ambe 3

Éditoriaux

Hamadou Adama 6

Maud Lasseur 8

Introduction au thème

De l'urgence d'une étude géopolitique du fait religieux au Cameroun

Tièmeni Sigankwe 13

De la religion patrimoniale au christianisme. Les Mbororo chrétiens de l'Adamaoua : entre intégration et ostracisme

Jean Louis Bone Mbang Sodea et Nicolas Owona Ndounda 42

Étude du rapport de forces entre deux mouvances confessionnelles dans la reconfiguration de l'élite musulmane au Cameroun. La Wahhabiyya et la Tidjaniyya à Ngaoundéré

Aboubakar Adamou et Aïssatou Ibrahim 68

Décryptage de la rhétorique religieuse de Boko Haram

Moïse Mbey Makang et Michèle Sandjol Ankoh Simeu 91

Dynamiques sociales paradoxales des pentecôtismes à Yaoundé (Cameroun)

Josiane Tousse Djou 109

La question de l'autonomisation dans l'église adventiste du Septième jour au Nord-Cameroun

Patrice Pahimi 136

Les pentecôtismes au cœur du jeu médiatique au Cameroun

Sariette Batibonak et Paul Batibonak 160

Les conflits de leadership entre majorité et minorité ethniques représentées dans les Églises protestantes émergées à l'Extrême-Nord Cameroun	
<i>Emmanuel Dekane</i>	188
Culte communautaire ou religion « pour tous » ? L'Église Grecque Orthodoxe à la croisée des chemins au Cameroun	
<i>Michel Fabrice Akono Abina</i>	219
Enjeux et usages politiques de la promotion des lieux de prière au Cameroun	
<i>Aristide M. Menguele Menyengue</i>	242
Le Cameroun à l'épreuve du pluralisme religieux ou comment les associations religieuses et l'état s'approprient la laïcité	
<i>Edmond VII Mballa Elanga</i>	271
Le multi-confessionnalisme au Cameroun. Analyse des stratégies politiques de préservation du climat de tolérance religieuse	
<i>Bertrand-Michel Mahini</i>	297
Conclusion au thème	
Géopolitique du fait religieux au Cameroun : explorer le champ des possibles	
<i>Nicolas Owona Ndounda</i>	328
Post-éditorial	
Mondialisation, pluralisation et recompositions de l'islam en pays bamoun (Cameroun)	
<i>Ibrahim Mouiche</i>	341
Consignes aux auteurs	358

PRÉFACE À LA DEUXIÈME ÉDITION

Un *aggiornamento* théorique dans l'étude savante des religions

Stephen MFORTEH AMBE

Professeur des universités

Chef du Centre National d'Éducation

MINRESI (Cameroun)

Trois ans après la publication originelle de ce numéro 8 de la *Revue internationale des sciences humaines et sociales (RISHS)*, consacré à ce qui ressemblait, alors, presque à un objet scientifique non-identifié, l'approche géopolitique du fait religieux au Cameroun fait petit à petit son chemin dans la communauté heuristique locale. Même si l'initiative de cette manière d'étudier le rapport au sacré, à travers le prisme de la dialectique des forces, ne constitue pas réellement une révolution copernicienne - puisqu'elle date de 2002, en France (Yves Lacoste, « Géopolitique des religions », *Hérodote 106. Religions et géopolitique*) -, elle ressemble tout de même beaucoup à un renouvellement des terrains et méthodes dans les sciences sociales des religions.

Cette somme, coordonnée par Tièmeni Sigankwé et Nicolas Owona Ndounda, est donc une originalité scientifique. Une double originalité, en fait. À l'échelle camerounaise, elle met l'accent sur un angle mort de la recherche locale. En effet, jusqu'à présent, la littérature savante camerounaise est surtout constituée d'études monographiques. Cette démarche n'est pas du tout réfutée ici. Ni réfutable dans l'absolu. C'est l'*insularisation* involontaire à laquelle elle conduit parfois, lorsqu'elle est la seule approche privilégiée, qui peut être interrogée. De même que l'usage exclusif du schéma géopolitique peut conduire à une certaine méprise inconsciente : la représentation uniquement belligène du fait religieux. La *vérité* se trouve dans l'entre-deux, un mix monographique et géopolitique. C'est justement le mérite de ce numéro de la *RISHS*, avoir réussi à rassembler des travaux monographiques et

géopolitiques, tout en gardant la démarche géopolitique dans les travaux monographiques.

La seconde originalité dépasse un peu la stricte géographie scientifique nationale. Il s'agit de la conceptualisation de la notion même de géopolitique des religions. D'abord, le fait de ne pas tomber dans l'écueil habituel d'une simple reprise de la conception originelle d'Yves Lacoste (2002), inventeur de la géopolitique et théoricien de la géopolitique des religions. Alors que celui-ci circonscrit l'étude géopolitique des religions aux rapports de forces sur des territoires religieux physiques, Tièmeni et Owona élargissent considérablement cette focale. Avec eux, la notion de territoire se *resémantise*. Il n'est plus seulement physique. Il devient aussi symbolique, en charriant notamment les herméneutiques contradictoires des Écritures, ferment essentiel de tous les schismes religieux, à travers l'histoire.

Ensuite, cette seconde originalité théorique concerne la conceptualisation de la religion. La présente publication préfère « le fait religieux », afin de rendre compte de toutes les formes et nuances du rapport au sacré. Avec l'étude de la religion, c'est d'abord la croyance qui est interrogée, alors que « l'étude du fait religieux » permet d'inclure les éternels oubliés des sciences sociales des religions : les athéismes et l'agnosticisme. Même si aucun des articles de ce numéro de revue n'aborde ces deux dernières questions, elles sont tout de même inscrites à l'agenda des recherches du Laboratoire de Géopolitique des Religions du Centre National d'Éducation. D'ailleurs, si ce laboratoire respecte sa propre préférence du « fait religieux » à « la religion », peut-être devrait-il, à l'avenir, repenser sa dénomination. Le nom « Laboratoire de Géopolitique du Fait Religieux » n'entrerait-il pas davantage en résonance avec sa conceptualisation du phénomène religieux ?

Cette première publication de notre laboratoire de religion est déjà féconde. Il lui a inspiré une journée d'études qui aura lieu cette année 2022, sur la thématique de « La recomposition des forces religieuses au Cameroun ». Le laboratoire compte en tirer une autre publication et un projet de recherche. En fait, ce livre sur la géopolitique du fait religieux au Cameroun, ne constitue qu'une introduction à un travail d'envergure que le laboratoire mènera pendant les prochaines années. Je formule le

vœu que les publications qui en émaneront, enrichissent ce premier essai éditorial.

Yaoundé, le 1^{er} avril 2022

Stephen Mforteh Ambe
Professeur des Universités
Chef du Centre National d'Éducation
MINRESI/Cameroun

PREMIER ÉDITORIAL

Hamadou ADAMA

Professeur, Université de Ngaoundéré (Cameroun)

Lorsque j'ai été contacté pour rédiger une préface à ce numéro de revue consacré à la *géopolitique du fait religieux au Cameroun*, j'y ai accédé favorablement et ce pour deux raisons principales. Ce projet éditorial vient confirmer l'intérêt de plus en plus croissant que suscite le surgissement des religions dans l'espace public et les réajustements pluriels que tout cela entraîne et recommande. L'autre raison est qu'il offre là une formidable opportunité d'informer, d'éclairer, d'expliquer et de sensibiliser sur les dérives éventuelles et instrumentalisation liées aux lectures décontextualisées des textes et dogmes religieux.

Face à la mondialisation, les religions patrimoniales et classiques perdent de plus en plus du terrain et de l'attractivité au profit des religions révélées, de leurs dénominations respectives et du scientisme. Cette distanciation des fidèles est aussi encouragée par l'adoption de nouvelles habitudes et une urbanisation galopante qui suscitent de nombreuses inquiétudes et alimentent les angoisses existentielles des Camerounais. Médiatisée à grande vitesse, autant par les entrepreneurs religieux que politiques, la visibilité de la religion dans l'espace public suscite de l'intérêt, dissimule des agendas inavoués, véhicule des passions et renferme de nombreux enjeux. À défaut de s'assurer le contrôle exclusif ou de l'orienter vers l'accomplissement des ambitions spécifiques, beaucoup tentent de l'instrumentaliser en distillant des messages subliminaux pour investir les espaces symboliques et asseoir une certaine crédibilité auprès des ouailles. L'émergence des nouveaux mouvements religieux au sein des monothéismes, l'affichage et la (mass)médiatisation des radicalismes tout comme la mobilisation des moyens colossaux pour juguler les extrémismes participent, incontestablement, de ce regain d'intérêt que suscite l'actualité des dynamiques religieuses dans l'espace camerounais.

L'autre intérêt majeur de ce projet éditorial est qu'il met, à travers des réflexions pointues et des recherches fouillées, à la

disposition du grand public des outils de compréhension et de décryptage de la rhétorique religieuse et du mode opératoire des courants extrémistes qui perturbent l'éclosion d'une modernité religieuse. Bien que la perméabilité de leurs discours soit inaccessible, ces radicalismes surfent aussi sur le désenchantement de néophytes et la paupérisation matérielle et immatérielle des populations, notamment en zones urbaines. Certes, la déportation en terre camerounaise des débats hexagonaux sur la laïcité, les redéfinitions des relations matrimoniales et parentales, les réflexions sur l'euthanasie et la remise en cause de la sacralité de certains dogmes musulmans et chrétiens rendent l'exercice quelque peu difficile. Toujours est-il qu'on assiste depuis ce début du 21^e siècle, ici et là, à l'émergence des initiatives citoyennes engagées pour la vulgarisation du pluralisme en multipliant des rencontres, symposiums et discussions pluriconfessionnels. La compétition intrareligieuse, interreligieuse et entre acteurs religieux et politiques sur fond de l'ethnicité et du népotisme complexifient la maturation des échanges citoyens et l'invention d'une modernité religieuse, inclusive, plurielle et consensuelle.

Ce dossier thématique consacré à la *géopolitique du fait religieux* replace la religion au centre des dynamiques sociales contemporaines dont la compréhension devient indispensable pour appréhender les problématiques, enjeux et préoccupations actuelles et futures. C'est une initiative fort louable que celle d'interroger les soubassements immatériels et factuels de l'effervescence religieuse au Cameroun.

Au-delà des spécialistes en sciences sociales et politiques, ce thème s'adresse à un public plus large et sa lecture participe de la construction du pluralisme et du vivre-ensemble au Cameroun. Reste maintenant à espérer l'élargissement des perspectives d'approche dans le cadre des projets futurs et l'implication active des pouvoirs publics dans l'élaboration des cadres formels conséquents/

Hamadou ADAMA

Professeur
Université de Ngaoundéré
Cameroun

SECOND ÉDITORIAL

Maud LASSEUR

Docteure agrégée, Professeure de géographie
Classes Préparatoires aux Grandes Ecoles
(France)

La période de l'élection présidentielle camerounaise de 2018 a été l'occasion, pour l'observateur étranger, de suivre à distance, grâce aux réseaux sociaux, une profusion d'échanges se nouant autour de l'identité. L'identité de tel ou tel candidat, celle du locuteur, celle de son contradicteur ont pris une place considérable dans les débats de la scène virtuelle, éclipsant bien souvent les discussions portant sur les projets et aspirations proprement politiques. Ces débats auraient pu être inquiétants s'ils n'avaient été en même temps passionnants. L'identité ethnique ou régionale, parfois même l'identité religieuse, a pu certes être avancée, dans ces échanges, comme une explication ultime ou un étendard. Mais dans beaucoup de ces discussions, l'identité apparaissait comme un questionnement, un champ à travailler, un monde à agencer, une chance pour le citoyen de réinventer un territoire et une communauté enlacés par ce faisceau original de particularités et d'ouvertures qui fait le Cameroun contemporain. C'est cette capacité de l'identité à être labile, à enfermer autant qu'à libérer, à constituer une inépuisable source de réassurance mais aussi de dépassement, de créativité, qui traverse également le numéro de revue qui nous est ici offert à la lecture.

Tièmeni Sigankwé et Nicolas Owona Ndounda ont rassemblé des textes qui interrogent la ***géopolitique du fait religieux au Cameroun***. Ces contributions prennent pour cadre des espaces et des échelles multiples, interrogent des mondes religieux divers et adoptent, ou croisent, plusieurs approches disciplinaires. Leur réunion permet de lever un voile sur la formidable diversité religieuse et identitaire du Cameroun, de mieux décrypter également un espace religieux en mouvement. La crainte de l'éclatement traverse ce numéro de revue. Celui-ci témoigne pourtant du travail de mise en relation et de rassemblement qui s'opère, au moment même où nombre de discours promettent de nouvelles guerres de religions et où la présence de Boko

Haram dans le Nord du pays semble apporter un argument supplémentaire à cette hypothèse. Face à cette actualité, le travail scientifique trouve tout son sens.

Le religieux a été au centre de plusieurs ouvrages devenus classiques au Cameroun, à l'instar de ceux de Louis Ngongo, d'Hamadou Adama ou de Gilles Séraphin¹, parmi beaucoup d'autres. Lorsque, il y a une décennie, je soutenais ma thèse sur *Religions et territoires au Cameroun* (2008), le champ religieux était alors peu traité suivant une approche géographique et géopolitique. C'est donc un grand plaisir de constater le foisonnement intellectuel autour de questions que je n'avais pu alors qu'effleurer.

Les dynamiques religieuses semblaient déjà suivre, il y a dix ans, des trajectoires spatiales et géopolitiques contradictoires. D'une part, les identités religieuses et ethniques se sont largement construites de concert, au Cameroun, dans une sorte d'osmose irrigant puissamment les productions ethno-régionales à la fois dans le champ de l'imaginaire et des pratiques politiques. D'autre part, le religieux au Cameroun n'a jamais cessé de se recomposer sous l'effet des dynamiques d'ouverture sur l'extérieur, depuis l'arrivée des « premiers » prédicateurs et missionnaires jusqu'à l'explosion des « nouvelles » religiosités sur fond de migrations urbaines, d'émergence de nouveaux médias et d'Internet, de montée en force des diasporas et entreprises religieuses transnationales. Dans cette nouvelle mondialisation dérégulée qui semble s'affirmer depuis les années 1990, les mobilités décuplées des hommes et des messages reconfigurent plus rapidement la scène socio-spatiale camerounaise, faisant émerger religions urbaines, Eglises portatives, Eglises de migrants et mouvances réformistes qui fragilisent les leaderships et territoires établis, et peut-être les ont déjà profondément bouleversés.

¹ Ngongo L., 1982, *Histoire des forces religieuses au Cameroun. De la Première Guerre mondiale à l'indépendance (1916-1955)*, Paris, Karthala, 298 p. ; Adama H., 2004, *L'islam au Cameroun. Entre tradition et modernité*, Paris, L'Harmattan, 244 p. ; Seraphin G. dir., 2004, *L'effervescence religieuse en Afrique. La diversité locale des implantations religieuses chrétiennes au Cameroun et au Kenya*, Paris, Karthala, 274 p.

Aucun autre champ d'étude que le religieux ne paraît ainsi autant situé à la croisée de l'enracinement et de la mobilité, de la tradition et de l'innovation, de la globalisation culturelle et de la réinvention communautaire. L'aborder sous l'angle géopolitique - c'est-à-dire sous l'angle des jeux d'acteurs et de leurs rapports de force, des représentations et des affections qui s'articulent dans et autour des espaces d'appartenance - est judicieux puisque cette démarche prend le parti de regarder *le processus* de construction et de réagencement. Penser le religieux comme un ensemble de faits mobiles et mobilisables, et le penser sous l'angle géopolitique, c'est l'observer conjointement comme un élément d'enracinement et d'ouverture, dans une dialectique local/global, territoire/réseaux dont on sait aujourd'hui toute l'importance dans les recompositions du monde contemporain.

La géopolitique s'intéresse aux interrelations entre espace et politique. Elle conçoit l'organisation collective comme inséparable d'un certain ancrage de la société, du citoyen, dans un espace de contrôle et d'attachement, quelle que soit l'échelle de cet espace, du village au Monde. L'approche géopolitique envisage aussi les mobilisations politiques, les luttes de pouvoir entre acteurs comme autant de projections, sur un territoire, de revendications, de désirs, de normes, le territoire pouvant être lieu d'opération stratégique (théâtre, scène) et/ou objet de conquête et d'appropriation.

Envisager une géopolitique des faits religieux, c'est ainsi admettre que toute religiosité est située et, ce faisant, dotée d'une certaine singularité qui est souvent occultée dans les approches globalisantes du religieux. Certes, Boko Haram peut s'étudier dans ses connexions avec la mouvance salafiste globale mais éluder ses spécificités localisées, son contexte d'apparition dans un espace local, interdit de comprendre la capacité de ce mouvement à s'ancrer dans un territoire et même ses prétentions à faire territoire. Suivant le même raisonnement, on peut affirmer que le pentecôtisme puise son émergence dans les réveils nord-européen et nord-américain, mais il raconte tout aussi bien la nouvelle scène urbaine africaine, les migrations, les incertitudes, les voisinages qu'elle fait surgir. Les acteurs religieux peuvent opérer au sein du Monde, ils ne sont donc pas pour autant déterritorialisés. Ils (re-)construisent d'ailleurs un territoire, à la fois dans ses dimensions matérielle, sociale et symbolique : en

recrutant des fidèles, en les rassemblant dans des lieux communautaires, en surchargeant l'espace de signes, en produisant des limites, des centres et de nouveaux espaces pionniers. Tout acteur religieux s'inscrit ainsi dans une certaine géopolitique. Plusieurs contributions de ce numéro de revue le dessinent très clairement.

Mais face à cette géopolitique des acteurs religieux, l'homme et la femme sont de plus en plus nomades. Si l'expérience religieuse est avant tout individuelle, elle se construit, au fil d'une vie, le long d'un itinéraire biographique et géographique qui peut largement dépasser et subvertir ces territoires. Depuis l'héritage issu du territoire des mère et père (la religion héritée), vers l'ouverture intellectuelle qu'offre plus tard l'étude, ou l'horizon utopique que propose un jour le prédicateur, chacun chemine jusque, parfois, des espérances et des désillusions qui poussent à la conversion ou à la rupture.

Toute géopolitique s'appuie sur une analyse des acteurs, de leurs choix et de leurs stratégies. Ce numéro de la RISHS nous montre un panel large d'acteurs religieux, interroge leurs interrelations, et accorde une place privilégiée au rôle des acteurs publics. La question de la cohésion nationale dans un espace plurireligieux, aujourd'hui fortement fragilisé par des mouvements politiques à forte dimension identitaire, questionne nécessairement le rôle de régulateur exercé par les acteurs politiques. De son histoire coloniale et post-coloniale, le Cameroun a hérité d'une situation géo-religieuse originale, avec la construction de territoires ethno-religieux régionaux, qui ont produit un certain imaginaire du territoire national et des discours faisant de la pérennité de cette configuration, un gage de stabilité. D'emblée, le pluralisme religieux y apparaît comme une géopolitique religieuse produite par la coopération entre des acteurs politiques et religieux. Avec la croissance urbaine, les Eglises historiques ont accompagné les fidèles dans leurs migrations, créant des antennes urbaines à forte coloration ethno-linguistique – projection et continuation, en ville, de la politique des « aires d'influence ». Ce faisant, la ville est devenue un lieu de nouveaux voisinages, offrant des possibilités de butinage, de conversion et de syncrétismes, par-delà les frontières ethno-religieuses établies. Cette coprésence engendre rivalités et réinventions. Elle pousse à produire une redéfinition du « pacte laïc » primordial, qui reposait sur une géopolitique religieuse dont on voit difficilement

comment elle pourrait être maintenue, sauf au prix d'immenses frustrations et d'atteintes à la liberté de « nomadiser ». En même temps, les acteurs politiques doivent réguler cette scène dont ils cherchent à garder la maîtrise voire le contrôle, mais dont la compréhension est un véritable défi intellectuel et politique. A force d'instrumentalisation des ressources et réseaux que le champ religieux draine et contrôle, à force d'un certain abandon de l'offre de sens et d'espoir de changement au religieux, les pouvoirs politiques semblent aujourd'hui fragilisés. C'est ce que ce numéro de la RISHS analyse dans ses derniers chapitres, cherchant à proposer des pistes opératoires qui peuvent ouvrir sur des débats importants.

A une époque qui oscille entre deux lectures relativement simples du champ religieux – celle de la globalisation/libéralisation des manières de croire, de penser et de revendiquer, d'une part ; celle du repli sur les identités locales et ethniques, d'autre part – ce numéro de la RISHS a le mérite d'offrir à la fois des études de cas d'échelle fine, montrant la complexité de la scène religieuse camerounaise, et de poser des questions fortes et larges, dont les autorités et tous les citoyens peuvent se saisir. Quel régime de laïcité inventer, au Cameroun, pour garantir la liberté mais aussi la protéger ?

Maud Lasseur

Docteure agrégée

Professeure de géographie

Classes Préparatoires aux Grandes Ecoles

France.

INTRODUCTION AU THÈME

De l'urgence d'une étude géopolitique du fait religieux au Cameroun

*On the urgency of a geopolitical approach in the study of religion in
Cameroon*

TIÈMENI SIGANKWE

Chargé de recherche

*Laboratoire de géopolitique des religions (GéopoRel) du Centre
National d'Éducation (CNE - Cameroun)*

Du Lacoste sous les tropiques ?

Qu'entendons-nous par géopolitique du fait religieux ? N'est-ce qu'une banale tropicalisation du concept inventé par Yves Lacoste ? Il appert, avec évidence, que les rapports de forces religieux au Cameroun, concernent plus souvent le symbolique que la territorialité physique. Les rapports de force d'ordre religieux impliquent donc surtout ce qu'on pourrait appeler la *territorialité symbolique*. La notion de territoire – physique, en réalité – étant centrale dans l'étude géopolitique, d'après la conception originelle même de son fondateur : Yves Lacoste. Il y'a donc un accord... imparfait entre le théoricien de la géopolitique et nous. Nous prenons en compte le territoire physique, s'il y'a lieu, mais pas seulement, ni prioritairement, ni exclusivement. Il s'opère, dans notre approche, une forme de re-sémantisation du territoire au sens géographique qui, lui, est toujours physique.

La géopolitique du fait religieux au Cameroun, dont il est question ici, élargit la notion de *Géopolitique des religions* (*Hérodote* n° 106, 2002) telle que l'entend Yves Lacoste. Pour le fondateur de la revue de géopolitique, *Hérodote*, la géopolitique, au sens strict, est « l'analyse des rivalités de pouvoirs sur des territoires, compte tenu des rapports de force, mais aussi des arguments que met en avant chacun des protagonistes de ces conflits », et la « géopolitique des religions [quant à elle, s'intéresse] principalement [aux] rivalités territoriales

entre des forces politiques qui se réclament de façon explicite ou implicite de représentations religieuses plus ou moins différentes » (Lacoste, 2002 : 3). Aussi, « l'analyse géopolitique de phénomènes religieux peut [-t-elle, d'après Lacoste,] aussi porter sur le dispositif spatial d'un pouvoir religieux ou sur l'organisation religieuse d'une société ». Il insiste, du reste, sur le fait que cette géopolitique des religions concerne les « rivalités territoriales de plus ou moins grande envergure entre des ensembles politiques désignés, à tort et à raison, par des appellations religieuses, chacun d'eux légitimant ses positions ou revendications territoriales, ses craintes ou ses ambitions démographiques, par l'idée qu'il détient la seule vraie religion, la plus valable des civilisations, et qu'il peut tout craindre des fanatiques de la religion rivale ».

Ainsi, Lacoste circonscrit la géopolitique du religieux autour des rivalités de pouvoirs sur des territoires *physiques* avec expression de violences *ouvertes* ; et c'est là toute la nuance avec la conception de ce volume sur la *Géopolitique du fait religieux au Cameroun*. Nous l'entendons comme l'analyse des rapports de forces de groupes se revendiquant religieux, pour la conquête de territoires physiques et/ou *symboliques*, avec expression d'une *violence protéiforme*. En effet, cette violence peut être ouverte, comme le souligne Lacoste, mais aussi, d'après nous, symbolique ou sournoise. Quant aux *territoires de la foi* (Lasseur, *op. cit.*), qui font ainsi l'objet de rivalités de pouvoirs de la part de forces à la religiosité bruyamment proclamée, ils concernent à la fois des espaces physiques, mais aussi des territoires symboliques. Au compte de ces « territoires symboliques », l'influence spirituelle – monnayable auprès d'ânés sociaux -, *L'argent de Dieu (Politique Africaine, 1989)* et tous les enjeux liés aux dynamiques et itinéraires d'accumulation des « vendeurs du sacré ». Au Cameroun, comme ailleurs, ces rivalités de pouvoir, autour de la foi, commencent à l'intérieur des groupes religieux eux-mêmes, avec des contradictions internes qui aboutissent parfois à des schismes ou y demeurent circonscrites sous la forme de conflits hégémoniques sur fond idéologique ou ethnique². L'autre versant de la géopolitique du sacré au

² Voir par exemple le cas, déjà cité précédemment, de « La bataille de l'archidiocèse de Douala » (Bayart et Mbembe, 1989) pour les conflits hégémoniques internes aux religiosités, à base ethnique, et Hebga, 1995, pour ceux à base idéologique.

Cameroun est, bien évidemment, le rapport de force inter-religiosités car, c'est dans l'altérité confessionnelle que se niche peut-être le plus important potentiel éruptif. Le troisième versant se structure autour des rivalités de pouvoir (discrètes, bien souvent) entre mouvements religieux et l'administration politique depuis la Colonisation.

Enfin, l'autre nuance avec l'approche lacostienne se cristallise autour du phénomène religieux lui-même. Si Lacoste s'intéresse directement aux religions dans leurs rapports de forces à elles-mêmes, nous insistons, pour notre part, davantage sur le « fait religieux » dans son ensemble que sur les religions à elles seules. Il est vrai qu'à première vue, « fait religieux » et « religieux » semblent être des synonymes. Même si elles appartiennent au même champ lexical, ces notions en donnent des nuances de gris complémentaires mais sémantiquement distancées, quoique d'une manière relativisable. Les *religions* concernent directement les formes, représentations et institutions du sacré. Alors que le *fait religieux*, quant à lui, élargit cette focale pour traduire toutes les typologies de rapport au sacré. De ce fait, si les *religions* se circonscrivent à la croyance, le *fait religieux*, selon notre conceptualisation, concentre, à la fois, la croyance, l'incroyance et les agnosticismes. Car, quoique l'incroyance affirme sa non-reconnaissance du Transcendant, et les agnosticismes, leur inconnissance de celui-ci, leurs philosophies n'en constituent pas moins des discours sur le sacré. Discours naguère condamnés par toutes les institutions religieuses (c'est bien là que se niche l'un de leur consensus le plus important). Pour autant, l'incroyant et l'agnostique, acteurs toujours minorés ou ignorés dans les études sur le religieux, méritent pourtant que les sciences sociales des religions, notamment dans ce versant géopolitique, leur consacrent davantage d'espace dans leurs travaux.

Notre approche tente ainsi de renouveler les objets d'étude en géopolitique des religions et d'élargir sa focale, en sortant de l'approche de la matérialité territoriale pour embrasser le registre du spirituel. La symbolique du sacré, celle des nuances doctrinaires ou celle de l'influence spirituelle devenant donc, elles aussi², des sortes de territoires désincarnés. À la primauté *lacostienne* du territoire physique, nous substituons la non-exclusivité entre territorialités physiques et symboliques.

Sortir du huis-clos monographique

La question du fait religieux n'a pas toujours été très populaire au sein de la communauté scientifique camerounaise, encore moins l'étude de celles-ci sous l'angle des rapports de forces qui la secouent silencieusement. Jusqu'alors, l'approche monographique dominait les publications. Pour s'en convaincre, il suffit de parcourir quelques-uns des rares ouvrages camerounais de sciences sociales des religions les plus populaires : Louis-Paul Ngongo (1982), Hamadou Adama (2004), Messina et van Schlegeren (2005). C'est surtout avec la popularisation récente de l'étude des revivalismes chrétiens que cette approche géopolitique a commencé à se dessiner peu à peu. Mais, très certainement, d'abord parce que cette constellation d'églises s'est constituée en opposition frontale aux anciennes plus établies, et en souffrant du désamour de celles-ci. Les travaux de Gilles Séraphin, Sariette Batibonak, ou Maud Lasseur semblent fondateurs, pour ce qu'il est des études des rapports de forces, notamment dans le monde chrétien et leurs revivalismes. Les études sur le revivalisme musulman sont encore rares, d'où l'importance du papier d'Aboubakar Adamou et Aïssatou Ibrahim, dans ce volume, qui en pose les jalons, en étudiant la percée de la wahhabiyya à Ngaoundéré, à l'épreuve d'une tidjaniyya en recul.

Jusqu'à présent donc, les études de sciences sociales des religions, qui commencent à se multiplier au Cameroun, notamment au cours des deux dernières décennies, ont surtout privilégié une approche qu'on pourrait qualifier de monographique. En effet, elles ont davantage étudié les groupes religieux isolément, abordant rarement la question des rapports de forces de celles-ci entre elles. Et quand elles se sont intéressées aux rapports de forces religieux, c'était davantage dans le sens des relations religieux-politique. C'est par exemple le cas de l'étude fondatrice de la géopolitique religieuse dans le pays, *Histoire des forces religieuses au Cameroun* de Louis-Paul Ngongo, qui s'intéressait aux rapports de forces entre l'église et le pouvoir colonial. Ces approches n'ont strictement rien de critiquable, à dire vrai. Elles sont capitales, d'une part, pour comprendre l'histoire de chaque groupe religieux établi ici et, d'autre part, pour jauger le seuil d'influence des religieux sur les gouvernants.

Toutefois, avec le retour bruyant du religieux (qu'on avait eu tort de trop vite enterrer) que vit le monde, depuis le début de ce troisième millénaire, et son lot d'intolérance inhérente au discours universalisant de chaque religion, il devient de plus en plus important d'anticiper sur l'explosion du radicalisme et de l'intolérance religieuse. Car, comme on l'a vu avec Boko Haram, l'État islamique ou Al-Qaeda, il est presque impossible d'avoir une victoire militaire définitive sur le fondamentalisme religieux. Les armes n'ont jamais vraiment réussi à tuer une idée, nauséuse ou béatifique. Quatre solutions semblent plus pérennes : l'éducation scolaire des masses, la lutte contre le chômage et la pauvreté (voir Owona, 2017), la guerre philosophique à l'aide de données scientifiques démontrables contre ces thèses hors-sol, et l'anticipation, grâce à la recherche, d'une nouvelle explosion du radicalisme religieux. Autant de pistes qui, dans les cas de Boko Haram, Daesh, Al-Qaeda ou Al-Shebab, n'ont jamais été suivies, conduisant à des victoires militaires certes, mais, des défaites symboliques, puisque les idées ayant conduit à ces luttes n'ont pas vraiment été ni sérieusement et méthodiquement combattues, ni vaincues comme il l'aurait fallu. En conséquence, ces mouvements se réclamant d'une orthodoxie musulmane guerrière sont devenus comme les hydres mythologiques à plusieurs têtes, réussissant toujours à reprendre vie alors même qu'ils sont continuellement terrassés sur le plan militaire. La résurgence de Boko Haram dans le Lac Tchad ou celle de Daesh en Irak et en Syrie l'illustrent à suffisance.

Un contexte religieux foisonnant

Depuis l'entrée en vigueur de la loi de décembre 1990 sur la liberté d'association, induisant un libre exercice des cultes, le nombre de mouvements religieux explose littéralement au Cameroun. Un phénomène qui est amplifié par le fait que la majorité des « vendeurs du sacré » ouvrent leurs lieux de culte, du jour au lendemain, au mépris des prescriptions de cette même loi. En ses articles 23 et 24, celle-ci prévoit, en effet, que « toute association religieuse doit être autorisée (...) par décret du Président de la République ». Or, s'il « existe, au Cameroun, une mosaïque de plus d'un millier d'organisations religieuses » (ICG, 2015), seules 47 sont légalement autorisées, à ce jour, d'après les chiffres du ministère camerounais de l'intérieur. Les autres prospèrent donc dans une zone grise pudiquement baptisée

« tolérance administrative ». Pourtant, ces organisations, essentiellement chrétiennes, n'en sont pas moins illégales de fait, dans leur écrasante majorité. Pour contourner la loi, certaines fonctionnent sous le couvert de missions légales. C'est un système qu'on pourrait bien dénommer la *franchisation*. Il s'agit, pour ces églises non-reconnues, de se transformer en franchises d'associations religieuses reconnues. La Cameroon Baptist Convention (CBC), la World Wide Mission et la Native Baptist Church semblent, d'après nos premières enquêtes de terrain, s'illustrer dans le trio de tête des églises reconnues qui se franchisent au profit de leurs cadettes. Ces dernières déclinent alors, sur leurs enseignes, les autorisations de leur église-mère-franchiseuse. À leur décharge, toutefois, d'importantes lenteurs administratives dans le processus de délivrance du décret d'autorisation, que les nouveaux « hommes de Dieu » dénoncent sous cape. Depuis 2009, d'ailleurs, plus aucun décret n'a été délivré.

Ainsi, des grandes villes aux plus petits hameaux du Cameroun profond, mosquées, madrasas, temples, salles du royaume, églises, « églisettes » ou « églises portatives » (Batibonak, 2014c) aux théologies presque toujours contradictoires, prolifèrent à tous les coins de rue. Qu'ils élisent domicile dans des édifices imposants ou dans des cabanes, plus un pas sans lieux de culte. À coups de décibels messianiques, ils disputent les premiers rôles, en matière de nuisance sonore, avec les débits de boissons. Ils font désormais partie du décor des quartiers huppés comme des quartiers populeux. Entre « théologie de la prospérité » terrestre et promesses de félicité éternelle, les *envoyés de Dieu*, anciens et nouveaux venus, vendent, à une « clientèle » toujours plus nombreuse et éprouvée par les mille et une vicissitudes inhérentes à la vie en pays pauvre, une promesse de changement miraculeux immédiat venant directement de Dieu. L'offre religieuse explose donc littéralement, en même temps qu'une demande spirituelle en plein boom. Par conséquent, l'on assiste de plus en plus à une véritable bataille ouverte ou diffuse pour la conquête des *territoires de Dieu* (Lasseur, 2005). Pour autant, le risque d'une crise religieuse, qui pourrait en surgir, ne viendrait-il pas complexifier la menace latente que fait déjà peser la mosaïque ethnique sur le pays ?

Le Cameroun compte, en effet, environ 300 communautés tribales - dont la coexistence quotidienne n'a vraiment rien d'un long

fleuve tranquille - et deux grands groupes linguistiques antagonistes hérités de la colonisation : les anglophones et les francophones. Depuis octobre 2016, une guerre civile bouleverse les deux régions anglophones du Nord-Ouest et du Sud-Ouest, pour cause de revendications irrédentistes et/ou fédéralistes, et aussi, en raison de la réclamation d'une meilleure prise en compte des spécificités culturelles anglo-saxonnes des populations de la zone. Or, la tribu constitue déjà, depuis la période coloniale (1884-1961), une source inépuisable de querelles hégémoniques au sein des associations religieuses. D'innombrables controverses l'illustrent bien : d'abord, l'emblématique « affaire de l'archidiocèse de Douala » : une polémique ethnique née de la nomination d'un prélat bamiléké en tant que coadjuteur de l'évêque métropolitain de Douala, en 1987 (Bayart et Mbembe : 1989) ; ensuite, la désapprobation autochtone particulièrement bruyante de la nomination d'un archevêque bamiléké à Yaoundé (voir *La Croix*, 24 août 1999), toujours au sein de l'église catholique romaine, en 1999 ; ou encore, le schisme de l'association traditionnelle du peuple sawa, le Ngondo, au sein de l'Église Évangélique du Cameroun, en 2017, à la suite de l'élection d'un pasteur non-sawa, alors que l'aile sawa des leaders de ce culte estimait que c'était son tour de diriger cette église protestante. Ce type de querelles essentialisantes à soubassement tribal existe aussi dans la *umma* camerounaise, quoique visiblement beaucoup moins prégnantes et moins médiatiques. Finalement, seules les religions d'origine purement locales, également dites « traditionnelles », ne connaissent pas de controverses ethniques, peut-être parce que leur pratique a un caractère exclusivement endo-tribal. Car, ces mouvements religieux non-prosélytes se circonscrivent dans l'univers de chaque tribu, aucun religionnaire ne pouvant, par conséquent, venir d'un autre groupe tribal.

De ce fait, si avant 1990, l'État camerounais devait « seulement » jouer les arbitres entre vingt-cinq organisations religieuses reconnues officiellement - et de rares mouvements clandestins comme les Témoins de Jéhovah -, avec quelques éruptions déjà vives,³ aujourd'hui, il doit jouer les équilibristes entre plus d'un

³ Voir par exemple le cas de « La bataille de l'archidiocèse de Douala » (Bayart et Mbembe, 1989) pour les conflits hégémoniques internes aux religiosités, à base ethnique, et Hebga, 1995, pour ceux à base idéologique.

millier de chapelles néo-pentecôtistes⁴ chrétiennes et revivalistes musulmanes (orthodoxes, en réalité), les traditionnelles chapelles protestantes, catholiques ou pentecôtistes, et les vieilles *tarîqa* (confréries) soufies. Le risque de conflit n'étant jamais très loin. Avec des théories cosmogoniques et des mythes eschatologiques contradictoires, des herméneutiques divergentes des Écritures et le fait que les religions sont, par essence, porteuses de « vérités exclusives », le risque d'un *Choc des religions* (Sibony et al, 2004) ouvert ou à fleurets mouchetés, ne semble pas à exclure. La tendance à l'auto-exclusion sociale des nouveaux convertis – conséquence « de la radicalité dévolue à la conversion pentecôtiste » (Batibonak, 2012 : 67) ou revivaliste, en général -, leur explication et justification de tout à travers le prisme de leur divinité ou de leur prophète/pasteur/prêtre/guide/imam, la flambée d'un prosélytisme débridé, y compris sur les lieux de service, dans les écoles laïques, les hôpitaux etc., ou l'expression ostentatoire de la foi, entre autres, ne permettent pas vraiment de penser le contraire. La tendance des églises plus anciennes, comme l'Église catholique notamment, à récupérer certaines manières-de-faire à succès des néo-pentecôtistes, semble complexifier davantage la situation, même s'ils sont dans leur bon droit, bien entendu. Depuis environ un demi-siècle, l'on assiste ainsi à une véritable *néo-Contre-Réforme catholique*, avec l'émergence d'une sorte de *born-again* catholiques. Il s'agit de nouveaux mouvements ecclésiaux comme le Mouvement des Focolari de Chiara Lubich, l'Opus Dei de Josemaría Escrivà ou la constellation charismatique.

Du reste, selon l'un des plus récents rapports de l'*International Crisis Group* sur le pays, « Cameroun : la menace du radicalisme religieux » (2015), Boko Haram ne serait que la partie émergée de l'iceberg de l'extrémisme religieux au pays de l'hyper-foi. Un extrémisme qui, selon cette étude, ne serait pas que salafiste djihadiste mais également, néo-pentecôtiste. Dans le viseur de l'ICG, l'auto-exclusion du dialogue interreligieux et de l'espace religieux officiel

⁴ Sur les nuances entre évangélisme, pentecôtisme et néo-pentecôtisme, qui soulèvent encore des controverses scientifiques dans la communauté des spécialistes, lire les discussions de Aubourg, 2012 ; Corten, 1999 ; García-Ruiz, 2004, 2008 ; García-Ruiz et Michel, 2014 ; Laurent et Plaideau, 2010 ; Mayrargue, 2004 ; Plaideau, 2011 ; Willaime, 1999.

pratiquée par les mouvements revivalistes, leurs prêches empreints d'intolérance religieuse et leur mépris affiché d'obédiences chrétiennes plus anciennes (ICG, 2015). Ce que leur rendent bien leurs aînées, à travers des campagnes d'évangélisation – comme celles du prêtre Hervé-Marie - ou des homélies enflammées en chaire. Il semble donc bien y avoir péril religieux en la demeure...

Les paradoxes d'une société hyper-religieuse

En réalité, le Cameroun ressemble à un véritable eldorado. Un vrai paradis ! Pour tout entrepreneur de la foi, c'est certainement l'environnement rêvé pour aller à la pêche aux ouailles. Et pour le chercheur en sciences sociales des religions en quête de terrains heuristiques, ce pays constitue assurément un cadre d'étude particulièrement fertile, tant les problématiques y liées foisonnent en même temps qu'explose le recours au sacré. Tropicisme camerounais de l'auteur de ces lignes ? Peut-être un peu, assurément. Mais, pas que. Même s'il semble avéré que l'expansion croissante du phénomène religieux dans d'autres pays africains, comme le Ghana – classé premier mondial dans le classement Gallup des niveaux de religiosité par pays (2012) – le Congo-Kinshasa, le Nigéria, le Kenya ou la Côte-d'Ivoire (voir, entre autres, Séraphin et *al.*, 2004 ; Lasseur, 2005 et 2008 ; Lado, 2008), est, au moins, aussi remarquable qu'au Cameroun, sinon plus, l'actualité quotidienne de cette ex-colonie allemande puis, franco-anglaise, témoigne tout de même d'une saisissante vitalité du sacré. « Dieu » y est presque partout, dans toutes les sphères de la vie. D'ailleurs, dans les premiers mots de salutations que s'échangent désormais la plupart des Camerounais *normaux*, figurent, quasi-systématiquement, l'évocation de ce dieu-là. Ainsi, à la sempiternelle question « Comment vas-tu ? », on répond presque obsessionnellement : « Je vais bien, par la grâce de Dieu ! », que l'on soit chrétien ou musulman. La version musulmane étant « Al-Hamdoulillah » ou, en mode abrégé, « Hamdollah ». En cas de malheur, on ponctue ses pleurs ou plaintes d'un fréquent « c'est la volonté de Dieu ! ». En cas de bonne nouvelle, c'est plutôt : « Gloire à Dieu ! ». En somme, presque rien n'est plus la conséquence des égarements personnels ou le fruit d'efforts remarquables !

Malheureusement, cette vitalité indiscutable du sacré ne s'exprime pas qu'au travers de prêches cathodiques enflammés des pasteurs de la nouvelle star-system évangélico-pentecôtiste⁵ locale, d'homélie en chaire de prêtres incarnant une sorte de *néo-contre-réforme* catholique⁶, ou de prédications d'imams populaires, notamment ceux d'obédience orthodoxe, plus communément appelés wahhabites. Elle s'incarne aussi au travers de controverses feutrées ou éruptives à l'intérieur des communautés religieuses ou entre différentes obédiences, qu'elles soient chrétiennes ou musulmanes. L'actualité médiatique des trois dernières décennies en a (trop) souvent fait les manchettes.

Dans un tel contexte d'hyper-religiosité, l'on peut aisément comprendre les succès et l'enrichissement des pasteurs-stars de la galaxie néo-pentecôtiste locale : Tsala Essomba, du Ministère Va et Raconte, et Dieunedort Kamdem, de la Cathédrale de la foi, n'en sont que les figures les plus médiatisées. On peut aussi comprendre la reconversion, en entrepreneurs de la foi, de certaines célébrités. C'est notamment le cas de l'animateur-vedette Adolphe Bagnia, dit Pickssso Black, devenu pasteur en 2018⁷. En réalité, la quête relativement immodérée de sacré, du commun des Camerounais, peut être analysée comme étant, avant toute autre conjecture, une recherche de réponses (faciles ?) à des questions existentielles concrètes et sans issue : misère, maladie, chômage, célibat de longue durée, stérilité ou tentatives d'expatriation vers le mirage occidental, parmi d'autres. Bref, des préoccupations classiques qu'on rencontre en pays sous-développé. À défaut de solutions concrètes d'un État souvent aux abonnés absents, les religions deviennent des dérivatifs inconscients ici, des réconfortants ou des placebos, dans un contexte de marasme généralisé.

⁵ Les plus médiatisés sont sans doute l'autoproclamé « général de Dieu » Dieunedort Kamdem et Tsala Essomba.

⁶ Le père Hervé Marie, membre de la congrégation des Frères des écoles chrétiennes de Saint-Baptiste Jean de la Salle, en est la figure tutélaire locale. Cette nouvelle contre-forme catholique est une réponse officielle à la razzia de fidèles que lui font les églises de réveil. L'on se rappelle que la contre-réforme catholique originelle constituait une réponse aux critiques du réformisme protestant luthérien ou calviniste.

⁷ Adjouda E., « Cameroun : le célèbre animateur Pickssso Black ouvre une église réveil et devient pasteur », *237actu.com*, 11 septembre 2018. Lu sur <https://237actu.com/pid/5452>, le 22 septembre 2018.

Pour autant, le sacré incarne finalement le dernier souffle d'espoir, une promesse de félicité éternelle dans l'au-delà mais surtout, avec le revivalisme chrétien triomphant, la promesse d'une félicité tout court avant cet au-delà !

Preuve statistique de la grande religiosité du pays, l'institut américain de sondage Gallup classe le Cameroun parmi les contrées les plus pieuses du monde. Dans son *Global index of religiosity and atheism*, publié en 2012, le Cameroun figure à la 16^{ème} place mondiale, avec 82% de personnes se disant religieuses, alors que la moyenne mondiale est de 59%. D'un autre côté, seules 3% des personnes interrogées se disent athées convaincues, quand la moyenne mondiale est de 13%. Mais, cette société, si pieuse, présente néanmoins d'importants paradoxes liés à cette même foi débordante.

Si le Cameroun apparaît définitivement comme une société très pieuse, elle ne draine donc pas moins des étrangetés et contradictions corrélées à sa pratique du sacré. Le premier des paradoxes est sans doute la question des origines des religions auxquelles le commun des Camerounais s'est converti. Beaucoup l'ont sans doute oublié : le christianisme et l'islam ne sont ni camerounais, ni africains. Ces deux grands courants religieux autour desquels gravite une constellation d'obédiences (catholicisme, soufisme, Témoins de Jéhovah, wahhabisme, takfirisme etc.) ont été importés en Afrique et au Cameroun par des prédicateurs venant de contrées qui, historiquement, furent responsables du cycle des malheurs du continent : traite négrière et colonisation notamment. Du reste, certains des prédicateurs qui foulèrent le sol du continent pour propager ces doctrines, étaient liés aux événements traumatiques qui irriguent encore la psyché contemporaine africaine⁸. La religion des bourreaux d'hier est donc devenue la mode. Cependant, il ne faut jamais oublier que le paradoxe est dans l'œil de celui qui le voit !

Le deuxième paradoxe découle du premier. Il s'agit de la *ringardisation* et du rejet des religions précoloniales locales. Celles-ci

⁸ Les Arabes, qui islamisèrent l'Afrique noire, ont fait subir 12 siècles de déportation esclavagiste aux Africains, tandis que les Européens, quant à eux, prosélytes chrétiens, pratiquèrent la traite négrière transatlantique du 16^{ème} au 19^{ème} siècle. À la clé, au moins 20 millions de Noirs africains déportés aux Amériques et au Moyen-Orient.

sont, du reste, abusivement baptisées « religions traditionnelles » ou « animisme » (un terme péjoratif, en réalité), comme si elles dataient de Matusalem, alors même qu'elles n'ont pas encore été scientifiquement datées et qu'elles se sont souvent réinventées au fil de l'histoire. Cet attribut de « religion traditionnelle » présuppose également, de fait, la modernité des religions importées, pourtant vieilles, respectivement, de 1500 ans (islam) et de 2000 ans (christianisme). La pratique, aujourd'hui très rare, des religions originelles locales est d'ailleurs assimilée à de la sorcellerie ou à du satanisme, tandis que ses très rares pratiquants sont moqués ou honnis. Ainsi, la religiosité camerounaise, quoique très importante, demeure exocentrique.

Le troisième paradoxe de cette hyper-religiosité pourrait s'articuler autour des mœurs de la société camerounaise, notamment l'impression de corruption systémique dans le pays. En effet, comment comprendre qu'une société aussi religieuse secrète, en même temps, des niveaux de corruption aussi élevés ? Le pays figure toujours dans le palmarès de tête de Transparency International, après avoir été sacré champion du monde de la corruption à deux reprises. Le népotisme et l'enrichissement illicite font toujours la manchette des tabloïds locaux, même si son destin de marronnier journalistique a fini par la banaliser aux yeux des masses lassées. Les « Hommes de Dieu » eux-mêmes s'enrichissent alors que leurs fidèles s'appauvrissent davantage ou subissent un brutal déclassement social. Toute cette hyper-religiosité ne serait-elle alors que pharisaïsme et jésuitisme ? Difficile d'être affirmatif sur le sujet.

Autre paradoxe, le sous-développement du pays. Quelle corrélation établir, dès lors, entre niveau de religiosité et niveau de développement ? À la lecture du *Global index of religion and atheism* de l'institut Gallup, l'on déduit une chose : le niveau de développement d'un pays est inversement proportionnel à son niveau de religiosité⁹. Presque tous les pays développés ont un taux de religiosité inférieur à 50% voire 40%. Leur taux d'*irréligiosité* et d'athéisme cumulés oscillant autour de 50% également. Mais, loin de nous l'idée de disqualifier la religion – fût-elle importée - au Cameroun ou de

⁹ Pour approfondir ce point, consulter quelques études universitaires sur la question comme celles-ci : Carbonnier, 2013 ; Descroches, 1961 ; Hergueux, 2007.

l'accuser des dix plaies de l'Égypte, en dépit du niveau de développement du pays. Même ne fut-ce qu'en raison de la qualité unanimement reconnue des écoles confessionnelles ici. Écoles dont sont, du reste, issus l'essentiel des dirigeants du pays.

L'ultime paradoxe de l'hyper-religiosité camerounaise est certainement à rechercher dans le potentiel belligène de la cohabitation des divers cultes qui parsèment le territoire. Or, tous disent professer la paix, la concorde et l'harmonie humaines. Si ces bonnes intentions jalonnent d'ailleurs les milliers de pages de leurs textes sacrés, la réalité de terrain laisse entrevoir une réalité beaucoup plus nuancée que les doucereuses promesses bibliques et coraniques.

Une hyper-religiosité belligène

Avant tout développement ultime, il est important de préciser un point d'analyse rassurant dans cet océan de *belligénéité* : au Cameroun, il existe très peu de risques de *remake* des Croisades médiévales ayant opposé chrétiens et musulmans entre les XIe et XIIIe s. Ici, en effet, des conflits, essentiellement symboliques pour l'instant, opposent des chrétiens à d'autres chrétiens et des musulmans à d'autres musulmans. La conflictualité religieuse camerounaise est donc, avant tout, intra-communautaire ou inter-obédiences, conduisant, dans certains cas, à des schismes, et dans d'autres, à l'accentuation des contradictions doctrinaires préexistantes.

Au pays de l'hyper-foi, le caractère belligène du fait religieux tient, paradoxalement, à un des caractères *sui generis* des associations confessionnelles qui y ont fait florès : le prosélytisme et l'universalisation des « vérités » que contiennent leurs textes sacrés. Ces deux notions se nourrissant mutuellement. L'universalisation des représentations et visions du monde portées par leurs textes sacrés est probablement l'élément le plus *conflictogène* qui soit. Sachant que ces multiples mouvements religieux n'existent ou n'ont fait scission – or, la quasi-totalité a une origine schismatique, y compris le catholicisme (vis-à-vis du judaïsme), ce qu'on oublie assez souvent - que parce que les dogmes qu'elles professent se contredisent en des points doctrinaires essentiels. Ce qui explique souvent le caractère difficile voire impossible, des débats œcuméniques sur des éléments de fonds dans leurs différents dogmes. Pour autant, l'œcuménisme se limite

surtout au renouvellement de promesses de tolérance mutuelle. Mais, avouons-le, c'est déjà un pas important en lui-même, à mille lieues des incessantes et meurtrières guerres de religions passées en Orient et en Occident.

Le prosélytisme est ici, quant à lui, une manifestation concrète de cette universalisation des vérités de chacun des groupes religieux en présence sous le ciel camerounais. Cette volonté de conversion de tout le monde ou, tout au moins, du plus grand nombre « d'égarés » possible, tient à un besoin inextinguible de salvation de l'Autre qui demeurerait sur les chemins du mensonge, du péché et, au final, de l'Enfer, s'il ne se convertit pas. Or, le prosélytisme n'est pas destiné qu'aux irréligieux, athées ou agnostiques. Le prosélyte (exalté, bien souvent) s'adresse aussi et surtout, à des adeptes d'autres religions, puisque, dans ce contexte hyper-religieux, les irréligieux, athées et agnostiques constituent de véritables ovnis, tant ils sont rares et ultra-minoritaires.

Durant la décennie 1990, le prosélytisme d'une communauté, naguère interdite sous la présidence Ahidjo, créa une véritable guerre des mots, par homélies enflammées en chaire (d'un côté) et magazines vitriolés (de l'autre) interposés. Il s'agit des témoins de Jéhovah, réputés dans le pays et à travers le monde, pour leurs porte-à-porte, leur zèle ardent pour convertir de nouveaux fidèles, ainsi que leurs magazines au graphisme et aux illustrations captivantes. Après quelques décennies de clandestinité au cours desquelles cette église anabaptiste et quiétiste avait déjà réussi à convertir des milliers voire, des dizaines de milliers de Camerounais, elle entama un mouvement de conversion d'une ampleur jamais vue jusqu'alors dans le pays, depuis l'évangélisation coloniale des « pères blancs ». Deux choses inquiétèrent particulièrement les prélats catholiques locaux et au niveau mondial, du reste. Primo, les techniques de proximité des Étudiants de la bible¹⁰ qui remportaient d'ailleurs visiblement un franc succès, puisqu'ils parvinrent à enrôler un nombre important de catholiques à cette époque-là. Jalousie ? Secundo, une campagne virulemment anticatholique, à travers les magazines *Tour de garde* et *Réveillez-vous !*

Face à ce péril sérieux pour l'avenir de son influence, la hiérarchie catholique entama sa propre campagne, elle aussi. Une

¹⁰ Dénomination primitive des Témoins de Jéhovah.

campagne... anti-Témoins de Jéhovah. Durant cette décennie 1990, les homélies dominicales des prêtres s'enrichirent d'un nouveau vocabulaire - « secte » - pour désigner le « péril » témoin de Jéhovah. Les religieux catholiques ne manquaient désormais aucune occasion de flétrir l'image de ces « fils de Satan », qualifiés aussi de non-chrétiens, de sectaires voire d'antéchrist par les plus zélés. Recevoir ces anabaptistes chez soi était alors quasiment un signe de trahison dans l'univers catholique. En retour, les Témoins, de leur côté, ne manquaient pas l'occasion d'affirmer que l'Église catholique est dans le mensonge. Dans les quartiers, les catholiques convaincus regardaient les Témoins de Jéhovah avec mépris, comme des fous ou des égarés cherchant de pauvres crédules à entraîner avec eux sur les chemins de la perte. Il est difficile de s'expliquer que cette ambiance de tension sur la durée n'ait pas dégénéré en des batailles rangées entre les deux communautés dans les quartiers, tant les esprits semblaient échauffés et les représentations mutuelles, empreintes de noms d'oiseaux les moins glorieux, pour dire le moins. Le quiétisme politique et social des Témoins pourrait peut-être, en partie tout au moins, l'expliquer. De toutes les façons, le Cameroun est bien passé à côté d'un conflit ouvert.

Mais, Témoins de Jéhovah et Catholiques ne sont pas les seuls à s'être affrontés (à fleurets mouchetés très souvent, il faut le souligner) dans l'histoire récente du pays. Ces conflits ont la particularité d'avoir pour protagonistes, presque à égalité, tantôt les adeptes d'un même culte, tantôt les pratiquants d'obédiences différentes de la même religion. Au cours des trois dernières décennies, l'un des conflits ayant le plus marqué le pays, opposait des prêtres catholiques à... d'autres prêtres catholiques. Il s'agit de la « bataille de l'archidiocèse de Douala », résumée par Jean-François Bayart et Achille Mbembe (1989), dans un numéro de *Politique africaine* au titre éloquent : *L'argent de Dieu*. Elle mit aux prises les Prêtres Autochtones de l'Archidiocèse de Douala et ceux l'Assemblée du Clergé Indigène de Bafoussam, à coups de mémorandums. Les premiers s'opposant à la nomination d'un « étranger », Gabriel Simo, comme évêque coadjuteur de Simon Tonyè, et les seconds, la justifiant. Dans la même veine, la nomination d'André Wouking, comme archevêque de la province ecclésiastique de Yaoundé, en 1999, provoqua une profonde controverse, avec quelques éruptions de violences dans la capitale du Cameroun. Ici aussi, des

dignitaires cléricaux et laïques autochtones s’opposaient à la nomination d’un « étranger ». La religion semble donc complexifier la coexistence, naguère difficile, de la mosaïque ethnique camerounaise.

La conflictualité imprègne aussi les rapports dans les différentes franchises locales des églises protestantes. Au cours des deux dernières décennies, l’actualité médiatique de ces groupes a été très souvent – trop souvent, en réalité – marquée par des manchettes de tabloïds sur des querelles et bagarres entre pasteurs concélébrant des cultes importants. Objet récurrent des rixes : le partage ~~du butin~~ des quêtes et offrandes reçues. Autres objets non moins récurrents de conflits ici : l’affectation des pasteurs et les luttes de pouvoirs. En 2017, par exemple, un schisme a pris corps au sein de l’Église Évangélique du Cameroun (EEC), à la suite de l’élection d’un nouveau président, lors du synode général de Ngaoundéré. La « célèbre Assemblée traditionnelle du peuple sawa et quelques pasteurs originaires de la région du Littoral, parmi lesquels le candidat malheureux de l’élection, Richard Priso Mongole, [ont annoncé] le schisme de l’EEC et leur intention de créer une nouvelle organisation religieuse » (Channon, 2018).

On observe aussi des rivalités entre religions importées et locales. C’est le cas de l’affaire de la croix du Ngog-Lituba. Lieu le plus sacré de la cosmogonie elog-mpoo¹¹, cette grotte a été réquisitionnée en 1959 par l’Église catholique pour l’érection d’une croix, puis celle d’une statue de la Vierge-Marie (Dibong, 2015). En janvier 2017, les Bassa-Bati-Mpoo détruisent ces monuments qu’ils considèrent depuis toujours comme des sacrilèges sur leur lieu saint. Pour les Mbombog¹², la construction de ces marqueurs d’une autre religion équivalait, en quelque sorte, à ériger un croissant lunaire islamique ou la statue du bouddha sur la coupole de la basilique Saint-Pierre de Rome... Mais, un mois plus tard, en février 2017, Jean Bosco Ntep, évêque ordinaire des lieux, reconstruisit, avec l’appui des autorités préfectorales, les monuments détruits¹³. La polémique, ainsi née, couve encore.

¹¹ Nom générique de la communauté des Bassa-Bati-Mpoo.

¹² Sages et dignitaires religieux elog-mpoo.

¹³ Pour approfondir cette controverse, consulter Romulus Dorval Kuessie (22 février 2017), « Cameroun – grotte sacrée de Ngog Lituba : les catholiques font de nouveau

Le « péril » revivaliste

Le potentiel belligène des rapports de forces d'ordre religieux semble gagner en intensité avec l'irruption des mouvements revivalistes chrétiens et musulmans dans les anciennes chasses gardées des églises catholiques, protestantes ou pentecôtistes, et des tarîqa soufies, notamment la tidjaniyya. Le revivalisme chrétien, pour sa part, s'incarne en une myriade d'églises plus ou moins grandes, arrivées ou créées au Cameroun entre les décennies 1990 et 2000. Ces mouvements évangéliques néo-pentecôtistes, qui pêchent leurs ouailles parmi la clientèle établie des églises traditionnellement populaires, s'auto-excluent du dialogue œcuménique (voir ICG, 2015). Moquées par les aînées et visiblement encore moins aimées que ne le furent les Témoins de Jéhovah dans les années 1990, ces églises dites de réveil sont parvenues, en deux décennies, à se tailler une clientèle visiblement importante partout dans le pays. Même si des statistiques récentes n'ont pas encore été faites, l'observation des foules que drainent leurs activités, quasi-quotidiennement, laisse soupçonner une conquête importante des cœurs.

Contrairement à leurs devancières catholiques et protestantes, ces nouveaux *born-again* ont une foi nettement plus démonstrative et bruyante. À coup de « miracles » et de promesse de prospérité – terrestre et céleste – induite par leur théologie de la prospérité (Lado, 2008), leurs pasteurs réussissent à attirer du monde. À l'observation, leurs fidèles semblent visiblement moins ouverts sur le monde qui les entoure que les adeptes des églises plus anciennes. Dans les administrations, ils affichent souvent ostensiblement leur foi et cherchent très souvent à convertir autant les usagers que leurs collègues. Leur pratique religieuse tend à les isoler de ceux qui ne sont pas leurs coreligionnaires. Cette « sortie du monde » constitue sans doute l'un des plus grands défis à l'intercompréhension et l'harmonie religieuses ici. En même temps, se développent, notamment chez les catholiques, des mouvements charismatiques qui constituent une espèce de *néo-*

la guerre aux Mbombog », *Actu Cameroun*,
<https://actu cameroun.com/2017/02/22/cameroun-grotte-sacree-de-ngog-litubales-catholiques-font-de-nouveau-la-guerre-aux-mbombog/>, consulté le 16 mai 2018.

Contre-Réforme. S'inspirant, en apparence, du pentecôtisme, ces groupes ont des manières de faire qui rappellent les néo-pentecôtistes. Cette situation générale de coexistence de groupes religieux se contredisant, s'auto-excluant de tout cadre œcuménique et s'isolant de leurs familles et du monde, constitue certainement un péril pour la société camerounaise.

Du côté musulman, le sens rapports de forces a changé peu à peu et l'on assiste à une véritable recomposition silencieuse, à l'échelle locale, mais aussi africaine (voir Ammour, 2017). Deux obédiences musulmanes importantes bousculent la *umma* camerounaise : le chiisme duodécimain¹⁴ et le wahhabisme. La première, le groupe des partisans du prophète Ali, est plus ancienne et date du siècle même de la fondation de l'islam, à partir de la *fitna* (voir Louër, 2017). Elle n'est donc pas un revivalisme, à proprement parler. Cependant, son entrée au Cameroun est récente, puisqu'elle remonte à environ trois décennies. Dirigé par le cheikh Hassan Nsangou, ce courant islamique est généralement perçu par la communauté musulmane, sunnite à plus de 80% (voir Louër, 2017), à l'échelle mondiale, comme n'étant pas vraiment musulman. Également minoritaire au Cameroun, il est difficile d'imaginer que les chiites ne pâtissent pas aussi de ces représentations négatives de leur foi au sein même de la *umma*.

Le revivalisme musulman camerounais s'incarne en la deuxième obédience islamique évoquée : le wahhabisme. Fondé au milieu du XVIII^e s par Mohammed ben Abdelwahhab et doctrine officielle de l'Arabie Saoudite (Redissi, 2007 ; Pengam, 2016), ce courant sunnite hanbalite professe un islam salafiste, c'est-à-dire un retour aux pratiques de l'époque du prophète de l'islam, Muhammad, et de ses premiers successeurs. Comme l'indique l'article d'Aboubakar Adamou et Aïssatou Ibrahim dans ce livre, cette foi musulmane orthodoxe a pénétré le Cameroun entre la fin des années 1960 et le début de la décennie suivante, avec le retour des premiers *ulémas* formés en Arabie Saoudite, et le début de l'œuvre saoudienne dans le pays. Grâce à des dons, des prédications enregistrées et distribuées gratuitement, et une pastorale de proximité, les imams wahhabites ont rapidement réussi

¹⁴ Il s'agit de l'obédience chiite la plus courante dans le monde. Elle vient de l'Iran et regroupe environ 80% des chiites (voir Louër, 2017).

à se forger une place de choix dans la *umma* locale. Il est d'ailleurs très important, de ce point de vue, de mener des travaux de terrain pour évaluer le niveau de recomposition de l'islam et les lignes de failles qui le traversent aujourd'hui. Car, il n'existe pas encore de chiffres sur la représentativité de chacun des courants principaux en présence.

Néanmoins, l'observation heuristique non participante permet déjà de noter que les wahhabites, même s'il est difficile d'affirmer s'ils sont majoritaires ou pas, ébranlent sérieusement le monopole séculaire de l'islam confrérique soufi, de tendance majoritairement tidjanite ou qadirite quelquefois, sur la *umma* camerounaise. Le fait que ceux qu'on appelle les coranistes, à Foumban, considèrent les soufis, avec leurs saints, leurs marabouts ou leurs danses entre autres, comme des « exagérateurs » et des « innovateurs » ne pratiquant pas l'islam des « pieux prédécesseurs¹⁵ », ne facilite pas vraiment les rapports entre eux. D'ailleurs, au cours des dernières années, de nombreuses bagarres ont souvent éclaté dans des mosquées, à Yaoundé ou Foumban entre autres, entre wahhabites et soufis, pour la direction de la prière. La période paroxystique étant celle du ramadan ou de la tabaski¹⁶. Après Boko Haram, la recomposition actuelle de l'islam camerounais peut-elle faire craindre une autre poussée du radicalisme religieux violent d'origine musulmane ? Pour répondre à cette question, le laboratoire de géopolitique du religieux du Centre National d'Éducation, auquel appartiennent les éditeurs du présent volume de la RISHS, compte mener des recherches de terrain, dès publication du livre, à travers le triangle national camerounais. On le voit donc bien, l'univers religieux camerounais est loin de ressembler à un havre de tranquillité.

¹⁵ Il s'agit des Salafs : le prophète Mahomet, ses compagnons et deux premières générations des khalifes.

¹⁶ La presse en a souvent fait écho. Lire par exemple les articles du quotidien gouvernemental local, *Cameroon Tribune* : « Conflit religieux - Foumbot : La mosquée de la discorde », (2018), <http://www.camer.be/67313/10:1/cameroun-conflit-religieux-foumbot-la-mosquae-de-la-discorde-cameroon.html>; (2018), « Briqueterie: le calme est revenu à la Mosquée centrale », <https://www.cameroon-tribune.cm/article.html/19862/en.html/briqueterie-calme-revenu-mosquee-centrale>.

De l'urgence du financement de programmes de recherche sur le fait religieux

Au regard des lignes qui précèdent, il se dégage clairement un fait : après le phénomène Boko Haram, toutes les conditions sont réunies pour une autre explosion du radicalisme religieux. Qu'il soit musulman ou chrétien. Le rapport Afrique de septembre 2015 d'International Crisis Group sur le Cameroun ne prévenait-il pas déjà du péril que représente la mosaïque religieuse au Cameroun, notamment avec l'irruption et la vitalité nouvelle de la constellation des mouvements revivalistes ? L'activité débordante de ces derniers et la qualité discutable de leurs rapports avec leurs aînés ne laissent pas vraiment présager de bons augures. Leur exclusion ou auto-exclusion des cadres du dialogue interreligieux et de l'œcuménisme, encore moins. Mais, il ne serait pas totalement honnête de faire uniquement porter aux nouveaux mouvements religieux, la responsabilité entière du péril religieux qui menace le pays. Le regard désapprouvateur et passablement hautain que posent les religions plus anciennement établies au Cameroun, sur leurs cadettes, n'est pas à vraiment inscrire au tableau d'honneur de la décrispation pérenne des rapports interreligieux. Même si leurs prêches explicitement anti-revivalistes semblent avoir sensiblement diminué, il n'en demeure pas moins que les représentations éminemment négatives des NMR, dont ils imprègnèrent leurs fidèles pendant environ deux décennies, irriguent encore la psyché de ceux-ci. Ce qui explique la connotation, encore péjorative, d'« église de réveil », « réveillés », « born gain » ou d'autres expressions courantes du champ lexical du néopentecôtisme.

Du côté musulman, la situation ne semble guère meilleure, avec la difficile cohabitation (c'est un euphémisme) entre soufis tidjanites et qadirites, plus anciens, et les nouveaux venus wahhabites et chiites, sans compter les mouvements typiquement camerounais qui naissent de prédicateurs populaires. Le wahhabisme, une forme d'orthodoxie musulmane, qui arrive d'Arabie Saoudite suivie d'une figure médiatique occidentale péjorative, semble pourtant s'empresoir de représentations béatifiques ici. La presse mondiale la brocarde pourtant, à la fois, comme un outil saoudien d'influence et une obédience musulmane rigoriste aux pratiques moyenâgeuses et ultra-phalocratiques. L'on se rappelle d'ailleurs que le fondateur et premier

chef de Boko Haram, Mohamed Yusuf (tué en 2009), était un imam orthodoxe formé en Arabie Saoudite. Même les Frères musulmans, fidèles d'Hassan al-Banna et sunnites dont l'orthodoxie rappelle parfois le wahhabisme saoudien, semblent retrouver une virginité au Cameroun, alors qu'ils sont honnis et interdits en Égypte, leur pays de naissance, par le régime militaire du maréchal al-Sissi. Or, la doctrine salafiste professée par leur ex-idéologue en chef, Sayyid Qutb¹⁷, condamné à mort sous la présidence de Gamal Abdel Nasser, pourrait avoir inspiré la naissance... d'Al-Qaeda et de l'État Islamique. Le bras droit et successeur de Ben Laden, Ayman al-Zawahiri, n'était-il pas, à l'origine, un fervent frère musulman et fervent admirateur de Sayyid Qutb, comme la plupart des combattants djihadistes ?

Toutefois, il faut savoir raison garder, en étudiant sereinement, dans la moyenne et la longue durée heuristique, ces nouveaux mouvements religieux, qu'ils soient musulmans ou chrétiens. Le problème, dans la façon habituelle d'appréhender ces religions, est certainement la prédominance d'une sorte de manichéisme discutable. Elles sont, en effet, très souvent perçues, soit à travers le prisme déformant d'une *hystérisation* péjorative droitisante, soit à travers la lunette embellissante de la béatification méliorative gauchisante. De ce fait, toutes les nuances de gris, pouvant possiblement entourer ces mouvements diabolisés, notamment la *wahhabiyya* et l'*al-Ikhwan al-Muslimin*, pourraient bien échapper à l'observateur pressé ou ayant fondé des certitudes *a priori*. Or, en tant que chercheurs en sciences sociales des religions, il nous est difficile, voire impossible, d'avoir des positions aussi tranchées que celles qui arrivent dans les foyers locaux via les médias *mainstream*. C'est d'ailleurs l'ambition de notre laboratoire de géopolitique des religions : comprendre et faire comprendre le fait religieux au-delà des lieux communs.

¹⁷ Membre de la confrérie des Frères musulmans, ce poète égyptien développe peu à peu une doctrine islamiste radicale, allant beaucoup plus loin que celle d'Hassan Al-Banna à l'origine. Ce qui le met en opposition avec les adeptes de ce dernier. Le salafisme djihadiste conquérant, qu'il prône, a inspiré la plupart des mouvements islamistes violents actuels qui, tous, proclament son idéologie takfiriste. Pour en savoir plus sur lui, consulter Carré et Serrat, 1983 ; Guenad, 2010 ou encore, Carré, 1991.

Il est vrai qu'il existe déjà des travaux de référence sur la question du radicalisme religieux et de la géopolitique du religieux sur le pourtour du Lac Tchad, dont une partie est camerounaise. La particularité de ces études respectées, menées par des chercheurs appartenant notamment à l'Institut de Recherche pour le Développement (IRD) et à l'Institut Français de Recherche en Afrique d'Ibadan (IFRA) – comme Élodie Aparad ou Antoine Pérouse de Monclos -, est leur caractère post-éclatement du conflit violent. Leurs recherches permettent de mieux comprendre Boko Haram, d'anticiper le coup d'après et de cerner les stratégies pour éviter la survenue d'une autre flambée radicale à l'avenir. Mais, il faut bien le dire : il n'y a pas que Boko Haram et ces recherches ont suivi son explosion de violence.

L'urgence du financement de véritables programmes de recherche sur la géopolitique du fait religieux au Cameroun, et non pas seulement de projets de recherche à la prétention plus humble, revêt au moins un septuple intérêt :

1. La compréhension des mouvements religieux établis au Cameroun et de leurs rapports de force, loin des pièges des poncifs, d'essence fantasmagique ;
2. La contribution à la prévention de nouveaux conflits violents induits par le radicalisme religieux et les rapports interreligieux difficiles, grâce à de la recherche de terrain permanente, avec des équipes déployés dans la longue durée ;
3. La contribution à la réduction du risque de nouvelle guerre contre le radicalisme religieux. Or, il est bien moins cher de financer la recherche que la guerre qui, en plus de coûter des centaines de milliards - alors que la recherche n'en coûte que des centaines de... millions -, coûte aussi des vies : ce qui n'est pas réparable. Le conflit actuel, avec Boko Haram, a déjà coûté des points de croissance aux États africains impliqués dans cette guerre;
4. L'autonomisation de la recherche locale : il ne semble pas vraiment très sain que des recherches de terrain de référence n'aient pas encore pu être menées dans la durée, sur le sujet, par la recherche locale, faute de financements. Par conséquent, l'on observe que chaque fois qu'il faut convoquer la littérature préexistante sur le radicalisme religieux et la géopolitique du religieux au Cameroun, ce sont presque toujours des

publications de l'ailleurs qui viennent éclairer des phénomènes qui se déroulent pourtant à notre porte ;

5. La contribution à la préservation de la souveraineté scientifique et de la fierté nationales : ce point découle du précédent. La recherche scientifique, ne serait-ce que dans ce domaine sensible des sciences sociales des religions, peut et devrait être menée aussi par les chercheurs nationaux, en plus des chercheurs occidentaux, d'abord pour la respectabilité du Cameroun mais aussi, pour que cette ressource, oh combien stratégique – et dont se servent nos gouvernants pour décider -, ne court pas le risque de souffrir de pesanteurs géostratégiques et idéologiques liées à une quête de *soft-power* des États auxquels appartiennent les chercheurs auteurs des études en question. Ne dit-on pas que la recherche n'est pas (complètement/toujours) neutre ?

6. La mise à disposition permanente et actualisée d'une ressource informationnelle stratégique et scientifique pour éclairer la prise sereine d'une décision politique proactive sur le fait religieux ;

7. Et la constitution, au niveau local, d'un panel d'experts reconnus internationalement sur la question du radicalisme et des rapports de force religieux.

Le financement de la recherche conduirait à la mise pied d'équipes de recherche à l'échelle des régions du Cameroun, pour travailler au plus près de la question étudiée. Cela conduirait également à la publication annuelle d'articles scientifiques dans des revues de référence, la mise sur pied d'une revue sur la géopolitique des religions, *ThéOdyssee*, dans notre centre de recherche, et la publication, à fréquence biennale ou triennale, d'ouvrages de référence sur le radicalisme et les rapports de force religieux. Une telle systématisation de la recherche spécialisée en sciences sociales des religions, par un groupe de chercheurs camerounais, vivant au Cameroun, ne s'est jamais faite. Ce serait une première et la préfiguration d'une manière de faire et de voir qui devrait, à l'échelle d'une génération, se généraliser au Cameroun, conduisant ainsi à la constitution d'un noyau dur de chercheurs camerounais internationalement reconnus sur des questions locales. À côté des chercheurs étrangers, déjà très respectés, qui publient fréquemment sur le Cameroun.

Bibliographie

- Adama, H., 2004, *L'Islam au Cameroun : entre tradition et modernité*, Paris, L'Harmattan.
- Ammour, L.-A., 2017, « La pénétration wahhabite en Afrique », in Éric Dénécé (dir.), *La menace mondiale de l'idéologie wahhabite. Aux origines du terrorisme qui frappe la France*, Paris, Centre Français de Recherche sur le Renseignement (CF2R), collection Arcana Imperi, septembre 2017, pp. 75-113.
- Apard, E., 2015, « Boko Haram, le jihad en vidéo », *Politique africaine* n° 138, Paris, Karthala, pp. 135 à 162.
- Apard, E., 2015, « Les mots de Boko Haram. Décryptages de discours de Mohammed Yusuf et d'Abubakar Shekau », *Afrique contemporaine* n° 255, pp. 43 à 74.
- Apard, E., 2015, « Islam et territoires au Nigeria », *Hérodote* n° 159, Paris, La découverte, pp. 86-98.
- Aubin-Boltanski, E. et Gauthier, Cl. (dir.), 2014, *Penser la fin du monde*, Paris, CNRS Éditions.
- Aubourg, V., 2012, « Néo-pentecôtisme à l'île de la Réunion : la revanche du sud », *Territoire en mouvement 13. Visibilité et invisibilité, emplois et réemplois du religieux*, pp. 70-83.
- Baroin, C. Barreteau, D. von Graffenried, C., 1995, *Mort et rites funéraires dans le Bassin du Lac Tchad. Séminaire du réseau Méga-Tchad, ORSTOM Bondy, du 12 au 14 septembre 1990*, Paris, ORSTOM Editions, 296 p.
- Batibonak, S., 2012, « Sorcellerie en milieu urbain amplifiée par les pentecôtismes camerounais », *Afrika focus 25/2*, pp. 65-87.
- 2014a, « Singularité pentecôtiste dans le paysage religieux à Douala », in Emmanuel Tchumtchoua et Albert François Dikoumé, *Douala : Histoire et patrimoine*, Éditions Clé, Yaoundé, pp. 99-131.
- 2014b, « La conversion dans les pentecôtismes au Cameroun », in *Convergences Francophones*, Vol 1, n°12, pp. 1-16.

- 2014c, « Megachurches et ‘Églises portatives’ au Cameroun. Un trait commun : une lutte anti-sorcellaire farouche », *Afrique contemporaine* n° 252, pp. 143-144.
 - 2013, « Le fait religieux dans l’espace public amplifié par les pentecôtismes camerounais », in Benjamin Astresses, Stéphanie Douteaud et Carole Gabel (dir.), *La religion dans la rue. Fait religieux et espace public*, Pau, Presses Universitaires de Pau, pp. 125-140.
- Bayart, J. F. et Mbembe, A., 1989, « La bataille de l’archidiocèse de Douala », *Politique africaine* n° 35. *L’argent de Dieu*, pp. 77-104.
- Carbonnier, G. (dir.), 2013, *Revue internationale de politique de développement n°4. Religion et développement*, Genève, Institut de hautes études internationales et du développement, 268 p.
- Carré, O. et Seurat, M., 1983, *Les Frères musulmans (1928-1982)*, Paris, L’Harmattan.
- Carré, O., 1984, *Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical*, Paris, Presses de la FNSP et Éditions du Cerf.
- Carré, O., 1991, *L’Utopie islamique dans l’Orient arabe*, Paris, Presses de la FNSP.
- Channon Denwo, J.-F., 2018, « L’Église évangélique du Cameroun au bord de l’implosion », <https://africa.la-croix.com/leglise-evangelique-cameroun-bord-de-limplosion/>, consulté le 19 mai 2018.
- Corten, A., 1999, « Pentecôtisme et ‘néo-pentecôtisme’ au Brésil, *Archives de Sciences Sociales des Religions* n°105, pp. 163-183.
- Desroche, H., 1961, « Religion et Développement. Le thème de leurs rapports réciproques et ses variations », in *Archives de sociologie des religions* n°12, pp. 3-34.
- Dibong, S. R., 2015, *Ngog Lituba. L’Inconfort de la croix*, Kikiyat éditions, 88 p.
- Dougueli, G., 2014, « Cameroun : le culte cathodique de Tsala Essomba », *Jeune Afrique*,

<http://www.jeuneafrique.com/134686/politique/cameroun-le-culte-cathodique-de-tsala-essomba/>, consulté le 18 février 2016.

- Dumas-Champion, F., 1995, « Le destin de la tête le culte des crânes chez les Koma du Cameroun », in C. Baroin, D. Barreteau et C. von Graffenried, *Mort et rites funéraires dans le Bassin du Lac Tchad. Séminaire du réseau Méga-Tchad, ORSTOM Bondy, du 12 au 14 septembre 1990*, Paris, ORSTOM Editions, 1995, 153-162.
- Facchini F., 2005, « Religion, droit et développement : islam et chrétienté », *Les cahiers de l'Association Tiers Monde*, Association Tiers-Monde, pp.20, 2005.
- Gallup International, 2012, *Global index of religiosity and atheism*.
- García-Ruiz, J., 2004, « Le néopentecôtisme au Guatemala : entre privatisation, marché et réseaux », *Critique internationale* 22, pp. 81-94.
- 2008, « Acteurs locaux, acteurs globaux. Les néopentecôtistes en Amérique latine », *L'Homme* 185-186, pp. 387-399
- García-Ruiz, J. et Michel, P., 2014, « Néo-pentecôtisme et globalisation », HAL archives ouvertes, <hal-01025289>.
- Guenad, M., 2010, *Sayyid Qutb : Itinéraire d'un théoricien de l'islamisme politique*, Paris, L'Harmattan.
- Hebga, M., 1995, « Le mouvement charismatique en Afrique », *Etudes* n°383, p. 67-76.
- ICG-International Crisis Group, 2015, « Cameroun : la menace du radicalisme religieux », Rapport Afrique n°229.
- Lacoste, Y. (dir.), 2002, *Hérodote n° 106. Géopolitique des religions*.
- Hergueux, J., 2007, « Religion et développement économique », Mémoire de 4^{ème} année à l'Institut d'études politiques de Strasbourg, Université Robert Schuman.
- Kodjo Tchioffo, 2015, « Le rapport d'ICG sur le Cameroun : un coup de machette dans l'eau », <http://www.lemonde.fr/afrique/article/2015/09/18/le-rapport-d->

[icg-sur-le-cameroun-un-coup-de-machette-dans-l-eau_4762593_3212.html](#), consulté le 15 février 2016.

- Kuipou, R., 2015, « Le culte des crânes chez les Bamiléké de l'ouest du Cameroun », *Communications* 97/2. *Chairs disparues*, pp. 93-105.
- Lacoste, Y., 2002, « Géopolitique des religions », *Hérodote* n° 106, p. 3-15
- La Croix*, 1999, « L'installation du nouvel archevêque de Yaoundé provoque des tensions » <https://www.la-croix.com/Archives/1999-08-24/L-installation-du-nouvel-archeveque-de-Yaounde-provoque-des-tensions-NP-1999-08-24-481238>.
- Lado, L., 2008, « Les enjeux du pentecôtisme africain », *Études*, tome 409.
- Lasseur, M., 2005, « Cameroun : Les nouveaux territoires de Dieu », *Afrique contemporaine* 215/3, pp. 93-116.
- 2008. *Religions et territoires au Cameroun : les dimensions spatiales du pluralisme confessionnel*, thèse de Doctorat/Ph.D en Géographie, Université de Paris I.
- Laurent, P.-J. et Plaideau, Ch., 2010, « Pentecôtismes et néo-pentecôtismes : des religions de l'accumulation ? », *Revue Théologique de Louvain* 41-2, pp. 208-242.
- Louër, L., 2017, *Sunnites et Chiïtes. Histoire politique d'une discorde*, Paris, Le Seuil.
- Mayrargue, C., 2004, « Trajectoires et enjeux contemporains du pentecôtisme en Afrique de l'Ouest », *Critique internationale* 22, pp. 95-109.
- Messina, J.-P. et Van Slageren, J., 2005, *Histoire du Christianisme au Cameroun. Des origines à nos jours*, Paris, Karthala.
- Ngongo, Louis, 1982, *Histoire des forces religieuses au Cameroun. De la Première Guerre mondiale à l'indépendance*, Paris, Karthala.
- Nicolas, G., 2002, « Géopolitique et religions au Nigeria », *Hérodote* 106/3, p. 81-122.

- O'Brien, D., 1981, « La filière musulmane : confréries soufies et politique en Afrique noire », *Politique africaine* n° 4, p. 7-30.
- Onomo Etaba, B., 2014, *Rivalités et conflits religieux au Cameroun*, Paris, L'Harmattan.
- Owona Ndounda, N., 2017, « Boko Haram et la radicalisation des jeunes au Nord-Cameroun. Entre protestation sociale et nécessité de survie », *Émulations*, en ligne. Mise en ligne le 8 novembre 2017. <http://www.revue-emulations.net/enligne/Owona-Ndounda-boko-haram-radicalisation-jeunes-Nord-Cameroun>. Consulté le 14 avril 2018.
- Pengam, F., 2016, *Histoire de la collusion entre le wahhabisme et le monde anglo-saxon (1703-1979)*, inédit, disponible online, 84 p.
- Pérouse de Monclos, A., 2014, *Boko Haram : islamism, politics, security and the state of Nigeria*, Leiden et Ibadan, African Studies Center et l'IFRA, 275 p.
- Pérouse de Monclos, A., 2015, « Boko Haram, une exception dans la mouvance djihadiste ? », *Politique étrangère* 2015/2, pp. 147-158.
- Pérouse de Monclos, A., 2015, « Le Nigeria, la charia et Boko Haram », *Outre-Terre* n° 44, 107-118.
- Pérouse de Monclos, A., 2015, « Boko Haram et la mise en récit du terrorisme au 'Sahelistan'. Une perspective historique », *Afrique contemporaine* n° 255, pp. 21-41.
- Plaideau, Ch., 2011, « Des évangéliques aux néopentecôtistes », *Agenda interculturel* 297. *Néopentecôtisme : un radeau de fortune ?*
- Politique africaine* n° 35, 1989, *L'argent de Dieu. Églises africaines et contraintes économiques*.
- Redissi, H., 2007, *Le Pacte de Nadjd ou comment l'islam sectaire est devenu l'islam*, Paris, Le Seuil.
- Séraphin, G. (dir.), Droz, Y., Maupeu, H., Médard, J.-F., de Rosny, E., 2004, *L'effervescence religieuse en Afrique. La diversité locale*

des implantations religieuses chrétiennes au Cameroun et au Kenya, Paris, Karthala.

Sibony, D. et al, 2004, *Le choc des religions*, Paris, Presse de la Renaissance.

Soiron Fallut, M., 2012, « Les églises de réveil en Afrique centrale et leurs impacts sur la stabilité des États : les cas du Cameroun, du Gabon et de la République du Congo », Paris, ministère de la Défense, Délégation aux affaires stratégiques.

Titi Nwel, P., 1986, *Thong Likeng. Fondateur de la religion de Nyambè bantu*, Paris, L'Harmattan.

Willaime, J.-P., 1999, « Le Pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », *Archives de Sciences Sociales des Religions* 105, pp. 5-28.

De la religion patrimoniale au christianisme. Les Mbororo chrétiens de l'Adamaoua : entre intégration et ostracisme

From patrimonial religion to Christianity. The Mbororo Christians of Adamawa: between integration and ostracism

Jean Louis BONE MBANG SODEA

Professeur des lycées de l'enseignement général

Doctorant en Histoire

Université de Ngaoundéré

Nicolas OWONA NDOUNDA

Chargé de recherche

GéopoRel

Centre National d'Éducation-Ministère de la Recherche Scientifique et de

l'Innovation (CNE/MINRESI)

Résumé

Peuls nomades, les Mbororo sont installés dans l'Adamaoua depuis 1870. Notre article aborde la problématique de leur évangélisation par l'EELC à partir de 1958, dans un contexte où les Peuls, dans leur majorité, avaient répondu favorablement à l'appel au *Jihâd* d'Ousman Dan Fodio et aux campagnes guerrières qui l'ont marqué dès 1804. Nous tentons de comprendre comment les Mbororo sont passés de leur religion traditionnelle ou de l'islam au christianisme ; et les rapports que ces nouveaux chrétiens entretiennent avec leur entourage, rapports qui oscillent entre intégration et ostracisme.

Mots-clés : Religion, patrimoniale, christianisme, Mbororo, Adamaoua.

Abstract

Known as Nomadic Fulani, the Mbororo have settled in Adamawa since 1870. Our article discusses the problematic of their evangelisation by the Evangelical Lutheran Church in Cameroon (ELCC) from 1958, in a context where the Fulani, for the most part, had responded favourably to the Usman Dan Fodio's call to the Jihad, and the warlike campaigns that marked him since 1804. We try to understand how the Mbororo

went from their traditional religion or from Islam to Christianity; and the relationships that these new Christians have with those around them, relationships that oscillate between integration and ostracism.

Keywords: *Religion, patrimonial, Christianity, Mbororo, Adamawa.*

Introduction

Le déploiement des missions chrétiennes protestantes dans l'Adamaoua au cours du XX^{ème} siècle est consécutif à la conférence missionnaire d'Édimbourg de 1910. Au cours de cette conférence, il est question à la fois de l'évangélisation de l'Afrique, mais aussi de la mise sur pied d'une stratégie devant permettre à ces missions de contrer l'expansion de l'islam vers le sud de l'Afrique (Løde, 1990 : 10). Ainsi, l'idée de construction d'une barrière de missions chrétiennes à travers le Soudan, initiée en 1840 par Johann Ludwig Krapf¹⁸, sous le nom de « cordon des Apôtres », est réactualisée et adoptée. Sous la houlette de Gunderson et Flatand, quelques missionnaires américains et norvégiens s'installent à Ngaoundéré entre 1923 et 1925. Leur mission d'évangélisation s'appuie d'abord sur les populations non musulmanes à savoir les *Gbaya*, les *Dii*, les *Tikar*, entre autres. Au début des années 1950, les activités de ces missions qui fusionnent en 1960 pour fonder l'Église Évangélique et Luthérienne du Cameroun (EELC), connaissent un regain de vitalité. Dès lors, elles envisagent la conversion au christianisme des Mbororo.

Peuls et animistes (sur les spécificités des Peuls, lire entre autres : Sa'ad Abubakar, 1970 ; Bah, 1993 ; Seignobos, 2008a ; Seignobos, 2008b), les Mbororo sont sentimentalement attachés au bœuf et au *pulaaku* (Bocquéné, 1986), ensemble des valeurs socioculturelles peul. « *There is no precise definition for the term Pulaaku, but as a concept it embraces Fulbe traditions and all that is worth striving for in a Fulbe home and society* » (Njeuma, 1997: 7). La tâche de leur évangélisation n'est donc pas un acquis, surtout dans un contexte où les Peuls, dans leur majorité, avaient répondu

¹⁸ Notons que Krapf s'est illustré dans la lutte contre l'expansion de l'Islam en Afrique de l'Est (Penrad, 2008 ; Ficquet, 2002).

favorablement à l'appel au *Jihâd*¹⁹ d'Ousman Dan Fodio et aux campagnes guerrières qui l'ont marqué à partir de 1804 (Bah, 1993 : 61). Quelle a été la stratégie mise en place par les missionnaires de l'EELC pour évangéliser ce peuple ? De plus, quels ont été, par la suite, les rapports entre : les chrétiens Mbororo et leurs frères musulmans d'une part ; les convertis Mbororo et leurs nouveaux frères chrétiens d'autre part ? Dès lors, quelles ont été les conséquences de la rencontre entre le christianisme et la religion patrimoniale Mbororo ?

Notre article aborde donc la question de l'évangélisation des Mbororo dans l'Adamaoua par l'EELC à partir de 1958 et tente de comprendre comment ces croyants sont passés de leur religion traditionnelle ou de l'islam au christianisme ; et les rapports que ces nouveaux chrétiens ont entretenus avec leur milieu social, rapports qui, comme nous le verrons, oscillent entre intégration et ostracisme. Nous présentons ici les résultats d'une étude de terrain menée entre 2003, 2005 et 2017 dans la Région de l'Adamaoua²⁰, terre d'accueil des missionnaires protestants luthériens et berceau de l'EELC, zone de grande concentration des Mbororo et d'activité pastorale du Cameroun. La collecte des données est fondée sur des sources orales (entretiens directifs et semi-directifs) et écrites. À cela, il faut ajouter l'observation.

Les Mbororo dans l'Adamaoua : rapports avec les Foulbé et vie religieuse

L'établissement des Mbororo et les rapports avec les Foulbés dans l'Adamaoua à partir de 1870

L'une des études les plus citées en ce qui concerne les Mbororo de l'Adamaoua au Cameroun est certainement celle de Dognin (1981). Ce chercheur nous permet en effet de comprendre qu'« en majorité, ce sont les Djafoun [Mbororo] qui furent aussi les premiers Peuls à monter sur les hauts plateaux de l'Adamaoua. On trouve à côté d'eux, des *Akou*, des *Danêdji*, des *Wôdâbé* et, dans la région de Poli, quelques *Késou* »

¹⁹ L'expression *Djihad*, *jihâd* ou *ddjihad* signifie « exercer une force », ou « tendre vers ». Le concept du *djihad* a constamment évolué ce qui empêche toute définition figée (Borrut, 2007).

²⁰ Cet article est inspiré des réflexions de Bone Mbang Sodéa (2005). Certaines données ont été actualisées en 2017 pour les besoins de ce travail.

(Dognin, 1981 : 139). Cette étude nous permet aussi d'avoir une idée de l'historique et de la distinction entre *Peul*, *Foulbé* et *Mbororo* (Ibid. : 140-141).

Selon Boutrais (1999), c'est vers 1870 ou 1872 que les premiers Djafoun s'installent sur le plateau de l'Adamaoua, sous la conduite d'Ardo Manya, du lignage des *Gosi'en*. Cette migration, connue sous l'appellation *Peerol Manya*, permet à quelques familles de quitter la région de Yola où les Djafoun avaient reconstitué des troupeaux après un séjour mouvementé au Bornou. Dès lors, les années 1920 et 1930 sont marquées par une dispersion des Djafoun, à cause d'une oppression, par les versements en bétail exigés, soit vers Bamenda, soit vers l'Est de l'Adamaoua : Ngaoundéré et surtout Meiganga. Le lamidat de Ngaoundéré n'a pas joué un rôle d'accueil des Mbororo à leur montée sur le plateau de l'Adamaoua. Cependant, devant l'hostilité des Foulbés de Tignère et les prélèvements de ceux de Tibati, des Mbororo sont venus s'installer assez nombreux dans le territoire de Ngaoundéré.

D'après Dognin (1981), trois périodes se succèdent dans les rapports mouvementés qu'ils ont entretenus avec les Foulbé :

- ***Coexistence et captation d'une rente pastorale (1900-1930)***

Au début du siècle, la région de Ngaoundéré était attrayante pour les pasteurs. La raison principale tenait à l'existence d'une grande source natronée (*lawre*) près de la rivière *Vina*, exploitable en saison sèche, aux effets bénéfiques pour les animaux. Encore dans les années 1920, il n'y avait que peu de Foulbé à la tête de gros troupeaux. Les éleveurs aisés ne possédaient qu'un troupeau en brousse (Njeuma, 1987). Une grande partie de l'espace pastoral étant libre, des Djafoun purent s'installer près du *lawre* de la *Vina* au début du siècle (à proximité des villages Djouroum et Marbouy).

La situation favorable à l'installation de pasteurs comporte pourtant des contreparties. Des contentieux avec les Foulbé surgissent au *lawre* de la *Vina*. Les premiers reprochent aux Mbororo de prendre trop de temps à abreuver leurs animaux, par manque de main-d'œuvre pour puiser l'eau. Bientôt, les Foulbé interdisent aux Mbororo d'utiliser le *lawre* en même temps qu'eux, pour éviter que leurs animaux se rencontrent. Dès lors, les Mbororo ne peuvent abreuver leurs troupeaux

que de nuit et à la sauvette, ce qui est une situation humiliante. Ils en sont réduits à voler de l'eau.

Au cours de transhumances dans la plaine du Mbéré, des Djafoun découvrent d'autres sources natronées, ce qui leur permet d'échapper aux disputes avec les éleveurs Foulbé. Mais le passage des troupeaux au *lawre* de la Vina donne l'occasion au *laamiido* de lever la taxe de pâturage et l'aumône religieuse. Il n'admet pas que les Mbororo échappent à ces redevances et s'efforce donc d'empêcher qu'ils s'éloignent du centre du lamidat. Des guerriers serviteurs, lancés à la poursuite de Mbororo fugitifs, tuent un *ardo* dans la plaine du Mbéré : Ardo Adamou bi Abba, du lignage des *Faranko'en*. Quelques années plus tard, Ardo Idjé craint de subir le même sort. Il s'enfuit et se met sous la protection de l'administration française en Oubangui-Chari (1923-1925) (Seignobos, 2008a : 9-11). Privé des revenus procurés par les razzias, le *laamiido* de Ngaoundéré cherche des compensations en se constituant une rente aux dépens des éleveurs foubés mais surtout Mbororo. La rétention de Mbororo pour leur soutirer des taxes était commune aux *laamiibe* du plateau et à Rey.

• ***La contention des Mbororo à la périphérie du lamidat (1930-1960)***

Les tensions entre éleveurs Mbororo et Foulbé sont aggravées par une épizootie de peste bovine qui sévit à Ngaoundéré en 1927-1928, en provoquant 20.000 pertes, d'après une estimation administrative. Des Foulbé, ruinés, doivent se mettre à cultiver tandis que beaucoup de Mbororo s'enfuient au sud, sur les nouveaux pâturages de Meiganga. Or, pour les Foulbé, la maladie a été introduite par des Mbororo venus s'installer sur le plateau à l'Est puis entrés dans le lamidat. Le ressentiment des Foulbé est général à l'égard des Mbororo qui sont expulsés de Ngaoundéré, à l'Est et au Sud du lamidat.

À l'Est, des Mbororo *Djafoun* et *Woodabe* stationnent sur la partie du plateau qui relève du lamidat de Rey. Pour éviter qu'ils entrent sur Ngaoundéré, les Foulbé et des éleveurs français occupent le terrain : installation de La Pastorale à Goundjel en 1928, création du village Bélel par des Foulbé en 1936. L'administration envisage d'effectuer une « police du bétail » pour éviter un retour de la peste bovine sur le plateau.

Quant au *laamiido* de Ngaoundéré, il place des éleveurs foubé à la limite de Rey (à Djilougou en 1941) pour interdire aux Mbororo d'entrer. Au Sud, les Mbororo Djafoun sont également écartés des environs de Dibi et contenus à la périphérie du lamidat : le secteur de Martap, les versants du bassin du Djérem, la plaine du Mbéré. Le refoulement des Mbororo des pâturages centraux de Ngaoundéré est facilité par le commerce du sel marin en provenance du Sud et des plaques de natron venant du Nord, les deux produits se substituant à l'abreuvement aux *lawre*.

Au cours des années 1930, de nombreux Djafoun migrent de Lompta vers Meiganga et Bouar, en transitant par le sud du lamidat de Ngaoundéré où ils séjournent quelques années. Les Djafoun sont ainsi nombreux à Kognoli, Ndaskoul, Mangom et Makor. Des Wodabe venus de Tignère stationnent près de Martap, à Makane et Mandjala. Il n'y a pas de troupeaux appartenant aux foubé dans ces pâturages en saison des pluies, mais ils arrivent en transhumance de saison sèche. Les Foubé accusent bientôt les Mbororo d'abîmer justement leurs pâturages de transhumance. De riches Foubé de Béka, près de Ngaoundéré, font ainsi expulser des Djafoun de Mangom dès les années 1930.

Un nouveau grief s'ajoute contre les Mbororo, celui de dégrader les pâturages. Leurs animaux sont nombreux et, de plus, ils mangent toutes les herbes. En fait, durant la décennie 1930, le cheptel foubé connaît un grand essor et une repastoralisation des Foubé de Ngaoundéré qui quittent la ville, fuient les prélèvements du *laamiido* et se dispersent en brousse pour s'adonner à une économie d'agro-élevage avec leurs derniers *Haabe*. Ce faisant, les Foubé entrent en compétition pastorale avec des Mbororo sur toutes les périphéries du lamidat. L'administration prête son concours pour refouler les troupeaux Mbororo qui tentent d'entrer dans le lamidat.

En 1957, des *Wodabe Yayanko'en* sont expulsés des pâturages de Galdi, au sud de Dibi. L'histoire pastorale de plusieurs secteurs de Ngaoundéré est identique. Des Mbororo furent les premiers à y placer du bétail et à s'y installer, souvent dans un grand isolement. Puis la compétition de troupeaux foubé devient de plus en plus forte, à l'époque coloniale, jusqu'à ce que des Foubé fassent expulser les

Mbororo, grâce à des appuis politiques. Les Foulbé s'installent alors à leur place.

- ***Expulsion complète et refoulements répétés***

Après l'Indépendance, les Foulbé de Ngaoundéré prennent encore moins de précautions à l'égard des Mbororo. Ils sont tous expulsés de la plaine du Mbéré et des environs de Kognoli. Pour les Foulbé, c'est une contrepartie à l'affranchissement de leurs derniers *Haabe* exigé par la nouvelle administration. Dès lors, ils revendiquent un droit exclusif sur leurs pâturages. L'expulsion de 1960-1961 touche surtout des *Woodabe* et quelques *Akou*. Dans les années 1970, il ne subsiste de cette histoire pastorale qu'un *ardo* du groupe des *Woodabe* au sud de Ngaoundéré (lignage des *Dallanko'en*). Il n'est supporté par les Foulbé que parce qu'il a constitué un troupeau de race *gudaali*. Mais, isolé des siens, il se résout lui-même à partir en 1976.

À partir de 1975, l'histoire des rapports entre Mbororo et Foulbé de Ngaoundéré est émaillée de refoulements de pasteurs attirés par des pâturages pourtant interdits. La réputation des pâturages est encore plus grande lorsqu'ils ont bénéficié d'assainissements contre les mouches tsé-tsé. Cette fois, ce sont des *Akou* qui tentent d'entrer sur Ngaoundéré. En 1978, des *Akou* sont expulsés des environs de Kognoli et refoulés sur le territoire de Tibati par les agents du service d'élevage. Les années suivantes, les tentatives d'infiltration se décalent aux environs de Martap. Chaque fois, le service d'élevage intervient vigoureusement pour refouler les Mbororo.

La vie religieuse des Mbororo avant 1958

Lorsque le processus d'évangélisation des Mbororo est lancé en 1958, l'islam faisait déjà partie de la vie religieuse de cette communauté dans l'Adamaoua. Deux questions émergent de ce contexte. Quelles formes de croyances les Mbororo avaient-ils avant la pénétration islamique au XIX^{ème} siècle ? La rencontre avec les religions dites « révélées » a-t-elle marqué la fin de la religion patrimoniale ? Les réponses à ces interrogations passent par un triptyque circonstancié : d'abord examiner la vie religieuse préislamique des Mbororo ; ensuite étudier l'introduction et les conséquences de l'islam au sein d'une partie de cette communauté ; enfin, analyser les premiers contacts avec le Christianisme.

La vie religieuse préislamique

Malgré l'absence notable d'études approfondies sur le sujet de la religion préislamique des Mbororo, nous pouvons tout de même convenir avec Eldridge Mohammadou, dans son analyse chronologique de l'implantation des Peul dans l'Adamawa, cité par Thierno Mouctar Bah (1997), que les Peul étaient animistes avant le *Jihâd*. C'est précisément avec la révolution islamique d'Ousman Dan Fodio que nombre d'entre eux se sont convertis à l'islam et ont pris part à cette « guerre sainte ». Sa'ad Aboubakar (1970 : 168) quant à lui, souligne que: « *There are grounds for believing that in the nineteenth century, Fulbe fombina were Mbororo type, they have been pagans* ». Nous nous retrouvons donc face à deux termes : l'animisme et le paganisme. Trop souvent mis ensemble et mal vues par les religions dites révélées, ces croyances fréquemment qualifiées de primitives ont laissé poindre une polémique autour de l'interrogation suivante : l'animisme et le paganisme sont-ils des religions ? Sans que le but de cet article soit la définition de ces concepts, nous nous y attardons afin de mieux aborder le système de croyances chez les Mbororo avant l'arrivée de l'Islam.

Pour Legendre (2012 : 5), il existerait à la fois un principe de vie et un double ou fantôme pouvant se séparer du corps auquel il ressemble. Il définit donc l'animisme comme la croyance en des êtres spirituels. Amadou Hampaté Bâ (1965) nous rappelle toutefois ce fait historique que nous ne saurions négliger en abordant l'animisme en Afrique. Avec l'arrivée des premiers missionnaires tant chrétiens que musulmans, l'animisme et ses différentes manifestations : rites (passage à l'âge adulte, culte des morts, relation avec les esprits), musiques et danses, prières et autres observances ont été considérées comme de la barbarie, du fétichisme, de l'idolâtrie, du paganisme, en bref des pratiques diaboliques (Hampaté Bâ, 1965 : 33). Après le Concile de Vatican II qui prôna l'inculturation, et le Synode des évêques africains de 1994, on remarque une sorte de mélange des genres entre christianisme et animisme. Cette tendance est observée dans la pratique de l'islam depuis ses premiers jours au Cameroun (lire Adama, 2004). Il n'est donc plus rare de voir des prêtres s'occuper des rites proprement traditionnels, ou de voir se confondre des rites traditionnels et des pratiques islamiques, au risque de signer à terme la disparition des rites traditionnels, puisque l'idée que ces pratiques seraient diaboliques n'a

pas disparu de l'imaginaire populaire, surtout avec la montée des revivalismes tant chrétiens que musulmans.

En ce qui concerne les croyances préislamiques Mbororo, elles accordent une importance particulière au bœuf (*nagge*), au feu (*yiite*), à l'eau (*ndiyam*), et au *pulaaku* (Nelson, 2000 : 68). Ces quatre (4) éléments leur sont sacrés et ces peuples y vouent un profond respect. Ce sont des éléments étroitement liés les uns aux autres.

Le feu joue un rôle important dans la vie du bétail, et donc dans celle du Mbororo. Il réchauffe non seulement les bêtes parquées dans l'enclos, mais aussi éloigne d'elles, grâce à l'action de sa fumée, les mauvais esprits. Rappelons que les Mbororo croient en l'existence d'esprits bons et mauvais. La présence du feu dans la religion patrimoniale Mbororo serait liée au « mythe Kumen » (Nelson, 2000 : 68-69). L'eau quant à elle, est vitale pour les animaux en ce sens qu'elle abreuve les bêtes et favorise la poussée du pâturage. Le bœuf est au cœur du système social et religieux des Mbororo. Il est pour ces éleveurs, un référent identitaire. La sacralité du bœuf est mentionnée par Issa et Labatut (1993 : 39) : « le serment, écrivent-ils, le plus solennel qu'un *Dageeja* puisse prêter, c'est lorsqu'il le fait au nom du bétail, du *pulaaku* ». Le rapport entre le bœuf et le Peul est tel que l'on a l'impression qu'il est quasi fusionnel. Pour Ahmadou Hampaté Bâ (1966 : 54), « Le Peul est en contact permanent avec la nature, ce qui peut expliquer l'acuité de ses dons d'observation. Les bovins et leurs maîtres peuls sont presque frères... Et à bien regarder les choses, ce sont les Peuls qui semblent avoir été créés pour servir le troupeau et non les bêtes pour profiter aux Peuls ».

Il faut dire que le *pulaaku* en lui-même est ce qui définit un Peul, c'est la manière d'être peul (Djingui, 1993 : 190). Les Fulbe eux-mêmes parlent de *pulaaku*, un terme qui se compose de la racine *ful-* et du suffixe *-aaku*. Le suffixe *-aaku* caractérise les noms abstraits désignant un statut social et les qualités ou les comportements qui lui sont rattachés (*sukanaaku*, « jeunesse » ; *dimaaku*, « noblesse »). Le terme *pulaaku* exprime donc cette chose complexe : le fait d'être Peul. Il condense ou transforme une réalité diffuse en une certitude d'identité (Boesen, 1999 : 83).

Les qualités essentielles du « *pulaah* » sont donc la pudeur, la retenue, la réserve, la patience (Djingui, *idem*). Pierre Djaboule précise ce qui suit à propos des Mbororo :

- *Pulaaku dum ngainaka bee saaru* signifie *Pulaaku*, c'est le berger et son bâton ;

- *Pullo hebri pulaaku diga na'i* ; ce qui veut dire, le Peul a eu son *pulaaku* des bœufs ;

- *Pulaaku dum tokkugo ladde* signifie *Pulaaku*, c'est le déplacement constant en brousse, sous-entendu avec le bétail (Djaboule, 1993 : 268).

En résumé, le *pulaaku* est donc au centre de la manière d'être des Mbororo. Un autre trait commun au Peul est leur peur irraisonnée du ridicule. Cet état de choses crée chez eux une réserve que beaucoup prennent pour de l'hypocrisie (Hampaté Bâ, 1966 : 54). Pour eux, être Peul, c'est tout simplement être Homme : « Ils ne se considèrent ni comme des croyants, ni comme des incroyants, ni comme des incrédules, ni comme des païens, ils sont tout simplement des Peuls. (...) Le péché c'est la honte. Ne pas faire d'actions qui nous feraient avoir honte si les autres nous voyaient, c'est vivre dans le bien. C'est assurer son salut » (Bocqué, 1986 : 304).

Au-delà de ces aspects, les Mbororo sont superstitieux. Ils croient en l'existence de la chance et de la malchance. Pour pratiquer un rite ou une célébration non habituelle, ils s'assurent que le jour est propice. Ces jours de malchance correspondent généralement aux derniers jours du mois, au moment où la lune est en train de disparaître (Nelson, 2000 : 52). Les Mbororo croient également à l'existence des mauvais esprits, à l'envoutement et aux maladies mystiques. Pour s'en protéger, ils fabriquent, à base d'herbes et de graines, des fétiches et des gris-gris qu'ils portent autour du cou, des reins ou du biceps (Entretien avec Mohammadou, le 17 avril 2004 à Djohong). En résumé, les Mbororo sont déclarés animistes et leurs croyances sont liées au *pulaaku*. Ainsi, malgré l'introduction des religions dites « révélées », à savoir l'islam et le christianisme, les Mbororo restent intrinsèquement liés à leur religion patrimoniale.

L'islam et ses conséquences

L'islam est la première religion monothéiste à avoir été introduite dans l'Adamaoua au XIX^{ème} siècle (Bah, 1993). En effet, précise, en ce qui concerne l'introduction de l'islam au Nord-Cameroun que: « *Islam was first introduced in the Northern Cameroon area in the then extensive kingdom of Mandara in the early 18th century by immigrants from the Borno Sultanate at the invitation of the monarch* » (Njeuma, 1987: 9). En ce qui concerne les Mbororo, ils ne se sont pas tous convertis à l'islam. Et même quand ils le faisaient, ce n'était pas toujours de manière profonde. « Jusqu'à une époque récente, le Mbororo était resté païen et lorsqu'il adoptait la religion musulmane, il ne la pratiquait que très superficiellement, l'assortissant d'un ensemble de pratiques animistes » (Mohamadou, 1966 : 263). Ce point de vue pose tout de même un problème. En effet, comme nous le faisons remarquer plus haut, nous retrouvons ici la confusion entre paganisme et animisme. Quoi qu'il en soit, malgré l'islamisation, les Mbororo conservent leur religion patrimoniale. Des observations attestent les conséquences sociales de l'islamisation des Mbororo :

« L'archaïsme qui caractérise la culture Mbororo s'étend jusqu'à son habillement : lorsqu'il n'est pas islamisé, le Mbororo va presque nu, les reins ceints d'un tablier de cuir. Car c'est l'islam qui a introduit l'usage des vêtements amples de coton qui caractérisent aujourd'hui en partie le Nord-Cameroun. [...] »

Sur la base de données économiques nouvelles, l'islam transforme également les pasteurs Mbororo en une société conquérante. Cette conversion s'accompagna de la constitution de certaines familles en aristocratie guerrière et aboutit à la prise de pouvoir politique et à la création d'États aux mains de cette aristocratie » (Mohamadou, 1966 : 265).

Les premiers contacts avec le christianisme

Avant 1958, la décision d'évangéliser les Mbororo avait déjà été introduite dans l'Adamaoua depuis trois (3) décennies. Les missionnaires mirent ce temps à profit dans les domaines de l'éducation, de la santé, de l'agriculture de l'évangélisation des peuples qui n'avaient pas été entièrement islamisés, notamment les Gbaya et les Dii. Dans le domaine de l'évangélisation, et de manière subtile, les

missionnaires nouèrent des contacts avec les Mbororo dans les localités de Meiganga, Fada et Djohong, dans l'actuel département du Mbéré dans l'Adamaoua. Ce fut à travers les soins médicaux qu'ils leur prodiguaient. Lors des consultations, les infirmiers missionnaires en profitaient pour leur parler de l'Évangile. Cette forme d'évangélisation se déroula ainsi jusqu'à la fin des années 1950.

L'EELC et l'évangélisation des Mbororo

Ainsi que nous l'avons noté en introduction, la mission d'évangélisation de l'EELC s'appuie d'abord sur les populations non musulmanes entre autres les *Gbaya*, les *Dii*, les *Tikar*. Au début des années 1950, les activités de ces missions connaissent un regain de vitalité. Dès lors, elles envisagent la conversion au christianisme des Mbororo. Deux questions sont au centre de cette sous-partie : d'abord, pourquoi évangéliser les Mbororo ? Et, ensuite, comment l'EELC a procédé pour y parvenir ?

Les mobiles de l'évangélisation des Mbororo

De prime abord, pourquoi l'EELC s'est-elle intéressée spécifiquement aux Mbororo ? La question a été posée à quelques pionniers de l'évangélisation des Mbororo de l'Adamaoua au cours de nos travaux de terrain entre 2003 et 2004. Les réponses tendent à faire convergence.

En effet, pour Issa Pierre (entretien du 29 décembre 2003 à Meiganga), évangéliste de terrain retraité, « apporter l'Évangile aux Mbororo est assimilable à un retour vers ceux qui ont vu naître Jésus et qui ont apporté aux hommes la nouvelle de sa naissance ». Ainsi, il ressort de ses propos une comparaison entre les Mbororo et les bergers parmi lesquels Jésus serait né. Pour Souman Mathieu, un autre évangéliste de terrain (entretien du 29 décembre 2003 à Meiganga), la décision d'évangéliser les Mbororo a été prise « parce qu'ils sont réceptifs à l'Évangile. Le christianisme est aussi une religion qui sied à leur nomadisme, contrairement à l'Islam ». Pour Abba Simon, évangéliste depuis 1964 et œuvrant auprès des Mbororo depuis 1985 (entretien du 22 mai 2005 à Tibati), évangéliser les Mbororo, « c'est accomplir la mission que [leur] a confiée le Christ, contenue dans l'Évangile de Mathieu 28 : 16-20. Ainsi, continue-t-il, nous nous

sommes dit qu'après avoir évangélisé les Gbaya, les Dii, les Mboum, il fallait penser aux Peul, notamment les Mbororo qui sont pour la plupart sans religion ».

Parmi nos informateurs, un seul semble tenir un son de cloche différent : le pasteur Yema Jonas (entretien du 22 mars 2004 à Ngaoundéré) utilise des justifications bibliques pour donner une explication plutôt stratégique : « l'objectif de notre église, dit-il, est de sortir ce peuple du ghetto spirituel dans lequel il se trouve et de barrer aussi la voie à l'expansion de l'Islam vers le Sud du pays ». Ce dernier mobile semble trouver toute sa pertinence dans l'histoire même de l'EELC. En effet, l'ouvrage de Ype Shaaf (1994), *L'Histoire et le rôle de la Bible en Afrique*, évoque le projet de « cordon des Apôtres » mentionné déjà en introduction. Cette idée, émise par le missionnaire allemand Johann Ludwig Krapf en 1840, est à nouveau soumise à l'assemblée missionnaire d'Édimbourg en 1910 par le missionnaire Allemand Karl Kumm. Le projet portait création d'une chaîne de missions allant du Nigéria au Kenya afin de stopper la progression de l'Islam. Et « son cri fut entendu et dans un pays comme dans l'autre, les chrétiens s'organisèrent pour la grande bataille du Seigneur » (Løde, 1990 : 10).

Dans cette bataille que l'on pourrait aisément comparer à une croisade au cours de laquelle les différentes religions nouvelles se battent pour des parts de territoires et d'adeptes, la décision d'évangéliser les Mbororo permet d'émettre quelques hypothèses :

- Tout d'abord, en lançant le *Jihâd* au XIX^{ème} siècle, Ousman dan Fodio permet aux Peuls de se construire une armée et une stature politique au Nord-Cameroun.

Faite au nom de l'islam, la conquête peule, vue sous l'angle des motivations individuelles des pasteurs guerriers, est à la fois un engagement revancharde et un investissement pour l'avenir. Il s'agit en effet de mettre fin au *bone*, souffrances d'hier, et de créer les conditions d'un nouvel ordre politique et accessoirement religieux garantissant la sécurité de leurs biens et sauvegardant leur dignité (Boutrais, 1994 : 141).

En fait, comme le rappelle Jean Boutrais (1994 : 141) :

« À l'époque précoloniale, les aristocraties peules, détentrices du pouvoir, s'efforçaient de sédentariser et d'islamiser les "Peuls de brousse" [ou Mbororo]. Ceux qui refusaient d'abandonner le pastoralisme étaient soumis à de fortes pressions fiscales, à diverses mesures vexatoires, et étaient repoussés vers les marches incertaines des territoires : ce fut le cas des Peuls "Burure" du Fouta Djallon et des Peuls Mbororo de Sokoto et de la province historique de l'Adamaoua ».

Cette situation a contribué à créer des frustrations au sein des populations non-Peul. Celles-ci ont finalement assimilé l'islam au Peul, au point d'en devenir réfractaires. Aussi l'évangélisation faite par l'EELC dans l'Adamaoua s'est-elle d'abord orientée vers ceux qui étaient en conflit avec les Peul (Gbaya, Dii, etc.). Les Mbororo, quoique Peul, ont subi une certaine marginalisation de la part des Peul sédentaires, du fait de leur pratique d'un Islam « impur ». Les évangélistes ont certainement mis à profit ce sentiment d'exclusion, pour conquérir des adeptes parmi les Mbororo.

- Ensuite, malgré cette marginalisation de la part des sédentaires, les Mbororo sont des Peul. Or, l'Islam dans l'Adamaoua est présenté par les Peul comme leur affaire d'abord : « C'est à partir du XVIII^{ème} siècle et surtout au XIX^{ème} siècle que les Peul mettent leur zèle de néophytes au service du prosélytisme religieux. L'Islam aura tellement marqué leur conscience collective qu'ils cherchèrent un alibi idéologique en invoquant une hypothétique descendance d'Ogba ibn Nafi, compagnon du Prophète Mahomet et conquérant de l'Ifriqiya (Mohammadou, 1978 : 242, Cité par Bah, 1997 : 71).

Cette volonté à vouloir s'appropriier l'Islam, au nom d'une supposée descendance liée au Prophète Mahomet, fait que gagner des adeptes Peul, qui qu'ils soient, représente une grande victoire idéologique pour l'EELC.

- Enfin, dans un contexte de bataille, tout adepte est bon à prendre. Grâce à la colonisation à partir de 1901 et plus tard, durant l'année de l'Indépendance en 1960, les campagnes guerrières d'islamisation n'étaient plus possibles. Dès lors, les églises chrétiennes avaient la possibilité d'œuvrer au sein des communautés qui étaient restées hors du champ de l'Islam. Le fait que peu de Mbororo aient pris part aux campagnes du *Jihâd*, faisait d'eux une cible attractive.

L'évangélisation des Mbororo

L'évangélisation des Mbororo dans l'Adamaoua fut consécutive à une série de conférences tenues par les représentants des missions protestantes luthériennes installées au Cameroun et en Afrique de l'Ouest. Cependant, ce n'est qu'au lendemain de l'assemblée missionnaire qui eut lieu au Ghana en 1957, que cette entreprise religieuse, jusque-là subtilement menée par la *Sudan Mission* (SM) et la *Norwegian Missionary Society* (NMS), commença véritablement. C'est en effet au cours de cette assemblée organisée par le conseil international de la mission sur le thème « Islam en Afrique », que les jalons de l'évangélisation des Peul et/ou musulmans furent jetés (Løde, 1990 : 205). Son initiateur dans l'Adamaoua fut le missionnaire Syrdal, et en 1958, le processus de christianisation des Mbororo fut effectivement lancé à partir de la Vallée du Mbéré.

Les ressources humaines

- Les missionnaires²¹

L'introduction du Christianisme dans l'Adamaoua au XX^{ème} siècle, est l'œuvre d'entrepreneurs religieux. Dans le cas spécifique de la christianisation des Mbororo dans l'Adamaoua, nombre de missionnaires ont été les acteurs de cette opération. Dans cette étude, nous citons quelques-uns qui se sont illustrés dans les villes de Djohong, Meiganga, Tibati et Ngaoubela.

À Meiganga, entre 1960 et 1970, nous avons les pasteurs Elmo, Garba André et l'évangéliste Yangai Pierre (entretien du 05 juin 2004 à Meiganga). À Djohong, dans la même période, nous avons l'évangéliste Temnbar Paul, le pasteur Sagness, l'évangéliste Harriet Stovner (Entretien le père Bodénès à Meiganga le 03 janvier 2004). À Ngaoubela et Tibati, nous pouvons citer les évangélistes Lise Haukas, Ronald W. Nelson et Abba Simon à partir de 1985.

- Le Service des Relations Islamo-Chrétiennes (SRIC)

²¹ Dans cette étude, le terme missionnaire est pris dans un sens large, et prend en considération l'ensemble de ceux qui œuvrent pour l'annonce de l'Évangile. Il s'agit donc des pasteurs et des évangélistes.

Pour annoncer l'Évangile au Mbororo, l'EELC décida de la mise sur pied en 1960, du comité « Approche Islam ». Faute d'archives, nous n'avons pu trouver d'informations plus précises. Néanmoins, c'est lors d'une réunion du bureau de ce comité tenue le 13 septembre 1997 à Meiganga, qu'il fut décidé que l'appellation « Approche Islam », jugée provocatrice par le pasteur Nguinda Jean (entretien du 06 juin 2004 à Meiganga), soit changée par le SRIC. Ce service est donc au centre de l'évangélisation des Mbororo dans l'Adamaoua, et tient sa raison d'être du défi que pose la mobilité des Mbororo à la politique d'évangélisation de l'EELC. Il mène ses activités dans les localités de Meiganga, Garga, Limbona et Djohong dans le département du Mbéré ; Ngaoundéré dans celui de la Vina ; Tibati et Ngaoubela dans celui du Djérem.

Malgré le changement de nom, les objectifs demeurent inchangés. Au premier rang de ceux-ci se trouve l'annonce de l'Évangile aux Peul en général, et aux Mbororo en particulier. Un autre consiste en la sensibilisation des chrétiens dans leurs relations quotidiennes avec les Peul, sur l'adoption de comportements et de langages qui reflètent l'Évangile. Autrement dit, « chaque chrétien doit pouvoir prendre conscience de son rôle d'ouvrier de Dieu partout, s'il se trouve à côté d'un musulman » (Cf. entretien avec le pasteur Nguinda Jean, responsable du SRIC en 2004, entretien du 06 juin 2004 à Meiganga). Un autre objectif de cette structure est celui de bien connaître l'Islam afin de comprendre cette religion et ses pratiques, dans le but de mieux aborder le musulman et, singulièrement, le Mbororo, dans le cadre de l'évangélisation (Ibid.).

La connaissance de la culture Mbororo

La connaissance de la culture de l'autre est un préalable à toute relation humaine. Dans le cadre de l'évangélisation, ce préalable apparaît comme la phase introductive de cette entreprise missionnaire. C'est donc à juste titre que R. W. Nelson (2000 : 106) souligne que : « l'évangéliste se doit de connaître le contenu et l'importance du *pulaaku*, la signification de la structure des clans...la place du bétail et les activités culturelles ». Cette mise en relation passe aussi par l'amitié.

Le centre multimédia Sawtu Linjiila

Créé en 1966 au lendemain de la visite de travail de M. Aske à Ngaoundéré, directeur d'une radio dénommée *The voice of the gospel*. *Sawtu Linjiila*, qui veut dire : Voix de l'Évangile en *fulfulde*, est un centre multimédia chrétien qui utilise le *fulfulde* comme langue de communication. Il est né des efforts conjoints de l'*Evangelical Lutheran Church of America* (ELCA), de la *Norwegian Mission in Sudan* (NMS) et de la Fédération Luthérienne Mondiale (FLM). C'est également une structure de communication mise au service de l'EELC et qui sert pour une large diffusion de l'Évangile aux Peul dans l'Adamaoua (Djaboule, 1993). Comme nous l'explique son directeur au moment de nos recherches de terrain, « *Sawtu linjiila* a deux (2) objectifs. Le premier est celui de soutenir les églises qui sont nos collaboratrices d'évangélisation dans leur ministère, en apportant des réponses aux questions des auditeurs. Le deuxième est celui de proclamer la Bonne Nouvelle de Jésus Christ aux Peul et aux musulmans.

Le rôle des hôpitaux et des « écoles pour Mbororo »

En toute œuvre d'évangélisation, catholique ou protestante, les hôpitaux et écoles ont joué un rôle important. Dans le cas de l'entreprise religieuse de l'EELC en direction des Mbororo, l'œuvre médicale constituait un moyen qu'exploitaient les missionnaires pour parler de L'Évangile aux Mbororo. Cela débuta dans les hôpitaux de Meiganga et de Ngaoundéré au cours des années 1960 (Løde, 1990 : 134). Par ailleurs, au cours des campagnes d'évangélisation auprès des campements Mbororo, les missionnaires se faisaient accompagner par des infirmiers. Et inversement, lors des campagnes sanitaires, les infirmiers se faisaient accompagner de missionnaires. De plus, dans chaque hôpital protestant, avant le début du service matinal, une prière est dite, accompagnée d'un prêche. Ces actions ont été utilisées pour la conversion des populations.

L'école quant à elle, a été largement utilisée dans la Vallée du Mbéré. Les missionnaires de cette partie de l'Adamaoua pensaient qu'ils pouvaient évangéliser facilement les Mbororo par le biais de l'éducation. Les premières et uniques écoles pour Mbororo ont été établies à Meiganga et Djohong. Leur création date du début des années

1960 (Løde, 1990 : 205). Les enseignements étaient axés sur l’alphabétisation en fulfulde, le catéchisme, la lecture de la Bible, l’apprentissage de la langue française, pour une durée de six (6) heures par semaine. Ces écoles n’ont pas eu de grand succès. Pour ce qui est de celle de Djohong, elle ferma du fait des désertions répétées des élèves Mbororo pour qui elle était destinée. D’après Yagai Pierre (entretien du 05 janvier 2004 à Meiganga), ces désertions étaient causées par des lettrés musulmans hostiles à cette entreprise missionnaire. Celle de Meiganga quant à elle, fut détruite par une tornade et ne fut plus reconstruite.

Le contenu et l’impact des prêches missionnaires

Pour se faire bien comprendre des Mbororo, les évangélistes tiraient des versets bibliques susceptibles de susciter leur intérêt. Ainsi, ils prêchaient sur la vie de Jésus, en montrant qu’il pratiquait le *pulaaku* (Cf. entretien avec Daouda Jaa’e du 23/03/2004 à Ngaoundéré). Abba Simon (entretien du 22 mai 2005 à Tibati) nous précise : « On évitait de leur présenter Jésus Christ comme le Fils de Dieu, mais plutôt comme son envoyé, de peur de ne pas être écouté ou tout simplement d’être repoussé. On procédait ainsi parce que les Peul [les musulmans] pensent que Jésus n’est pas le Fils de Dieu mais son prophète ».

Les prêches missionnaires avaient un impact certain sur les Mbororo, qui se convertissaient ou demeuraient dans leurs croyances traditionnelles ou dans l’Islam. La crainte des représailles sociales était généralement évoquée par ceux qui refusaient la conversion. Ces derniers écoutaient cependant les programmes de *Sawtu Linjiila* en cachette (Løde, 1990 : 207). De fait, la conversion d’un Mbororo est synonyme à la fois d’acceptation de la part de sa nouvelle famille religieuse et très souvent de rejet de la part de ceux de ses congénères restés musulmans ou animistes.

Les Mbororo chrétiens et leur entourage

Les chrétiens Mbororo face aux autres chrétiens

Pour les chrétiens, la conversion d’un Mbororo sonne comme une victoire. En effet, des avis recueillis auprès de nos informateurs, il apparaît que les Mbororo qui se convertissent sont bien vus des autres chrétiens, admirés et encouragés. Selon Beguima Marie (entretien du

03 janvier 2004 à Meiganga), une chrétienne, un Mbororo qui se convertit au christianisme représente non seulement une surprise, mais aussi une joie. Elle affirme également que la conversion d'un Mbororo est une grande joie, car il s'agit d'une nouvelle « brebis » qui se joint au « troupeau de Jésus ». Le pasteur Nyiwé Thomas (entretien du 30 mai 2005 à Ngaoundéré) dit d'un Peul converti que « c'est le miracle de la conversion qui s'est opéré en lui. Nous regardons cela avec beaucoup d'admiration et de prière. Car devant Dieu, il n'y a pas de distinction entre le chrétien « normal » que je suis, et le Mbororo chrétien. Nous devenons tous cohéritiers de la Grâce de Dieu ».

Kendao Jean, un autre chrétien non-Mbororo (entretien du 03 janvier 2004), dit justement qu'il ne voit aucune différence entre un Mbororo chrétien et lui, puisque tous deux font partie du corps du Christ. Ce dernier nous a fait part de son amitié avec un gardien de prison à Ngaoundéré, Mbororo chrétien, avec qui il a entretenu des liens très étroits jusqu'à la mort de celui-ci. Les différents avis recueillis relèvent donc l'acceptation et la volonté d'intégration à l'égard des Mbororo chrétiens. De ce que nous en dit Daouda Nouhou (entretien du 22 mai 2005 à Ngaoubela), Mbororo chrétien justement, « certains chrétiens sont surpris, mais estiment que nous sommes tous égaux. Ils m'acceptent et me traitent bien ».

Cependant, un bémol survient dans ce tableau qui semble idyllique. En effet, quelques suspicions existent quant à la conversion réelle des Peul au christianisme. Les propos de Patouna Ndeng Chantal donnent un aperçu. Elle affirme que :

« Les Mbororo qui se convertissent au christianisme sont considérés comme membres de la communauté chrétienne. Nous les accueillons avec joie, en essayant de les comprendre dans leur culture. De même que nous les amenons à comprendre la culture chrétienne basée sur la notion de Grâce et de pardon qu'offre Jésus... Mais j'ai comme l'impression que certains Mbororo qui adhèrent à la religion chrétienne recherchent plus un intérêt matériel que spirituel » (entretien du 30 mai 2005 à Meiganga).

Cette vision de la conversion des Mbororo semble d'autant plus plausible que l'EELC octroyait des avantages divers à ceux des Peul qui se convertissaient. En guise d'illustration, il est intéressant de

revenir sur le Centre de Formation de Ngaoubela (CFN). Créé en fin 1991, ce centre, plus connu sous le nom d'« école biblique des Peul », est l'œuvre des missionnaires américains R. W. Nelson et Corinne Johnson de l'*Evangelical Lutheran Church of America (ELCA)*, selon le pasteur Hamidou Yaya (entretien du 15 décembre 2004 à Ngaoubela). L'objectif de ce centre était de former les Peul devenus chrétiens, à la foi chrétienne afin qu'ils deviennent des « ouvriers de Jésus auprès de leur peuple » (Ibid.). Durant les deux (2) années de formation, une bourse annuelle était allouée à chaque apprenant. Pour un apprenant célibataire, elle s'élevait à 144.000 F CFA, et 210.000 F CFA pour un apprenant marié et parent. De plus, comme le souligne une ancienne élève : « chaque mois, je recevais en plus de la bourse, deux (2) paquets de sucre et de morceaux de savon » (Cf. entretien du 22 mars 2004 avec Houreiratou Maïrama à Ngaoundéré). L'école octroyait aussi à chaque apprenant une parcelle de terre pour y cultiver. Ainsi, en plus des cours liés à la spiritualité, il était dispensé une formation aux techniques agricoles et pastorales.

Tous ces avantages amènent donc à penser que certains Peul auraient accepté la conversion au christianisme pour avoir un soutien financier. Mamoudou Bouba (entretien du 15 mai 2005 à Meiganga), chercheur, nous affirme ainsi qu'à :

« À cause des difficultés économiques caractérisées par la monumentalisation de la misère, il y a en effet certains Mbororo qui aspirent à mieux vivre et sont par conséquent tenus de gagner quelque chose à n'importe quel prix. D'autres trouvent en le christianisme, une religion de consolation et de refuge. C'est le cas de ceux qui perdent toutes leurs bêtes et ne savent plus à quel saint se vouer ».

Cette idée est relayée par Hamadama Hassan, président de The Mbororo Social and Cultural Development Association (MBOSCUDA)²² au moment de notre entretien. Pour lui, lorsqu'un

²² MBOSCUDA “is a national organization that was registered on the 21/10/1992 and in conformity with the Law on Freedom of Associations. It has its headquarter in Yaounde, the capital of Cameroon, with autonomous provincial secretariats in seven out of the ten provinces of Cameroon. [...] MBOSCUDA is an umbrella association of the Mbororo people that is working towards the demarginalization of the Mbororo people in Cameroon” (Nso Fon and Musa Ndamba, 2008: 7).

Mbororo démuni est malade, la nutrition, les soins de santé et l'assistance quotidienne que lui apporte le personnel médical peuvent motiver sa conversion au christianisme (entretien du 01 juin 2005 à Ngaoundéré). Ces doutes sur la conversion des Mbororo expliqueraient-ils en partie leurs ostracisations par leur propre communauté ?

Les chrétiens Mbororo face aux Mbororo non-chrétiens

Lorsqu'il appartient à une famille chrétienne, le Mbororo ne rencontre pas de problème à la suite de sa conversion. Dans le cas contraire, les relations sont souvent tendues. Daouda Jaa'e, Mbororo chrétien (entretien du 23 mars 2004 à Ngaoundéré), nous fait part de son expérience en ces termes : « Au départ, les relations avec les oncles et les tantes n'étaient pas bonnes. Nous, les enfants [chrétiens], étions traités comme des *majjude* (des perdus) ; par conséquent, ils nous interdisaient de jouer avec leurs enfants, nos cousins. Mais avec le temps, tout a changé et c'est avec plaisir pour nous de nous retrouver entre cousins ».

Mais le rejet peut-être plus grave encore. Mohammadou, Mbororo chrétien (entretien du 17 avril 2004 à Djohong), l'a vécu dans sa famille : « J'ai été dépossédé, dit-il, de mes bœufs et rejeté. Mon aîné, Moussa, a tout fait pour m'empêcher de me convertir ». Maïrama Horeiratou, convertie au christianisme après la mort de son mari, nous dit avoir été « violente » par les membres de sa famille et par sa belle-famille (entretien du 22 mars 2004 à Ngaoundéré).

C'est surtout des Peuls sédentaires appartenant à la communauté musulmane, que leur vient le plus grand rejet. De fait, il existe un stéréotype chez les Peul sédentaires, qui stipule que « les Mbororo sont des animistes, ils ne prient pas et ne vont pas à la mosquée. Ils sont toujours derrière leurs troupeaux de bœufs en brousse » (Cf. entretien avec Modibbo Yaya à Garga Limbona le 30 mai 2004). Le Mbororo, même quand il est musulman, ne semble pas bien vu par les autres Peul. Ceux-ci pensent de lui qu'il n'a pas de religion et ne peut pas être considéré comme un adepte de l'Islam. À cause de son nomadisme, les Mbororo sont considérés comme des mécréants, qui n'ont de temps que pour leur bétail.

Les expressions de *majjude* (perdus), *kaado* (païens) ou *keefero* (mécraants) qu'utilisent ces Peul sédentaires pour désigner les Mbororo sont assez évocatrices et fondent ce cliché. Toutefois, s'il est vrai que les Peul sédentaires qualifient les Mbororo d'incroyants ou de piêtres musulmans, il n'en demeure pas moins qu'ils désapprouvent leur conversion au christianisme. Ibrahima Oumarou (entretien à Djohong le 17 avril 2004) livre ainsi son point de vue : « J'ai plus de considération pour un chrétien [non-Peul], que pour un nomade musulman devenu chrétien ».

En effet, les Mbororo qui changent de religion pour la foi chrétienne sont considérés comme des égarés spirituels, des traîtres, qu'il faut exclure de la communauté. Une Mbororo chrétienne (entretien du 22 mars 2004 à Ngaoundéré) relate que lors d'une dispute avec sa voisine, celle-ci lui a dit : « an bé mission ma keefero ». Ce qui peut se traduire par « toi et ton église de mécréants ». Le Peul se définirait donc par son appartenance à l'Islam. Djenabou (entretien du 22 mars 2004 à Ngaoundéré) s'exprime : « Je suis musulmane, et il m'est difficile d'admettre qu'un Peul puisse abandonner l'Islam. S'il le fait, c'est un parjure, tout au plus, de la perte ». Cette vision est partagée par Hamadama Hassan (entretien du 1^{er} juin 2005 à Ngaoundéré) :

« Je suis choqué d'entendre qu'un Mbororo est devenu chrétien parce ce que quand on me dit Peul, je m'identifie d'abord à l'Islam. Cela est d'autant vrai que le préambule de notre association [MBOSCUDA] est fondé sur l'Islam. D'une façon générale, la réaction que l'on a d'un Mbororo chrétien est celle du rejet ».

La conversion d'un Mbororo au christianisme est donc d'emblée mal perçue par sa communauté et par les Peul en général. Cette vision s'approfondit dans le cas où celui-ci était déjà musulman. Les récits de quelques Mbororo sur la façon dont ils sont traités par leurs frères musulmans sont assez évocateurs. Dans l'Adamaoua, région la plus islamisée du Cameroun et d'une grande influence sociologique dans cette partie du septentrion, les Peul qui se convertissent sont donc honnis et chosifiés. « Ils disent que j'ai trahi le *pulaaku* et que je me suis plongé dans l'ignorance. Parfois, lorsque je salue certains, ils me saluent avec la pointe des doigts parce qu'ils considèrent que je ne prie

pas comme eux » (Entretien avec le pasteur Abdoulayi Elia à Ngaoubela le 22 mai 2005). Un autre Mbororo se veut plus conciliant : « Pour moi, le Peul musulman est un frère et il le restera. Je voudrais qu'il comprenne qu'être Peul ne voudrait pas forcément dire qu'on est musulman, car le Peul a existé avant l'islam, et il pratiquait le *pulaaku* » (Entretien avec Daouda Jaa'e à Ngaoundéré le 23 mars 2004).

Conclusion

Séculairement reconnus pour être un peuple animiste et nomade, les Mbororo ont été au centre de la bataille territoriale entre les églises chrétiennes, en l'occurrence, l'EELC, et l'islam dans l'Adamaoua. Notre étude s'est donnée pour objectif de tenter de comprendre tout d'abord, les pratiques religieuses des Mbororo ; ensuite, d'analyser leur rapport à l'islam ; et enfin, de revisiter sur le plan historique, leur évangélisation par l'EELC. Ces différents aspects de l'étude ont ainsi permis de comprendre les méandres de l'accueil de ces néo-chrétiens par leurs congénères Mbororo, et par les chrétiens qu'ils ont rejoints dans la foi. Très souvent ostracisés par les musulmans en général et les Mbororo en particulier, il n'est pas facile pour ces pasteurs nomades de vivre leur vie de chrétien. C'est la raison pour laquelle l'EELC a mis à leur disposition un ensemble de mécanismes d'insertion sociale.

Bibliographie

Adama, H., 2004, *L'islam au Cameroun : entre tradition et modernité*, L'Harmattan, Paris.

Bah, T. M., 1997, « L'œuvre d'Eldridge Mohammadou : sa contribution à l'historiographie du Cameroun », in *La recherche en histoire et l'enseignement de l'histoire en Afrique centrale francophone*, Colloque international, Aix en Provence, Institut d'histoire comparée des civilisations, pp. 41-61.

Bah, T. M., 1993, « Le facteur Peul et les relations inter-ethniques dans l'Adamaoua au XIX^e siècle », in Adala, H. et Boutrais, J. (dir.), *Peuples et cultures de l'Adamaoua (Cameroun)*, Paris, ORSTOM ; Ngaoundéré-Anthropos, pp. 61-86.

Bocqué, H., 1986, *Moi, un Mbororo. Autobiographie de Ndoudi Oumarou peul nomade du Cameroun*, Paris, Karthala.

- Boesen, E., 1999, « *Pulaaku*. Sur la foulanité », in Botte, R., Boutrais, J. et Schmitz, J. (dir.), *Figures peules*, Paris, Karthala, pp. 83-97.
- Bone Mbang Sodéa, J. L., 2005, *L'EELC et l'évangélisation des Mbororo dans l'Adamaoua : 1958-2004*, Mémoire de Maîtrise d'Histoire, Ngaoundéré, Université de Ngaoundéré.
- Bonner, M., 2004, *Le Jihad. Origines, interprétations, combats*, Paris, Téraèdre.
- Boutrais, J., 1994, « Pour une nouvelle cartographie des Peuls », *Cahiers d'études africaines*, 34(133), in Botte, R. et Schmitz, J. (dir.), *L'Archipel peul*, pp. 137-146.
- Boutrais, J., 1999, « La vache ou le pouvoir : Foulbé et Mbororo de l'Adamaoua », in Botte, R., Boutrais, J., Schmitz, J. (dir.), *Figures peules*, Paris, Karthala, pp. 247-271.
- Djaboule, P., 1993, « « SAWTU LINJILA » (Voix de L'Évangile) et « les peuples et cultures » de l'Adamaoua », in Adala, H. et Boutrais, J. (dir.), *Peuples et cultures de l'Adamaoua (Cameroun)*, Paris, ORSTOM/Ngaoundéré-Anthropos, pp. 265-272.
- Djingui, M., 1993, « Mariage et images du mariage chez les Peul », in Adala, H. et Boutrais, J. (dir.), *Peuples et cultures de l'Adamaoua (Cameroun)*, Paris, ORSTOM/Ngaoundéré-Anthropos, pp. 187-196.
- Dognin, R., 1981, « L'Installation des Djafoun dans l'Adamaoua camerounais. La diakka chez les Peul de l'Adamaoua », in Tardits, C. (dir), *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*, Colloques internationaux du CNRS, n° 551, Paris, CEDID-ORSTOM, pp. 139-157.
- Ficquet, E., 2002, « La fabrique des origines Oromo », *Annales d'Éthiopie*, 18, pp. 55-71.
- Hampaté Bâ, A., 1966, « Des Foulbé du Mali et leur culture », *Revue Abbia*, 14-15, Yaoundé, CLE, pp. 55-87.
- Hampaté Bâ, A., 1965, « Animisme en savane africaine », in Paulme, D. (dir), *Les Religions africaines traditionnelles*, Paris, Du Seuil, pp. 33-55.

- Issa, A. et Labatut, R., 1993, *Sagesses des Peul nomades*, Yaoundé, CLE.
- Løde, K., 1990, *Appelés à la liberté, histoire de l'église évangélique luthérienne du Cameroun*, Amstelveen, IMPROCEP.
- Legendre, L., 2012, *Le religieux - mythes et rites. Fondations-Orientations-Limites*, Paris, École Nationale Supérieure d'Architecture de Paris.
- Mohamadou, E., 1966, « Introduction historique à l'étude des sociétés du Nord-Cameroun », *Revue Abbia*, 12-13, Yaoundé, CLE.
- Nelson, R. W., *Bonne nouvelle pour les Foulbé*, Hettinger, North Dakota.
- Njeuma, M. Z., 1997, « Imperialism of knowledge: The Fulbe factor in Northern Cameroon », *Revue Ngaoundéré-Anthropos*, 2, pp. 1-18.
- Njeuma, M. Z., 1978, *Fulani hegemony in Yola (Old Adamawa) 1809-1902*, Yaoundé, CEPER.
- Nso Fon, R. and Ndamba, M., "Mboscuda's Access to Justice and Promotion of Land Rights for the Mbororos of the North West of Cameroon", conference paper, *Governing Shared Resources: Connecting Local Experience to Global Challenges*, the Twelfth Biennial Conference of the International Association for the Study of Commons, Cheltenham, England, 14-18 July 2008.
- Penrad, J.-Cl., 2008, « L'intangible et la nécessité », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 124, pp. 27-46.
- Sa'ad Abubakar, 1970, *The Emirate of Fombina: 1809-1903*, Zaria.
- Saïbou, I. et Adama, H., 2002, « Vol et relations entre Peuls et Guiziga dans la plaine du Diamaré (Nord-Cameroun) », *Cahiers d'études africaines*, pp. 359-372.
- Schaaf Ype, 1994, *L'histoire et le rôle de la Bible en Afrique*, traduction de Marc Spindler et Antoinette Spindler, Nairobi, Éd. CETA.
- Seignobos, C., 2008a, *La Question mbororo. Réfugiés de la RCA au Cameroun*, Yaoundé/Paris, HCR/SCAC/IRD.

Seignobos, C., 2008b, « Quel avenir pour les Mbororos ? », *Sciences au Sud*, IRD, 47, pp. 2-3.

Étude du rapport de force entre deux mouvances confessionnelles dans la reconfiguration de l'élite musulmane au Cameroun. La *Wahhabiyya* et la *Tidjaniyya* à Ngaoundéré

Study of the balance of power between two confessional movements in the reconfiguration of the Muslim elite in Cameroon. Wahhabiyya and Tidjaniyya in Ngaoundéré

Aboubakar Adamou

Attaché de recherche

Centre National d'Éducation (CNE)/MINRESI

Aïssatou Ibrahim

Université de Ngaoundéré

Résumé

Cette réflexion s'intéresse à la problématique du rapport de force entre la *Tidjaniyya* et la *Wahhabiyya* dans la logique de positionnement et de représentativité de la communauté musulmane à Ngaoundéré. Il ressort de cette confrontation qu'il y a un recours systématique à l'usage des ressources dont dispose chaque fraction dans sa stratégie de positionnement d'une part, et l'intervention du politique en faveur de l'une ou de l'autre selon les enjeux de circonstance d'autre part. Pour mener à bien ce travail, nous mobilisons le constructivisme historique qui permet de retracer la dynamique de construction socio-historique de l'élite musulmane en s'appuyant essentiellement sur des données empiriques collectées à Ngaoundéré. Le choix de cette ville comme espace d'étude se justifie par la représentativité dont elle jouit dans la géopolitique de l'islam au Cameroun.

Mots-clés : Élite musulmane; Ngaoundéré ; *Tidjaniyya* ; *Wahhabiyya*.

Abstract

This reflection focuses on the issue of the balance of power between the Tidjaniyya and the Wahhabiyya in the context of the positioning and representativeness of the Muslim community in Ngaoundéré. This confrontation shows that there is a systematic use of the resources available to each fraction in its positioning strategy on

the one hand. On the other hand, the intervention of the politician in favour of one or the other according to the issues at stake. To carry out this work, we mobilized historical constructivism, which makes it possible to trace the dynamics of the socio-historical construction of the Muslim elite, essentially based on empirical data collected in Ngaoundéré. The choice of this city as a study area is justified by its representativeness in the geopolitics of Islam in Cameroon.

Key words: Muslim elite, Ngaoundéré, Tidjaniyya, Wahhabiyya.

Introduction

La prolifération des menaces terroristes, nourrie d'une forte instrumentalisation religieuse, place l'islam au centre des préoccupations des politiques internationales. C'est ce qui permet à l'islamologie²³ de refaire surface dans les débats scientifiques de l'heure. Comme toute religion dite révélée, l'islam est traversé par un schisme qui compromet l'idéal de l'unicité communautaire (*Oummah*) prônée par celle-ci. Au niveau global, les *Sunnites* et les *Chiites* constituent les pôles de découpage dichotomique de partisans de l'islam. Au niveau régional, ces deux pôles s'effritent et génèrent des sous branches intégrant plus ou moins les réalités socioculturelles. L'islam sunnite est la branche la plus répandue dans le monde (Delcambre, 2002). Ses différentes tendances sont regroupées entre deux grands groupes que sont : le *soufisme* et le *salafisme*. Le *soufisme* est une doctrine qui prône l'élévation spirituelle de l'être humain afin de le détacher de la matière pour le rapprocher des esprits saints (Cf. entretien avec Moodibbo Oumarou Djaouro, prédicateur *tidjane*, Grande mosquée de Ngoussou, le 11 juin 2017 à Yaoundé). Le *salafisme* vise le retour à l'orthodoxie de l'islam telle que pratiquée par le prophète Mohammed et ses successeurs (Cf. entretien avec Moodibbo Zoubairou Oumarou, prédicateur *wahhabite*, Grande mosquée de haut plateau à Ngaoundéré, le 05 juillet 2017 à Ngaoundéré). Dans la mouvance *soufie*, l'on retrouve des *turuq*²⁴ comme la *Qadiriyya*,

²³ L'islamologie est une discipline des sciences sociales qui s'intéresse aux idées et réalités de l'islam.

²⁴*Turuq* est le pluriel de *Tariqa* qui veut dire *la voie* en arabe. Les *Turuq* désignent des orientations confessionnelles selon les inspirations des cheikhs auxquels les

la *Mahdiyya*, la *Tidjaniyya* et le *Mouridisme* (plus présent au Sénégal). Quant à la doctrine *salafiste*, il y a la *Wahhabiyya*, le *Tabligh* (fondé en Inde à la fin des années 1920 par Muhammad Ilyas) et le *takfirisme*, qui a une orientation plus djihadiste (International Crisis Group, 2015). Toutes ces tendances sont productrices d'élite entendue, au sens du sociologue Charles Wright Mills (2012), comme un groupe d'acteurs qui exerce un pouvoir sur une société. Dans le cadre de cette réflexion, ce pouvoir s'observe dans la capacité de persuasion et d'influence réelle ou symbolique que les leaders *tidjanes* et *wahhabites* ont respectivement sur la communauté musulmane de Ngaoundéré.

Actuellement, la géopolitique de l'islam au Cameroun est influencée par deux principales mouvances à savoir : la *Tidjaniyya* et la *Wahhabiyya*. Cependant, il est important de noter l'introduction récente des *chiites* dans la compétition pour le prosélytisme au Cameroun. Ceci s'observe notamment dans les métropoles de Yaoundé et Douala. La configuration géopolitique de l'islam au Cameroun s'articulait uniquement autour de sa branche *sunnite* qui est désormais remise en question. Nonobstant cette immixtion, les partisans de la *sunna*²⁵ tiennent toujours les rênes du prosélytisme islamique à Ngaoundéré. Notre réflexion se donne pour tranche chronologique du début des années 1970 à nos jours. Le début des années 1970 est la période d'introduction formelle du *wahhabisme*²⁶ au Cameroun avec le

fidèles se reconnaissent. Ces derniers croient en la sainteté et l'infailibilité de ces cheikhs.

²⁵ La « sunna » des sunnites en général et les wahhabites en particulier, se résume en trois points : les paroles de Mohammed rapportées par la tradition orale (Hadiths) ; ses pratiques spirituelles non explicitement énoncées dans le Coran et les pratiques de ses compagnons qu'il a approuvées par son silence (entretien avec Moodibbo Zoubairou Oumarou, prédicateur wahhabite à la grande mosquée du quartier Haut-plateau. Mené le 05 juillet 2017 à Ngaoundéré).

²⁶ « Wahhabisme » renferme une charge péjorative à l'international du fait de son affiliation salafiste. Sur le plan national, les partisans de cette tendance sont perçus par les conservateurs tidjanes comme des « réformistes », des « perturbateurs » et des « supports des *Yahoud* (juifs) ». En outre, de par son suffixe « isme », les concepteurs de ce terme lui ont inculqué une connotation péjorative étant donné que « *les mots en « isme » ont généralement une connotation péjorative* » selon Hamadou Adama. Entretien avec Hamadou Adama, enseignant d'histoire à l'Université de Ngaoundéré, le 27 juin 2017 à Ngaoundéré.

retour de la première salve d'*ulémas*²⁷ formés dans les universités arabo-musulmanes. Le concept d'« élite musulmane » désigne ici, non pas l'élite politico-administrative de confession musulmane, mais l'élite spirituelle détentrice de la science islamique.

Plusieurs auteurs se sont intéressés à l'étude de l'islam au Cameroun en général et aux leaders islamiques en particulier. C'est dans cette veine que Hamadou Adama jette un regard sur l'islam au Cameroun en l'analysant autant du point de vue traditionnel que de celui de la modernité (Adama, 2004 ; 2008 ; 2010). Gilbert Lamblin Taguem Fah (1996), quant à lui, s'est intéressé aux rapports entre les élites musulmanes au sens large du terme et la politique au Cameroun de la période coloniale à 1996. D'autres auteurs se sont penchés sur les études biographiques des figures religieuses musulmanes et des relations que celles-ci entretiennent avec les *Laamiibé*²⁸ (Saïd, 2001 ; Bachir, 2009 ; Boubou, 2013 ; Djibrilla, 2013 ; Fadel, 2014 ; Abdoul Aziz, 2016). La présente analyse se propose de décrypter le mécanisme de reconfiguration de l'élite religieuse musulmane en s'intéressant aux différentes stratégies mises en place par les *tidjanes* et les *wahhabites* ainsi qu'au rôle du politique en faveur de l'un ou de l'autre camp. Notre hypothèse est que la *Tidjaniyya* et la *wahhabiyya* sont deux tendances majeures qui se disputent le prosélytisme islamique à Ngaoundéré. Ainsi, chaque tendance use des ressources dont elle dispose pour se positionner sur l'échiquier de l'élite religieuse musulmane (1) d'une part, et exploite les mains tendues du politique pour se positionner et parler au nom de cette communauté musulmane (2) d'autre part.

Stratégies de positionnement des tendances religieuses musulmanes à Ngaoundéré

Le Cameroun n'étant le berceau d'aucune confrérie, toutes les tendances religieuses musulmanes s'y sont importées. Dans leur souci

²⁷ *Ulémas* est le pluriel de « *Al-aalim* » qui signifie littéralement en arabe un « Savant », donc celui qui détient la science islamique. Cette appellation dérive du mot « *Al-ilmou* » qui veut dire « Le savoir » en arabe.

²⁸ *Laamiibé* est le pluriel du *Laamiido* qui est l'autorité politique et spirituelle suprême des Lamidats des parties septentrionales du Cameroun et du Nigéria. L'appellation « *Laamiido* » signifie littéralement en langue peule « Celui qui est au pouvoir » et dérive du mot « *Laamou* » qui veut dire « Le pouvoir ».

de s'implanter et de dominer la scène religieuse locale, ces mouvances usent des ressources dont elles disposent pour faire face à la concurrence sur le terrain du prosélytisme à Ngaoundéré. Les prédications dans les mosquées et l'organisation au sein des associations leur étant communes, l'élite *wahhabite* met un accent particulier sur la formation tandis que celle *tidjane* s'appuie sur des rassemblements culturels dans le but de convaincre le plus grand nombre d'adeptes.

Prédications et organisations associatives comme stratégies communes de positionnement de l'élite musulmane à Ngaoundéré

Comme le soutient Gilbert Lamblin Taguem Fah, « l'islam camerounais n'est ni fondamentalement confrérique, ni essentiellement maraboutique. Aucune *tariqa* n'est née au Cameroun » (1996 : 52). Mais, force est de constater que l'islam camerounais est forcément influencé par des confréries. Les principales confréries *soufi* qui s'y sont implantées au fil de temps sont : la *Qadiriyya* ; la *Mahdiyya* et la *Tidjaniyya* (O'Brien, 1981). D'abord, il y eut des discordances entre la confrérie *Qadiriyya*, ordre mystique fondé en Orient par Abd-Al Qadir Al Jilani (1077-1166), et la *tidjaniyya* qui a été fondée en 1781 par Ahmat al-Tidjâni (1737-1815) (Mohamed Saïd, 2001). Depuis sa création, la *tidjaniyya* s'est imposée comme la grande confrérie africaine des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles (Fadel, 2014 : 85). Au Cameroun en général et à Ngaoundéré en particulier, il y avait eu des marabouts et des cheikhs qui ont donné une influence à cette mouvance. C'est le cas de Cheikh Tidjani Sidi Benamor. Dès le passage de ce dernier à Ngaoundéré en juillet 1949, il avait mis ses adeptes en garde contre les tendances *wahhabites* véhiculées à partir du Proche-Orient (Mouktar Bah et Taguem Fah, 1993). La *wahhabiyya* est une doctrine *néo-hanbalite*²⁹ fondée en 1744 par le pacte d'alliance entre le théologien Muhammad Ibn Abd al-Wahhâb et Muhammad ibn Sa'ud – Saoud (Delcambre, 2009). Pour ces prosélytes, il convient d'apprendre quatre choses : la science pour mieux connaître Dieu et l'islam ; la pratique de l'islam ; la prédication et la patience. Cette doctrine prône le retour à

²⁹ La doctrine néo-hanbalite est une école de pensée islamique fondée par Ibn Taymiyya, un théologien de Damas du XIV^{ème} siècle. Elle découle de l'école Hanbalite fondée par Ahmad ibn Hanbal au IX^{ème} siècle à Bagdad en Irak (Delcambre, 2009).

l'orthodoxie islamique contrairement aux pratiques confrériques qui sont de création relativement récente. Ainsi, le retour des étudiants camerounais musulmans formés dans les pays arabes parmi lesquels Moodibbo Mouhammad Aly Dewa de Ngaoundéré, Moodibbo Abdouraman Baaka de Garoua et Moodibbo Mahmoud mal Bakari de Maroua, marque l'introduction du *wahhabisme* au Cameroun (Moodibbo Oumarou Djaouro, prédicateur *tidjane*, Grande mosquée de Ngoussou, le 11 juin 2017 à Yaoundé). À son origine à Ngaoundéré, se trouve Moodibbo Mouhammad Aly Dewa qui, après ses études supérieures à l'université islamique de Médine (Arabie Saoudite), rentre au Cameroun en 1972 (Entretien avec Moodibbo Zoubairou Oumarou, prédicateur wahhabite, Grande Mosquée de Haut-Plateau, Ngaoundéré, le 05 juillet 2017).

La prédication est le moyen le plus efficace dont dispose l'élite religieuse musulmane pour faire passer son message et atteindre un grand nombre de néophytes. Conscients de cette évidence, les tenants de la *tidjaniyya* et ceux de la *wahhabiyya* se disputent le contrôle des prédications dans des mosquées stratégiques. Ces dernières s'érigent alors en des arènes de confrontations idéologico-religieuses. La mosquée centrale de Ngaoundéré est une illustration parfaite de cette donne.

Première de la ville, la mosquée centrale se situe à la cour du lamidat de Ngaoundéré. Le *laamiido* y effectue ses prières, notamment celles du vendredi (Kintz, 1985). Cette mosquée revêt une importance particulière pour les musulmans de cette localité. Ce lieu cultuel est l'un des rares endroits où les leaders *tidjanes* et *wahhabites* se rencontrent physiquement et se font mutuellement entendre directement. Le *laamiido*, arborant sa casquette de chef religieux, joue le rôle de médiateur entre ces deux tendances rivales. C'est pourquoi, il organise la prédication en tenant compte de critère de représentativité au sein de cette mosquée. Tout ceci en enjoignant aux prédicateurs antagonistes le respect de l'ordre public.

Pour le mois de ramadan, le *tafsir*³⁰ dans la grande mosquée de Ngaoundéré est organisé comme suit : le matin après la prière de *Soubh* (aux environs de 5h du matin), c'est le *tafsir* de Mahmoud Aly, l'imam principal de ladite mosquée centrale, un *wahhabite*. Dans l'après-midi, après le *Zuhr* (aux environs de 14h), c'est le *tafsir* d'*alkaali* Mourtala, un *tidjane* occupant le poste de juge coutumier dans la *faada* (Assemblée traditionnelle du lamidat) ; et après la prière d'*Asr* (aux environs de 16h), c'est le *tafsir* de Mahmoud Goni, un *wahhabite*. Il est important de souligner ici que l'auditoire de ces *tafa'sirs* (pluriel de *tafsir*) est majoritairement composé des fidèles de la même mouvance que l'orateur. Cependant, le *Waazou* (prêche) du vendredi qui intervient juste avant l'arrivée de l'Imam, déroge à cette règle du fait que tous les fidèles, indépendamment de leurs affiliations, sont d'abord et surtout à la mosquée pour la grande prière de vendredi. Ces séances de prêches portent généralement sur des thématiques globales qui intéressent tous les fidèles indépendamment de leur appartenance doctrinale. Toutefois, les différents orateurs saisissent très souvent cette occasion pour faire passer des messages allant dans le sens de la promotion de leurs orientations doctrinales. C'est à ce titre que la mosquée centrale de Ngaoundéré s'érige en une véritable « arène religieuse » où s'affrontent directement la *wahhabiyya* et la *tidjaniyya*.

En dehors de la mosquée centrale, des séances de prédication sont fréquemment organisées çà et là dans les mosquées de la ville aussi bien pendant et après le mois de ramadan. Pendant ce mois, le *tafsir* de Moodibbo Biya Ousmanou est l'un des plus célèbres et mobilise un grand nombre de fidèles aussi bien de la gent masculine que féminine. Il se déroule dans la mosquée qui porte son nom (*Djoulourdé Moodibbo Biya*) située devant la cour de son domicile au quartier Boumdjéré. Ce *tafsir* a beaucoup contribué à la reconnaissance populaire de ce leader *tidjane* et de son positionnement comme membre influent de l'élite religieuse musulmane de Ngaoundéré. L'audience que ce prédicateur a auprès des fidèles de la gent féminine, qui quitte de partout pour aller l'écouter, lui a valu des critiques sévères de la part de ses concurrents *wahhabites*. Ceux-ci lui reprochent le fait d'occasionner les sorties

³⁰ Le *Tafsir* est la lecture exégétique du saint Coran durant le mois de ramadan. Cette lecture est traduite en Foulfouldé, qui est la langue locale la plus parlée, afin de permettre à la majorité de population de saisir le sens du Coran.

fréquentes et non nécessaires des femmes qui, selon eux, ne doivent sortir de leurs foyers qu'en cas de nécessité.

Les *wahhabites* utilisent aussi les *tafa'sirs* du mois de ramadan pour faire passer leurs messages dans les mosquées qui leur sont acquises, mais ils organisent également des activités intenses dans celles-ci même après ce mois. Ces activités sont le plus souvent des séances de prédications régulières (journalière ou hebdomadaire), et des missions de caravane mobile de prédication dans les environs de Ngaoundéré. D'autres moyens de communications sont également mis à contribution, notamment des interventions radiodiffusées. Principalement sur la *Cameroon radio and television* (CRTV) et la *Radio Annour*. Sur les ondes de cette dernière, les prêches sont souvent dits par l'*oustaza*³¹ Nafissa Aly, une femme qui a fait ses études au Soudan. Celle-ci vient bousculer l'ordre établi en se positionnant, bien qu'étant de la gent féminine, comme membre influente de l'élite religieuse musulmane de Ngaoundéré, à travers les ondes de sa radio et de ses initiatives sur le plan éducatif notamment l'ouverture d'un complexe scolaire baptisé « *Nafissa Aly Al-islamiyya* ». Ce complexe compte les cycles primaire et secondaire. À l'instar des autres écoles franco-arabes de Ngaoundéré, ce complexe islamique dispense des cours aussi bien religieux que conventionnels. Ces derniers, conformément aux programmes scolaires en vigueur au Cameroun.

Les activités de prosélytisme de ces deux mouvances qui sont au centre de cette réflexion sont endossées, pour la plupart des cas, par des associations confessionnelles. Comme toute religion monothéiste, l'islam encourage la vie en communauté dans tous ses aspects, tant spirituel que sociétal. C'est cet encrage sociohistorique qui implémente la culture d'association dans la société musulmane au Cameroun. Néanmoins, les associations islamiques créées tous azimuts dans le pays en général et dans la ville de Ngaoundéré en particulier, participent des stratégies de positionnement des tendances religieuses et par

³¹*Oustaza* est le féminin d'*oustaz*, professeur de la science islamique de mouvance *wahhabite*. Ce concept est l'équivalent de *moodibbo* à la différence que l'*oustaz* utilise des outils didactiques occidentaux (salle de classe, tableau, craie, cahier et stylos...), et fait plus usage de la langue arabe que les *moodibbé* traditionnels tidjanes qui recourent majoritairement au *fulfulde* pour enseigner. Les *Outaz* ont étudié dans les pays arabes (Arabie Saoudite, Égypte, etc.) (Adama, 2008).

ricochet de leurs élites. Ces associations diffèrent grandement les unes des autres. Pendant que certaines ont une origine confrérique et maraboutique, d'autres sont des sociétés de défense et de promotion de l'islam, de groupes de propagande, d'autres encore ont un caractère fondamentaliste (Coulon, 1983 : 53). C'est dans cette logique que la toute première association à caractère islamique, l'Association Culturelle Islamique du Cameroun (ACIC) est fondée aux débuts des années 1960 pour gérer les écoles franco-islamiques qui venaient d'être créées (Bachir, 2009 : 26). Celle-ci est officiellement reconnue par le Décret N°88/319 du 7 Mars 1988 pour encadrer, former et éduquer les musulmans ; pour assister les pouvoirs publics dans la gestion des relations que la communauté islamique camerounaise pouvait avoir avec le monde arabe³². Son représentant régional dans l'Adamaoua était le *wahhabite* Mohammad Aly Dewa de 1988 à son décès en 2013 (Entretien avec Mouhammadou Aminou³³, Ngaoundéré, le 07 août 2019). En réaction à l'emprise *wahhabite* sur l'ACIC, les *tidjanes* créent l'Union Islamique du Cameroun (UIC) et *Moodibbo* Ahidjo Moctar, en tant que grande figure de la *Tidjaniyya* à Ngaoundéré, a mis sur pieds le bureau provincial de l'UIC en 1993 (Fadel, 2014 : 75). Celui-ci a œuvré pour l'expansion de la mouvance tidjane en véhiculant les mœurs et coutumes de ses doctrines. Par ailleurs, ce bureau régional de l'UIC encourage le rassemblement des parents d'élèves en association (Fadel, 2014 : 76).

En plus de ces deux grandes organisations associatives antithétiques, il existe des associations beaucoup plus spécialisées qui mettent particulièrement l'accent sur la jeunesse. C'est le cas de la Jeunesse Islamique du Cameroun (JIC) qui « est née de l'effort d'un groupe d'élèves du collège Mantamfen, du lycée de Biyem-Assi et du lycée Général Leclerc de Yaoundé » entre 1989 et 1990 (Bachir, 2009 : 29). La JIC de Ngaoundéré organise des séminaires, des semaines culturelles, traduit des documents en arabe littéraire et en français et bien d'autres activités. Toutes ces activités concourent à la reconnaissance de la jeunesse musulmane dans la nomenclature

³² Voir <http://minatd.cm/index.php/fr/annuaires/confessions-religieuses> consulté le 12 juin 2018.

³³ Il est important de préciser ici que Mouhammadou Aminou est le fils de Mohammad Aly Dewa.

religieuse de la ville de Ngaoundéré (Maram, 2012 : 73). Suite à un séminaire islamique organisé par la WAMY (World Assembly of Muslim Youths)³⁴ à l'université de Ngaoundéré, la *Cameroon Muslim Students Union* (CAMSU) est créée en juillet 1998 à Ngaoundéré, avec comme premier président Mohamadou Soudi (Maram Mahamat, 2012 : 73). Elle regroupe les élèves et étudiants du Cameroun. Elle a pour objectifs la promotion de l'éthique islamique au sein des milieux scolaires et estudiantins et encourage la recherche du savoir temporel (Bachir, 2009 : 29). Les activités menées sont entre autres : les enseignements, les prédications dans les mosquées et parallèlement à ces activités, des conférences et séminaires de *tawhid* (*Science de l'unicité d'Allah*), de *hadith*³⁵ et *fiqh* (jurisprudence islamique) sous l'encadrement des représentants de la CAMSU et de la WAMY. Les cours sont préparés et présentés par les étudiants membres de la CAMSU. Hormis les émissions radio, ils encadrent les nouveaux convertis et leur procurent des documents afin de mieux les instruire sur l'Islam, ses mœurs et coutumes (Maram Mahamat, 2012 : 73). En outre, la CAMSU travaille en collaboration avec la Coordination des Clubs Islamiques des Établissements Secondaires de la Vina (COCLUBIS). Dans ce cadre, elle aide et oriente la jeunesse sur le plan académique, propose des activités et des thèmes sur les maux qui minent la société. La COCLUBIS prône la vertu au sein des lycées à travers les clubs islamiques, développe l'esprit de la solidarité, la fraternité et enseigne les mœurs islamiques aux élèves musulmans par le biais des prédications, des conférences et des débats (Bachir, 2009 : 35).

Rassemblements culturels et formation : des stratégies spécifiques de la promotion de l'élite musulmane à Ngaoundéré

Outre la prédication et l'organisation au sein des associations qui leur sont communes, les *tidjanes* et les *wahhabites* usent également d'autres stratégies pour se faire entendre et promouvoir leurs orientations spirituelles respectives. Pendant que l'élite *tidjane*

³⁴ La WAMY est une organisation internationale non gouvernementale d'aide au développement de la jeunesse musulmane fondée en 1982. Son siège est à Riyad, en Arabie Saoudite (Bouba, 2007).

³⁵ Les *Hadith* sont des « traditions rapportées et authentifiées de ce qu'a dit, fait ou approuvé le prophète » (Tariq Ramadan, 2008 : 536).

privilégie essentiellement les rassemblements spirituels dans les *zaouïas* qui, selon Fadel Soubiane Bah, « sont l'expression pratique d'un soufisme délocalisée en rapport étroit avec le pôle de Kaolack (zaouïa-mère) » (Fadel, 2017), les *wahhabites* s'intéressent quant à eux à la formation des néophytes en science islamique.

Les rassemblements spirituels constituent l'instance de promotion de l'élite *tidjane* à Ngaoundéré. Ces rassemblements sont entre autres, le *Mawlid*, qui est la célébration de l'anniversaire de la naissance du prophète Mohammed³⁶ ; le *Wazifa* qui regroupe les fidèles, généralement autour d'une pièce de tissu blanche de forme rectangulaire³⁷ chaque jour ; le *zikri joum'aré* qui est une séance d'adoration collective chaque vendredi ; et enfin les *Wiridi* qui sont des pratiques individuelles et régulières des fidèles (Entretien avec Moodibbo Mamoudou Mohammadou, Yaoundé, le 28 août 2017). Les trois premières pratiques sont collectives et se déroulent, le plus souvent, dans les mosquées selon une programmation préalablement arrêtée par les *moodibbé tidjanes*. Quant à la troisième, elle est personnelle et se fait à domicile.

Le *Mawlid* est l'événement annuel majeur de la *tariqa tidjaniyya* aussi bien à Ngaoundéré qu'ailleurs dans le monde, et notamment en Afrique de l'Ouest (Entretien avec Moodibbo Mamoudou Mohammadou, Yaoundé, le 28 août 2017). Cette manifestation culturelle symbolise l'importance et l'affection que les fidèles *tidjanes* accordent au prophète de l'islam. En outre, elle constitue une occasion de mobilisation des néophytes autour de l'élite *tidjane*, renforçant ainsi le lien spirituel entre eux et au-delà, l'emprise des leaders sur les croyances des fidèles. Cela s'observe à Ngaoundéré à travers l'organisation et le déroulement de cet événement d'envergure

³⁶ Cet anniversaire de la naissance du prophète Mohammed est célébré le 12^{ème} jour *Rabi'ul awwal*, 3^{ème} mois du calendrier lunaire. Cependant, cette célébration s'observe pendant tout ce mois à Ngaoundéré selon un calendrier défini avec une place centrale accordée à la mosquée du lamidat le 12^{ème} jour.

³⁷ D'après Moodibbo Mamoudou Mohammadou, dignitaire *tidjane* et chef de la communauté musulmane de Nkometou (une banlieue de la ville de Yaoundé), la pièce de tissu blanche autour de laquelle les *tidjanes* font leurs cultes est le symbole même de la *tidjaniyya* comme la croix l'est pour le christianisme (Entretien à Yaoundé le 28 août 2017).

internationale. Le plus grand rassemblement de cette manifestation est observé à la mosquée centrale du lamidat de Ngaoundéré. Il regroupe tous les *moodibbé tidjanes* de la ville ainsi que tous les fidèles engagés qui se prêtent à l'adoration à travers les récitations des *salats* (prières) sur le prophète Mohammed en chœur pendant toute une nuit. En marge de ce grand rassemblement, sont organisées, selon un calendrier défini par les *moodibbé tidjanes*, des manifestations similaires dans les mosquées des différents *moodibbé tidjanes*. Entre autres, l'on peut énumérer la mosquée de *Moodibbo Biya Ousman* ; celle de *Moodibbo Bobbo Martap* ; celle de *Moodibbo Nana Younoussa* ; celle de *Moobibbo Hammadou Djalingo*, qui sont les principaux membres de l'élite *tidjane* de Ngaoundéré. Le fait d'organiser une cérémonie de célébration de *Mawlid* chez soi et de recevoir ses pairs est une forme de reconnaissance et d'appartenance au cercle restreint de l'élite religieuse *tidjane*. L'amplification de cet événement constitue, en soi, une stratégie de positionnement et de résistance à la rude concurrence *wahhabite* pour l'élite *tidjane*. Ceci en ce sens que cet événement leur permet de capter l'attention des populations, et de faire la promotion de leur orientation religieuse afin de gagner les cœurs des fidèles.

Le *Wazifa* est, quant à lui, le rassemblement journalier. Il regroupe les fidèles où qu'ils soient et quel que soit leur nombre pour une séance journalière de prière. Lors de cette séance, ceux-ci implorant leur seigneur pour la prospérité de leur localité à travers le *latifou* et lui demandent la protection par *Hasbounallahou*. Cette séance sera clôturée par une prière appelée *Zawaratoul kamaali* qu'un fidèle ne doit prononcer qu'en état de purification totale. Ceci parce que, selon *Moodibbo Mamoudou Mohammadou*, le prophète Mohammed, ses quatre compagnons (*houlafaa*) et cheikhs Ahmad Tidjani et Ibrahim Nias viendraient dès la prononciation de cette prière (*Moodibbo Mamoudou Mohammadou*,...Op.Cit.). D'où la nécessité d'aménager un endroit spacieux et saint avant de le prononcer. Pour ce qui est des pratiques individuelles que sont les *wirdi* dont les *mouqaddams*³⁸

³⁸ Un *Mouqaddam* est un représentant de la *tidjaniyya* dans une localité donnée. Il est habilité par sa hiérarchie à initier les néophytes, à leur enseigner des pratiques quotidiennes qui feront d'eux des *tidjanes*. Par exemple, *Moodibbo Mamoudou Mohammadou* est un *Mouqaddam* habilité par son maître *Moodibbo Aminou Galim* à Kometou. Il peut y avoir plusieurs *Mouqaddam* dans une même localité.

donnent aux fidèles, il y a principalement le *laazimi* qui consiste à réciter deux fois par jour (matin et soir) *l'istingfar* (100 fois), la *salatou* (100 fois) et le *zikri* (100 fois). À l'analyse, l'on se rend compte que toutes ces pratiques, qu'elles soient collectives ou individuelles, renforcent l'emprise de l'élite *tidjane* sur leurs fidèles de par le caractère central d'éclaireur que lui procure sa position d'érudit. Cependant, elle agit essentiellement sur les fidèles engagés, réduisant ainsi son champ de prosélytisme. Au contraire, l'élite *wahhabite* élargit son champ à travers l'enseignement et la formation.

L'enseignement et la formation constituent les principaux outils que l'élite *wahhabite* a utilisés pour ravir la vedette à l'élite *tidjane*. Cette aptitude organisationnelle et didactique découle des expériences acquises par les *wahhabites* dans les universités arabomusulmanes (notamment l'Université Islamique de Médine en Arabie saoudite et l'Université d'Al Azhar en Égypte) où ils ont été formés. Pendant que l'élite *tidjane* met l'accent sur la pratique stricte des rituels de la *tidjaniyya* par les fidèles, l'élite *wahhabite* insiste sur la diffusion du savoir coranique et jurisprudentiel du prophète, qui, selon elle, doit être à la base de toute pratique islamique. C'est pourquoi, une fois de retour à Ngaoundéré, le leader *wahhabite* Mohammad Aly Dewa a fondé, en 1972, une école de formation des enseignants d'arabe (*madrassatoul Mouallimin al arabiyya*), comprenant un cycle de deux ans (entretien avec Moodibbo Zoubairou Oumarou, le 05 juillet 2017 à Ngaoundéré). Cette école a formé plusieurs générations d'enseignants et de prédicateurs *wahhabites* de Ngaoundéré jusqu'en 1984, date à laquelle elle sera transformée en institut secondaire islamique (*AlMaahadoul islami*). À travers cet institut, Mohammad Aly Dewa a formé environ deux mille (2000) enseignants et prédicateurs en vue de la diffusion de la mouvance *wahhabite* de l'islam³⁹. Plusieurs élèves sortis de cet institut ont pu profiter d'une bourse d'étude pour poursuivre leurs études dans les universités arabo-islamiques.

En outre, l'élite *wahhabite* allie également la modernité à la tradition pour ravir la vedette à la *tidjaniyya*. Ceci s'observe par les investissements et les incitations aux investissements dans le domaine

³⁹ Cf. Documentaire audio de Moodibbo Mahmoud Goni sur la vie et le parcours de Mohammad Aly Dewa. Documentaire réalisé en langue fulfulde en 1h 28min 28sec.

éducatif à travers les écoles franco et anglo-arabes notamment à Ngaoundéré et ses environs. À titre illustratif, nous pouvons citer l'école franco-arabe de *Sabongari* ; l'école anglo-islamique de *Bamyanga*, de l'opérateur économique *Alhadji Aman* ; l'école franco-arabe, annexée à la mosquée de l'opérateur économique *Alhadji Garou Abdouraman* ; le complexe scolaire *Nafissa Aly al islamiyya*⁴⁰ ; le collège islamique Cheikh Hamdan ben rachid Al Maktoum dont la construction est entièrement financée par La fondation Cheikh Hamdan Ben Rachid Al Maktoum ; et le Centre Éducatif pour le Développement (CEDEV). Le CEDEV a une particularité par rapport aux premiers du fait qu'il offre des formations mixtes qui allient les aspects professionnels et confessionnels. Il a ouvert ses portes en septembre 2009 au quartier *Mbideng* à Ngaoundéré et forme des imams et prédicateurs, des enseignants d'arabe et des sciences islamiques, des agents d'économie sociale et familiale et des informaticiens (entretien avec Fadimatou Sadjo, apprenante en fin de formation du premier cycle au CEDEV). Cet établissement est dirigé par l'Imam de la mosquée centrale du lamidat de Ngaoundéré *oustaz Mahmoud Aly*. Bien que l'élite religieuse musulmane développe des stratégies propres pour se positionner et avoir l'emprise sur la croyance collective, le politique n'est pas neutre dans cette concurrence intra islamique à Ngaoundéré.

Les concours du politique dans la promotion de l'élite musulmane à Ngaoundéré

Vu leur capacité de mobilisation et l'audience dont ils disposent, les leaders religieux musulmans de Ngaoundéré ont toujours fait l'objet d'un intérêt politique aux yeux des pouvoirs publics. C'est pourquoi les leaders *tidjanes* et *wahhabites* bénéficient de temps en temps de l'onction politique pour se positionner.

La promotion de l'élite tidjane par le politique à Ngaoundéré

Avant l'introduction formelle de la *Wahhabiyya*, la *Tidjaniyya* régnait en maître dans le recrutement et la fidélisation des adeptes

⁴⁰ Ce complexe scolaire compte une école primaire et une école secondaire à cycle complet et porte le nom de sa fondatrice, Nafissa Aly, qui a fait ses études au Soudan avant de rentrer fonder une radio (diffusant l'islam *wahhabite*) et ce complexe scolaire.

musulmans à Ngaoundéré et ses environs. Les autres confréries comme la *Qadiriyya* et la *Mahdiyya* ont été reléguées au second rang pendant la période coloniale (Mohamed Saïd, 2001). Ce positionnement a été favorisé par les autorités coloniales qui n'arrivaient pas à bien cerner et à contenir la *Mahdiyya* du fait de sa discrétion, de la dispersion de ses adeptes et de leur hostilité à l'ordre colonial. Cette confrérie a posé des problèmes aux autorités coloniales au point où elle s'est érigée en ce que Njeuma a appelé : « *a political problem of the first importance* » (Njeuma, 1988 : 6). Le *Mahdisme* véhiculait le message selon lequel l'Islam disparaîtra de la surface de la terre avec l'arrivée du *Dadjal* (Diable) et après, le Messie appelé *Mahdi* viendra tuer ce *Dadjal* et rétablir l'ordre islamique avant l'apocalypse. Pour les *mahdistes*, la colonisation et les colonisateurs représentent ce diable (*Dadjal*) auquel il faut résister même au prix de sa vie. C'est fort de cette croyance que certains leaders *mahdistes* résisteront et se feront tuer par les colonisateurs. C'est les cas par exemple d'Ouaddaïen Maloum Djirmé qui sera tué près de Garoua en 1907 par les allemands et Amagobdo Konara, qui prêchait le refus de payer l'impôt, sera tué par les français dans la région de Ngaoundéré en 1939 (Froelich, 1962 : 208). L'onction politique aux deux premières confréries soufies est d'ailleurs illustrée par ce propos de l'administrateur colonial Lacroix :

« Il s'agit en général de personnalités appartenant à des confréries religieuses ayant fait preuve de loyalisme à notre égard et dont les membres bénéficient comme tel de notre appui. Il est incontestable que cet appui est d'ailleurs de bonne politique là où ces confréries représentent vraiment quelque chose, que le soutien que nous apportons par exemple au Tidjanisme et à la Kadrya se justifie largement par les services qu'ils nous rendent. » (ANY, 2AC 3655 cité par Thierno Bah et Taguem Fah, 1993 : 16).

De quels « services » parle-t-il ici ? Il s'agit certainement des concours que les leaders de ces confréries apportent aux autorités coloniales dans le but de discipliner leurs adeptes à l'obéissance aux ordres de l'administration coloniale et en anéantissant en eux toute velléité contestatrice. Tout ceci en recourant aux ressources religieuses prônant l'acceptation et le respect de l'ordre théocratiquement établi. C'est dans cette logique que Thierno Bah et Taguem Fah affirment que « La *Tidjaniya* a rendu, au Cameroun tout comme en Afrique de l'Ouest, d'énormes services au colonisateur français » (Thierno Bah et

Taguem Fah, 1993 : 109). L'on est ici en présence d'une « tidjanisation » au service de la colonisation. C'est une récupération politique des atouts religieux locaux pour une meilleure mobilisation et de subordination populaire qu'opèrent ainsi les autorités coloniales comme le soutient Coulon (1983 : 103). Par ailleurs, cette manipulation coloniale favorise le positionnement de l'élite *tidjane*. C'est ce qui explique la marginalisation et même la quasi-disparition des autres mouvances soufies à l'instar de la *Mahdiyya* et dans une moindre mesure la *Qadiriyya*.

Pour ce qui est du point de vue coutumier, les *laamiibé* voient en l'élite *tidjane* une source de pouvoir, de protection et de popularité. C'est pourquoi tout *lamido* a intérêt à allier son pouvoir politico-coutumier au savoir mystico-religieux des *Moodibbétidjanes*. Ceux-ci sont les marabouts et les principaux conseillers du *laamiido*. À ces titres, ils sont censés garantir la sécurité de ce dernier contre les *Sihri* (les mauvais sorts) de ses détracteurs par des pratiques appelées *Daf'ou* et œuvrer pour sa prospérité par la *Jalbou*⁴¹. Ils siègent également dans la *Faada*⁴² en qualité d'*Imam* et d'*Alkaali* en assistance au *laamiido*. Ces deux titres appartiennent en réalité au souverain qui, de par ses nombreuses responsabilités et/ou son manque de maîtrise de la science islamique, les délègue à ceux-ci en se réservant le droit d'intervenir dans leurs principales activités et même de les destituer. Ces situations d'interdépendance font en sorte que l'élite *tidjane* bénéficie d'une oreille attentive auprès des chefs traditionnels, ce qui favorise leur positionnement et leur emprise sur la croyance populaire. À titre illustratif, l'on peut énumérer quelques grandes figures : feu *Moodibbo* Ahidjo Moctar avait été désigné chef des prédicateurs à la mosquée centrale de Ngaoundéré, secrétaire et conseiller du *laamiido* Maigari Issa Yaya (Fadel, 2014 : 77) ; feu *Moodibbo* Nana Younoussa était très

⁴¹ La *Sihri*, la *Daf'ou* et la *Jalbou* constituent les trois composantes majeures des pratiques maraboutiques. Sont regroupées sous l'appellation de *Sihri* toutes pratiques destinées à l'envoûtement et au jet d'un mauvais sort à un individu, et la *Daf'ou* toutes les pratiques visant à garantir une protection contre tous les maux et les pratiques mystiques visant la déstabilisation physique, politique ou économique d'un individu. Alors que la *Jalbou* regroupe toutes les pratiques visant à procurer de l'avoir, du pouvoir et de la popularité à un individu.

⁴² La *Faada* c'est l'assemblée des notables d'un lamidat peul des parties septentrionales du Cameroun et du Nigéria.

actif dans la promotion de la Tidjaniyya et était reconnu de son vivant comme leader (*Moqqadam*) de la *tariqa* à Ngaoundéré après *Moodibbo* Ahidjo Moctar ; et *Moodibbo* Biya Ousmanou qui est un tribun bénéficiant d'une grande aura populaire. Ce dernier entretient une attitude de discrétion dans son orientation confrérique. Contrairement aux deux précédents, celui-ci est un peu plus modéré et s'identifie beaucoup plus par la généralité *malikite* (la *Mas'hab Maalikiyya* est l'une des quatre grandes écoles de l'Islam sunnite et est majoritairement adoptée en Afrique sub-saharienne) que par la particularité *tidjane*. La confrérie *tidjane* est, comme le soutient Birane Wané (2010 : 118), celle qui suscite le plus d'enthousiasme en Afrique, et s'apparente à ce que Vincent Monteil a appelé : « l'africanisation de l'islam » (Monteil, 1890 : 62).

Le retour des *Oustaz* formés dans les Universités islamiques a imposé aux *tidjanes* une rude concurrence sur un marché de prosélytisme jadis acquis. Cette nouvelle génération d'intellectuels profitera des circonstances diplomatico-religieuses pour se positionner en ravissant la vedette à la *tariqa tidjaniyya*. Dans son souci de positionner le jeune État du Cameroun indépendant sur la scène internationale, le président Ahmadou Ahidjo opte pour le non alignement idéologique (Capitalisme/Communisme) et la diversification des relations aussi bien avec l'Occident qu'avec l'Orient. Son appartenance religieuse musulmane a beaucoup joué dans les relations que le jeune État camerounais a nouées avec le monde islamique.

Cependant, les relations entre le Cameroun et les pays arabes dits « *sunnites* » sont liées à la promotion et à la vulgarisation de la mouvance *wahhabite*. Ceci à travers la *Da'wa*⁴³ menée par l'Arabie saoudite dans le monde. Cette exigence qui conditionne l'assistance économique et financière saoudiennes amène le président Ahidjo à marginaliser et à pousser les principaux leaders *tidjanes* à l'exil. Pour certains *tidjanes*, cette prise de position par la persécution qui a écœuré et provoqué l'ire de la communauté *tidjane* d'ici et d'ailleurs serait à

⁴³ La *Da'wa* signifie un « appel » pour la vulgarisation de la *Sunnah* à travers la mouvance *wahhabite* soutenue et financée par l'Arabie saoudite et les organisations internationales islamiques comme la World Assembly of Muslim Youth (WAMY) et d'autres.

l'origine de la démission subite d'Ahidjo de son poste de président de la République-Unie du Cameroun en 1982. Néanmoins, avec l'arrivée de Paul Biya au pouvoir, tous ces exilés sont rentrés au pays et ont trouvé un environnement politique laïc insensible à toute forme de manifestation religieuse. Parmi ces exilés du fait de leurs obédiences religieuses, l'on peut énumérer entre autres *Moodibbo* Hammadou Djalingo et *Moodibbo* Ahidjo Moctar. Ces derniers ont alors beaucoup œuvré pour la redynamisation de la *Tariqa Tidjaniyya* par le truchement de leur position au près du lamidat de Ngaoundéré et de l'association confessionnelle Union Islamique du Cameroun (UIC).

La promotion de l'élite wahhabite par le politique à Ngaoundéré

L'élite *wahhabite* est, relativement, de formation récente, raison pour laquelle elle est qualifiée des « *nouveaux Ulémas* ». Cette génération d'intellectuels prend corps aux débuts des années 1970 avec le retour de la première vague d'*Oustaz* formés dans les Universités arabes. Pour se positionner sur le marché du prosélytisme à Ngaoundéré, ceux-ci ont capitalisé l'audience qu'ils jouissent auprès des dirigeants politico-administratifs, le savoir et le savoir-faire qu'ils ont acquis lors de leurs formations dans les pays arabes. Tout ceci avec l'appui diplomatique et financier des pays du golfe, en droite ligne avec la logique de la *Da'wa*.

Dès le retour des nouveaux *Ulémas*, le politique camerounais a capitalisé leurs compétences et leurs maîtrises de la langue et de la culture arabes pour renforcer les relations diplomatiques entre le Cameroun et les pays arabes. C'est dans ce cadre que le Cameroun adhère à l'Organisation de la Conférence Islamique (OCI) en 1974. Cela a permis à ces *Ulémas* d'avoir un privilège de proximité avec les pouvoirs publics, ce qui renforce leur notoriété populaire et fait passer l'idéologie *wahhabite*. C'est ainsi qu'ils parvinrent à s'investir dans le domaine de la formation d'un corps d'élite *wahhabite* à travers les écoles franco-arabes⁴⁴ et des associations (Lasseur, 2010 : 184) avant

⁴⁴ Les *wahhabites* ont substitué les écoles franco-arabes aux écoles coraniques traditionnelles pratiquées jadis par les *tidjanes*. Dans ces écoles franco-arabes, ils concilient le modèle d'éducation nationale occidental au modèle arabo-islamique oriental. Ces écoles sont gérées par l'Association Culturelle Islamique du Cameroun (ACIC).

de prendre contrôle des lieux stratégiques de culte que sont les mosquées (Adama, 2010).

Oustaz Mohammad Aly Dewa était le symbole de la *Wahhabiyya* à Ngaoundéré entre 1972, année qui marque son retour à Ngaoundéré, et le 25 octobre 2013 qui est la date de son décès à Djedda, en Arabie saoudite où il est enterré à la Mecque. Celui-ci fait partie de la première génération des ressortissants camerounais qui ont bénéficié des bourses d'études saoudiennes pour faire des études théologiques à l'Université islamique (*Jaamia Islamiyya*) de la ville de Médine en Arabie saoudite. Il y obtint l'équivalent du Baccalauréat avant d'entamer le cycle de licence. Il rentre au Cameroun en 1969 nanti d'un diplôme de licence en *Charia* (droit islamique). À son retour, il assumait les fonctions d'inspecteur de l'enseignement d'arabe à Garoua qui était la capitale régionale de l'ex province du grand nord⁴⁵ entre 1969 et 1972⁴⁶. L'insistance sur ce personnage se justifie par la centralité du rôle qu'il a joué dans la promotion de la mouvance *wahhabite* à travers l'enseignement, la prédication et surtout son rapprochement de la sphère politico-administrative camerounaise. Ce personnage jouait le rôle d'interprète de la langue arabe du président Ahidjo et, à ce titre, l'accompagnait pendant ses déplacements dans les pays arabes. Comme il aimait à le rappeler, c'est grâce à Ahidjo qu'il entra dans la *Kaa'ba*⁴⁷ pour la première fois. Tout ceci montre à quel point ce leader *wahhabite* était proche du pouvoir politique camerounais et les avantages qu'il a pu en tirer pour se positionner en leader religieux local. Cependant, la transition politico-constitutionnelle du début des années 1980 au Cameroun s'est accompagnée de sa mise à l'abri des feux des projecteurs. Le nouveau locataire du palais d'Étoudi est venu avec un

⁴⁵ À cette époque, les actuelles régions de l'Adamaoua, du Nord et de l'Extrême-nord n'existaient que comme départements de cette province du grand-Nord.

⁴⁶ Documentaire audio de Moodibbo Mahmoud Goni sur la biographie de Mohammad Aly Dewa. L'auteur de ce documentaire est un *wahhabite*, disciple de Mohammad Aly Dewa et prédicateur à la Mosquée centrale de Ngaoundéré. C'est d'ailleurs lui qui a repris le *Tafsir* à la place de Mohammad Aly Dewa à la mosquée centrale de Ngaoundéré pendant le Ramadan après la prière d'*Asr* (aux environs de 16h, heures locales).

⁴⁷ La *Kaa'ba* ou *qibla* c'est la case cubique vêtue d'étoffe noire se trouvant au centre de la mosquée de la Mecque en direction de laquelle prient tous les musulmans du monde.

nouveau discours qui met toutes les mouvances religieuses au même pied d'égalité. C'est ainsi que les exilés *tidjanes* rentrent et recommencent leur prosélytisme sur toute l'étendue du territoire camerounais.

Toutefois, le politique reviendra vers le porte-étendard de la *wahhabiyya* à Ngaoundéré quelques décennies plus tard pour le nommer membre de l'Observatoire National des Élections (ONEL) en 2001. Ce retour semble être motivé par une tentative de capitalisation de la popularité dont jouissait, à l'époque, Mohammad Aly Dewa auprès de la communauté musulmane à Ngaoundéré en particulier et dans tout le pays en général. À travers cette mise à contribution dans la délicate gestion des élections, le pouvoir politique donne implicitement un quitus de représentativité et de probité morale à ce personnage religieux et par extension à sa mouvance confessionnelle qu'est la *Wahhabiyya*. Par ailleurs, cette nomination lui vaudra des critiques de la part de ses détracteurs *tidjanes* qui n'y voient qu'un attachement égaré aux biens et au pouvoir mondains prohibés par la doctrine *soufie*. Ces critiques se justifient par la rupture avec les habitudes que provoquent cette nomination et surtout les privilèges qui s'y rattachent. Auparavant, aucun *Moodibbo* n'avait obtenu un garde du corps, un garde de veille à l'entrée de sa maison et une grosse voiture de service avec chauffeur. Avantages dont Mohammad Aly Dewa bénéficiera en tant que membre de l'ONEL jusqu'à la création d'*Elections Cameroon* (ELECAM) en 2006. Mohammad Aly Dewa ne siègera pas au nouvel organe électoral, mais c'est encore un autre *wahhabite* qui le remplace en la personne du feu docteur Ahmadou Gouroudja qui était par ailleurs Imam de la grande mosquée « *Imam Maalik* » du quartier *Baladji II* à Ngaoundéré et enseignant de langue arabe à l'Université de la même ville. Actuellement, la tête de proue de l'élite *wahhabite* à Ngaoundéré est l'*Imam* principal de la mosquée centrale qui est un spécialiste de la psalmodie du *Coran* Mahmoud Aly bien connu pour son franc-parler et sa rigueur.

Conclusion

La *tidjaniyya* et la *wahhabiyya* demeurent deux pôles de découpage dichotomique de l'islam *sunnite* à Ngaoundéré. Les luttes de leadership qui se livrent au sein de la classe élitiste musulmane sont

motivées très souvent par des enjeux qui vont au-delà des motivations « religio-religieuses » impliquant ainsi les aspects sociopolitiques, économiques et culturels. L'introduction formelle de la *wahhabiyya* en début des années 1970 à Ngaoundéré a été perçue comme une offense par les dignitaires *tidjanes* d'alors. Ceci du fait des critiques *wahhabites* des pratiques *tidjanes* qualifiées de *Bid'a* (innovations) proscrites dans l'islam. Pour faire face à cette concurrence, l'élite *tidjane* développe des stratégies pour contrecarrer la montée de la nouvelle menace que constitue la *wahhabiyya*. Ces stratégies sont entre autres la prédication, l'organisation en association (UIC), la promotion et l'amplification des événements culturels (*Mawlid* ; *Wazifa* ; *zikiri joum'aré* et *wirdi*) et la coopération avec les pouvoirs politiques (colonial, lamidal et post colonial). Quant à la *wahhabiyya*, outre la prédication et l'organisation en association (ACIC, CAMSU, etc.) qui lui sont communes avec la *tidjaniyya*, s'intéresse beaucoup plus à l'enseignement et la formation religieux et temporels en s'investissant dans le domaine éducatif à travers des écoles privées islamiques. Le constat qui se dégage après plusieurs décennies de bras de fer entre ces deux mouvances est que la *wahhabiyya* a réussi à se tailler la part de lion au détriment de sa rivale. Ceci s'observe à travers les grandes mosquées de Ngaoundéré qui sont majoritairement dirigées et contrôlées par les imams *wahhabites*, notamment la mosquée centrale de Ngaoundéré qui a une énorme charge symbolique. Son imam principal est *wahhabite* et trois quart de ses prédicateurs sont également de cette mouvance. Néanmoins, la disparition des leaders incontestés de l'un ou de l'autre camp jette les bases d'une nouvelle configuration géopolitique de l'islam à Ngaoundéré. Pour l'élite *tidjane*, qui semble être plus intégrée que sa rivale, la disparition de *Moodibbo* Nana Younoussa est gérée par sa succession à travers son fils *Moodibbo* Mohammadou Bachirou qui a fait ses études en Égypte. Par contre, la succession de Mohammad Aly Dewa chez les *wahhabites* fait l'objet d'une dispute qui divise ses disciples et fragilise la mouvance. Ce, malgré l'apparition d'autres pôles de pouvoir avec la position centrale qu'occupent l'Imam Mahmoud Aly, et l'entrée de la gent féminine dans la course avec le retour et l'activisme de Nafissa Aly.

Bibliographie

- Abdoul Aziz, A., 2016, *Modibbo Hammaoude : autorité traditionnelle, enseignant et imam (1907-2015)*, Mémoire de Master en Histoire, Ngaoundéré, Université de Ngaoundéré.
- Adama, H., 2004, *L'Islam au Cameroun, entre tradition et modernité*, Paris, l'Harmattan.
- Adama, H., 2008, « Choix linguistique et modernité islamique au Cameroun », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, pp. 47-68.
- Adama, H., 2010, « La mosquée au Cameroun : espace public ou espace privé ? », *L'anthropologue africain*, 17(1&2), pp. 41-62.
- Bachir, D., 2009, *L'aide privée islamique dans la région de Ngaoundéré 1960-2008*, Mémoire de Master en Histoire, Ngaoundéré, Université de Ngaoundéré.
- Birane Wané, 2010, *L'islam au Sénégal, le poids des confréries ou l'émiettement de l'autorité spirituelle*, Thèse de doctorat en Sociologie, Paris, Université Paris-Est.
- Coulon, C., 1983, *Les musulmans et la politique en Afrique noire. Religion et contre-culture*, Paris, Karthala.
- Delcambre, A.-M., 2002, « Le sunnisme ou la force de la tradition », *Clio. Voyages culturels*, pp. 1-16.
- Delcambre, A.-M., 2009, « L'islam d'Arabie : le wahhabisme », in Monge, C., *Le défi du fondamentalisme au cœur des trois religions abrahamiques*, Fribourg, Université de Fribourg.
- Fadel, S., B., 2014, *Moodibbo Ahidjo Moctar et la problématique de la Tijâniyya à Ngaoundéré au Cameroun (1928 – 2014)*, Mémoire de Master en histoire, Ngaoundéré, Université de Ngaoundéré.
- Fadel, S., B., 2017, « Considérations Sociologiques et problématique de l'instrumentalisation des zaouïas et/ou mosquées d'obédience tijâne à Ngaoundéré au Cameroun : États des lieux, perceptions et réalités », *Journées doctorales de l'Institut du pluralisme religieux et de l'athéisme (IPRA)*, [En ligne : <https://ipra.hypotheses.org/538>, Consulté le 21 novembre 2017].
- Froelich, J.-C., 1962, *Les musulmans d'Afrique Noire*, Paris, Ed. de l'Oriente.
- International Crisis Group, 2015, « Cameroun : la menace du radicalisme religieux », Rapport Afrique N° 229.

- Kintz, D., 1985, « Archétypes politiques peuls », *Journal des africanistes*, Tome 55 fascicule 1-2, pp. 93-104.
- Lasseur, M., 2010, « Islam et christianisme en mouvement. Mobilités géographiques et changement religieux au Cameroun », *Espace populations sociétés*, pp. 179-191.
- Maram, M., 2012, « L’islam a Ngaoundéré de 1830 à 2010 (Région de l’Adamaoua) : approche historique », Mémoire de DIPESS II en Histoire, Yaoundé, École Normale Supérieure de Yaoundé.
- Mohamed Saïd, 2001, « Le lamido de Ngaoundéré et les religieux musulmans de 1972 à nos jours », Rapport présenté en vue de l’obtention de licence en Histoire, Ngaoundéré, Université de Ngaoundéré.
- Monteil, V., 1890, *L’Islâm Noir, une religion à la conquête de l’Afrique*, Paris, Du Seuil.
- Njeuma, M. Z., 1988, “The muslim intellectual and politics” *The Bernard Fonlon Society Symposium*, University of Yaoundé, 18th November.
- O’Brien, D. C., 1981, « La filière musulmane : confréries soufies et politique en Afrique noire », *Politique africaine*, 4, pp. 7-30.
- Taguem Fah, G. L., 1996, « Les élites musulmanes et la politique au Cameroun de la période française à nos jours », Thèse de doctorat 3 cycle d’histoire, Yaoundé, Université de Yaoundé I.
- Tariq Ramadan, 2008, *Islam : la réforme radicale*, Presse du Chapelet.
- Thierno Moctar, B., et Taguem Fah, G. L., « Les élites musulmanes et la politique au Cameroun sous administration française : 1945-1960 », in Boutrais, J. *Peuples et cultures de l’Adamaoua (Cameroun)*, Actes du colloque de Ngaoundéré du 14 au 16 janvier 1992, ORSTOM/ « Ngaoundéré-Anthropos », 1993, pp. 103-133.
- Wright Mills, C., 2012, *L’Élite au pouvoir*, Paris, François Maspero.

Source archivistique :

ANY, 2AC 3655, *Islam 1949-1951*. Conférence donnée par Aliou Garga en 1950 à Garoua à l’occasion de la fête du 14 juillet sur le thème : « Pourquoi la France invite-t-elle ses protégés ? ».

Décryptage de la rhétorique religieuse de Boko Haram

Decoding the religious rhetoric of Boko Haram

Moïse MBEY MAKANG

Chargé de recherche

Centre National d'Éducation (CNE)/MINRESI

Michèle SANDJOL ANKOH SIMEU

Attachée de recherche

Centre National d'Éducation (CNE)/MINRESI

Résumé

Le processus de radicalisation en Afrique en général et au Cameroun en particulier, adoptent plusieurs méthodes. Très souvent violente (recrutement forcé, enlèvement etc.), cette radicalisation opte de plus en plus pour les moyens insidieux que lui offrent les médias tels qu'internet. Profitant du manque d'encadrement légal et administratif de cet outil de communication, les leaders des mouvements extrémistes à l'instar d'Abubakar Shekau de Boko Haram, y font circuler leurs discours radicaux, en vue de recruter de nouveaux adeptes. Notre article souhaite analyser ce qui, des discours du leader de Boko Haram précisément, pourrait séduire les populations. De fait, il s'agit de tenter de comprendre comment les auditeurs peuvent-ils se laisser influencer par cette idéologie ?

Mots-clés : Rhétorique, fanarisme, radicalisation, violence, impact

Abstract

In Africa in general, and in Cameroon in particular, the radicalization process adopts many methods. Most often violent (forced recruitment, kidnapping, etc.), this radicalization makes use, more and more, of insidious means put at its disposal by media such as internet. Taking advantage of the lack of a legal regulation of this communication tool by the administration, the leaders of extremist movements such as Abubakar Shekau of Boko Haram publish their radical speeches on the internet in order to recruit new members. Our paper seeks to analyze what could tease the populations, precisely in the structure of the speech of the Boko Haram's leader. In fact, this is

an attempt to understand the listeners of these speeches can be influenced by this ideology.

Keywords: *rhetoric, fanaticism, radicalization, violence, impact*

Introduction

La réflexion menée ici sur l'extrémisme religieux⁴⁸ de Boko Haram n'est pas la première. Beaucoup y ont réfléchi et ont orienté leur analyse sur les pans entiers dans le but d'expliquer cette secte islamiste Boko Haram via ses revendications vidéo. Il s'agit de *Boko Haram ou le terrorisme à la nigériane* (Pérouse de Montclos, 2014), *Boko Hakam : Innovations guerrières depuis les monts Mandara. Cosaquerie motorisée et islamisation forcée* (Seignobos, 2014), *Stratégies médiatique, provocation et outrance verbale dans les messages d'Abubakar Shekaou* (Apard, 2015). Dans ces travaux, les problèmes techniques de guerre et de communication ont été évoqués, ceux du terrorisme, ceux de la provocation verbale voire ceux de l'outrance verbale. Un point important parcourra cette analyse en permanence : il est question de l'univers de la persuasion. Il vise à analyser ses stratégies, à comprendre les moyens et les ruses dont les terroristes de Boko Haram se servent pour attirer l'auditoire dans l'optique de les rejoindre. Le décryptage de la rhétorique de Boko Haram est une préoccupation majeure dans la mesure où l'extrémisme religieux se substitue avec force et violence à la tolérance, à l'harmonie entre les religions. L'objectif de cette réflexion est de vérifier les stratégies rhétoriques qui envisagent les effets particuliers chez les auditeurs. Ce travail tente d'analyser la rhétorique et de prévenir du danger de l'art rhétorique. Pour persuader, le locuteur doit se connaître, connaître son discours, et surtout, connaître son auditeur. Selon (Maingueneau, 2001), persuader, c'est savoir où l'interlocuteur se trouve, et où l'amener. Cette trajectoire est loin d'être simple, mais elle est passionnante. C'est cette passion que les membres de Boko Haram usent pour séduire leur auditoire. Raison est nécessaire de s'interroger sur l'impact de ces discours sur l'auditoire camerounais.

⁴⁸ Dans cet article nous considérons la radicalisation comme étant l'optique religieuse qui sert de base théorique à des actions qui vont à l'encontre de la volonté ou des intérêts de tous.

Cadre théorique

En général, évoquer la rhétorique, c'était l'associer à une utilisation exagérée des figures du langage et à la fausseté de la manipulation, ce qui menait le locuteur à penser à une argumentation peu naturelle. Toutefois, la rhétorique de nos jours a repris son sens premier, le même que chez Aristote : « la faculté de considérer, pour chaque question, ce qui peut être propre à persuader », c'est-à-dire que chaque sujet a ses points faibles et forts et la rhétorique serait cette capacité d'identifier ces points, dans le but de le persuader d'après (Maingueneau, 2001).

À cet effet, la théorie de l'argumentation est utile dans plusieurs domaines et spécialement très appréciée des orateurs des milieux juridique et politique. Concernant cette théorie, nous nous appuyons principalement sur deux auteurs : Aristote et Perelman. Si le premier est connu comme le père de la rhétorique (il a été le premier à exposer une théorie de l'argumentation), le second est considéré comme un des plus grands théoriciens de la rhétorique du XX^{ème} siècle. Plus de 20 siècles séparent l'un de l'autre, et pourtant penser à la théorie de l'argumentation nous fait évoquer les deux philosophes. Perelman ne fait pas que revisiter la rhétorique d'Aristote, il propose une nouvelle rhétorique centrée sur l'auditoire. Ces deux philosophes ont développé des concepts fondamentaux pour l'argumentation comme le concept d'orateur, d'auditoire, discours, de l'argumentation et de la persuasion. Ces concepts seront d'une extrême importance ici.

Rhétorique d'Aristote

La rhétorique est une création de l'Antiquité occidentale, en tant que première école de l'argumentation qui a pour but l'art de persuader à travers le discours. Cet art vise à mettre à la disposition du locuteur les moyens d'organiser un discours capable de persuader ses auditeurs. Les concepts fondamentaux de cet art se trouvent dans la rhétorique d'Aristote. Que ce soit devant un grand auditoire ou un petit, défini ou pas, composite ou homogène, le discours a toujours le même but, celui d'avoir un impact sur ses auditeurs. Cet auteur contemporain (Amossy, 2006) a posé ces questions : comment la parole se dote-t-elle du pouvoir d'influencer son auditoire ? Par quels moyens verbaux, par quelles stratégies programmées ou spontanées s'assure-t-elle de sa

force ? Ces questions sont au cœur de la rhétorique aristotélicienne. Dans ce cadre de cette étude de Boko Haram nous essayons de voir comment la rhétorique guerrière et provocatrice agit sur les destinataires.

« *Nouvelle rhétorique* » d'*Olbrechts et Perelman*

La rhétorique contemporaine a une grande notoriété grâce aux travaux du philosophe Chaim Perelman qui a écrit en collaboration avec (Olbrechts et Perelman, 1976 : 34) qui définissent l'argumentation comme « les techniques discursives permettant de provoquer ou d'accroître l'adhésion des esprits aux thèses qu'on présente à leur assentiment ». Perelman et Olbrechts réorientent la rhétorique sur un champ interactionnel où le locuteur doit s'adapter à ceux auxquels il s'adresse en tenant compte de leurs croyances, valeurs, opinions et convictions, donc, des éléments qui font partie de leur bagage culturel. Ces auteurs ne font pas la distinction entre rhétorique et argumentation. Pour eux, les deux mots évoquent la même chose : que l'auditeur adhère à la thèse présentée. Pourtant, cette indistinction ne fait pas l'unanimité : « Le terme rhétorique est souvent réservé à un art de la séduction aux vertus manipulatrices, alors que l'argumentation désigne les tentatives raisonnées de convaincre l'auditoire par des arguments valides » (Amossy, 2006).

Dans cette perspective, cette réflexion a comme objectif de décrypter la rhétorique tout en faisant ressortir certaines stratégies de persuasion utilisées par les leaders de Boko Haram lors de l'exécution des prêches. Une attention particulière sera portée aux processus et opérations sous-jacents à la persuasion. Ces opérations sont analysées à la lumière des théories citées plus haut.

La rhétorique d'Aristote et la nouvelle rhétorique de Perelman permettront d'approfondir la théorie de l'argumentation, sans négliger les notions essentielles d'*ethos* (orateur), *logos* (argumentation) et *pathos* (émotion). L'importance de cette triade aristotélicienne est, en effet, essentielle pour la réussite de la persuasion, le *pathos* étant centré sur les émotions éveillées chez l'auditoire, et l'*ethos* sur l'impression que le locuteur fait sur ses auditeurs à travers le discours. Ces techniques aristotéliciennes contribuent à l'analyse de certains points dans ce travail. L'analyse du corpus selon l'approche de la philosophie

aristotélicienne du discours montre que le meilleur orateur n'est pas le plus savant, mais le plus proche de la *doxa* de son auditoire. *L'ethos* et le *pathos* dans la construction argumentative du discours religieux, étant donné que ce discours envisage prioritairement l'adhésion de nouveaux fidèles et la fidélisation de ceux qui y sont déjà. L'analyse du discours a pour but d'appréhender l'interprétation du discours par l'auditoire et cette définition constitue le cœur de l'analyse. Ses présupposés théoriques y sont constamment présents, directement ou indirectement. Les travaux de (Maingueneau, 2001 ; Ducrot, 1984 ; Anscombe et Ducrot, 1997) ont beaucoup apporté à nos développements sur l'argumentation ainsi qu'à l'analyse sémantique des marqueurs discursifs. En dépit du fait de ne pas constituer des éléments persuasifs, ils sont, en effet, essentiels, car ils structurent le discours pour que la persuasion ait lieu

Cadre méthodologique

Dans ce travail nous abordons le discours de la persuasion afin d'identifier les stratégies persuasives utilisées par les terroristes. Cela implique une étude du fonctionnement de la persuasion dans le discours oral. Nous développons cette thèse à partir d'un corpus audio religieux⁴⁹ qui sera défini par la suite. Nous définirons aussi la méthode adoptée pour la collecte des données, la taille du corpus utilisé, et les difficultés rencontrées tout au long du travail. S'agissant du cadre méthodologique, nous exposerons les procédures qui ont orienté nos pensées.

Recueil des données : corpus religieux-vidéo

La période de recueil de données s'est déroulée en juin 2017, soit pendant une période d'une semaine. Nous avons en moyenne recensé un total de 06 discours d'environ 2h30 minutes d'enregistrements vidéo. Les données ont été recueillies sur le site Internet : <https://www.dailymotion.com/.../x1ymjo9-le-discours-du-leader-bokoharam>⁵⁰. Ce site Internet met à disposition des discours

⁴⁹ Nous qualifions de ce discours de religieux puisque les leaders présentés dans ces vidéos font des prêches simulables aux prêches d'imams dans les mosquées à la seule différence que le contenu des prêches des imams a une vocation de tolérance et de paix tandis que ceux de leaders de Boko Haram sont extrémistes

⁵⁰ Sources tirées du quotidien français *Le Figaro*, fondé en 1826.

appartenant au leader de Boko Haram lors de leur sortie médiatique qui vise soit à séduire l'auditoire, soit à lancer des menaces à l'endroit des hommes politiques occidentaux et africains, et soit enfin à la revendication des crimes perpétrés.

Transcription

Les transcriptions constituent une partie importante d'un travail de recherche. Ce sont elles qui rendent possible l'utilisation d'un corpus oral. Mais comment réaliser cette transcription ? La transcription phonétique n'est pas très lisible et n'est pas nécessaire ici. La meilleure façon de transcrire est celle qui suit les chemins de la cohérence. Elle doit tout simplement être la reproduction de ce qui a été dit. Il faut noter que la transcription en français dont nous avons hérité se trouve sur le même site internet *supra*. Tout compte fait, au regard de ce qui précède, nous avons présenté les notions, les fondements et les principes préliminaires de notre article. Reste maintenant à entrer de plein pied dans l'analyse de la rhétorique extrémiste proprement dite.

Discours persuasif : analyse du discours de Boko Haram

En nous fondant sur les présupposés théoriques étudiés auparavant, nous développerons l'analyse du corpus qui consistera à décrypter la rhétorique religieuse de Boko Haram et comprendre comment cette rhétorique peut produire la construction du sens. Nous cherchons à identifier des éléments persuasifs dans le discours du leader de Boko Haram et expliquer quels effets ils produisent au point de séduire de manière radicale les auditeurs.

Choix lexical

Un discours est composé de mots qui ne sont jamais choisis au hasard. Il est connu que le choix lexical est une procédure énonciative déterminante pour la configuration du discours et aussi pour la construction de l'*ethos*, c'est-à-dire, l'image du locuteur. Le champ lexical varie d'un discours à l'autre et peut laisser transparaître des informations importantes à propos de l'orateur, de son milieu social, de ses idées et convictions politiques et religieuses. Le locuteur ne réalise jamais ses choix de vocabulaire depuis un système linguistique abstrait et vierge. Il est vrai que dans un discours un mot analysé individuellement n'a pas beaucoup d'importance. Le sens des mots ne

réside pas dans le vocable lui-même, mais il est construit par rapport à un contexte discursif. Ce sont les idées et le message que le locuteur a voulu transmettre qui ont de l'importance. Néanmoins lors de l'analyse d'un discours le choix lexical n'est pas négligeable.

Partons des phrases suivantes tirées du discours du leader de Boko Haram :

a. « Nous « combattons aussi les Chrétiens » car tout le monde est au courant de ce qu'ils nous ont fait « subir » et du sort qu'ils réservent aux musulmans. Pas une fois, pas deux fois, mais de nombreuses fois, ce qui nous amène à « adopter » cette position. Ils ont tué plusieurs de nos frères musulmans et ont détruit nos mosquées en nous chassant, en nous délogeant et malgré cela, on continue à nous capturer et à nous tuer. Mes frères, il n'y a pas de repos, « sortez, tuez, égorgez ! C'est ça la religion. Nous, nous souhaitons combattre, être blessés, nous souhaitons que notre sang coule » ».

En (a), le mot « combattons » et le groupe de mots « aussi les Chrétiens » renvoient a priori à une bataille idéologique et religieuse contre les autres religions, en l'occurrence le christianisme qui semble être une cible privilégiée de ce mouvement terroriste. Combattre une religion écarte toute idée de paix, de tolérance, d'œcuménisme religieux. Pourtant l'orthodoxie religieuse, semble-t-il, prône la cohésion et l'harmonie entre les différentes religions dans le monde. Pour justifier cette radicalisation, ce leader prétend que les chrétiens sont à l'origine de leur mal être social voire de leur malheur, raison pour laquelle il compte se venger. Le mot subir illustre fort bien nos propos. Le verbe adopter dénote la rancœur, la revanche envers les chrétiens a priori innocents.

Dans la même lancée, l'appel du leader de Boko Haram à une guerre sans merci est déclaré contre les chrétiens – nous pouvons le voir dans ce groupe de mots : « Mes frères, il n'y a pas de repos, sortez, tuez, égorgez ! C'est ça la religion. Nous, nous souhaitons combattre, être blessés, nous souhaitons que notre sang coule ». Cette posture se comprend sous prétexte que ces chrétiens ont assassiné les musulmans et ont détruit leurs édifices culturels. C'est ce qu'il laisse croire dans ces groupes de mots. « Ils ont tué plusieurs de nos frères musulmans, détruits nos mosquées ». Il s'agit d'une simple spéculation de ce

djihadiste ; on dirait une hantise de radicalisation, une volonté d'exterminer les chrétiens qu'il trouve mécréants et qui sont contre son idéologie mortifère. Ces déclarations à l'endroit de l'auditoire dont les cibles peuvent être les musulmans modérés pourraient susciter une sorte de révolte, de revenge et provoquer un djihad contre les chrétiens du monde entier. Les fidèles musulmans qui prêtent allégeance à cette idéologie mortifère reçoivent une éducation coranique désorientée. Ils subissent un lavage de cerveau dont les conséquences les plus graves sont des meurtres et des assassinats perpétrés tel que dit dans le discours. Tel est l'objectif visé par ce leader. Son rôle est de séduire ou de persuader tout musulman susceptible de céder à ses déclarations mentionnées plus haut.

b. « C'est ainsi que moi, en tant que chef de cette communauté, je te demande juste de te *convertir*, c'est le premier appel que je te lance. Les Chrétiens, convertissez-vous, c'est l'appel que je vous fais. Ce travail que nous faisons, ce n'est pas le nôtre, c'est *le travail* de Dieu. Soumettez-vous à Dieu, *suivez le Coran*, suivez la religion du prophète. Nos actions visent ceux qui profanent la religion de Dieu. Si vous vous soumettez à Dieu, si vous vous joignez à nous afin que l'on pratique la religion de Dieu et que l'on ramène l'humanité chez les hommes et les femmes, que l'on pratique la loi de Dieu ; alors à ce moment-là, vous êtes nos frères, vous êtes des nôtres ». « Mais pas au nom de la démocratie, au nom de l'école occidentale, au nom de la constitution ».

Le leader extrémiste dont nous parlons ici fait montre d'une radicalisation à outrance dans la mesure où il impose aux chrétiens de s'islamiser. Le vocable *convertir* est une illustration probante et que cette islamisation a une origine divine et non la sienne d'où ces extraits ce n'est *pas le nôtre, c'est le travail de Dieu, suivez le Coran*. Pour lui, la véritable religion est l'islam qui a des vertus cardinales prônées par le Coran et quiconque obéit à cette orientation spirituelle est considéré comme un des siens. Cependant toute personne qui suivra l'impérialisme occidental n'intégrera pas ses rangs d'où l'emploi de cette conjonction de coordination *mais* – dans cette phrase : *mais pas au nom de la démocratie, au nom de l'école occidentale, au nom de la constitution* – qui permet de matérialiser la réorientation thématique du discours.

Le choix lexical du leader de Boko Haram correspond à son idéologie religieuse. C'est une rhétorique guerrière que nous pouvons constater en observant la thématique de ce discours. Il n'est pas étonnant que ces mots qui dénotent l'extrémisme religieux aient été les plus utilisés. Ils sont insérés dans le champ d'une rhétorique guerrière. Mais ils ont été choisis parmi tant d'autres vocables qui intègrent ce champ lexical de la religion. Le choix des locuteurs est tourné vers des mots positifs. Ils auraient pu utiliser le mot « diable » autant de fois que le mot Dieu. C'est pourquoi nous voyons ici que les mots et groupes de mots que nous avons analysés sont des discours positifs et que les orateurs cherchent l'adhésion de l'auditoire par la séduction, de même qu'il le fait à travers les métaphores.

Métaphores

La tradition rhétorique soutenait que l'objectif principal de la langue était de décrire le monde tel qu'il est en réalité en priorisant donc les sens propres des mots. La linguistique ne cesse de questionner cette vision classique. D'ailleurs comment délimiter le trait qui sépare le sens propre du figuré ? Des études dans les domaines de la linguistique montrent que la compréhension du sens figuré est extrêmement complexe. La notion la plus ancienne de métaphore en Occident vient du philosophe Aristote qui la définit comme l'usage d'un mot pour en désigner un autre. Étymologiquement, métaphore vient du grec « metapherein » qui signifie « transférer » ou « transporter ». La métaphore est donc un transport de signification : un mot qui a un sens propre mais est associé à un autre mot par substitution.

La métaphore a une grande importance, pas seulement pour les linguistes et les grammairiens qui l'étudient, mais pour le sujet parlant en général. La métaphore est omniprésente dans notre quotidien, en permettant de structurer notre conception du monde. Nous avons une tendance à concevoir les événements de façon métaphorique car notre pensée agit à travers des métaphores par nature. Quand nous utilisons donc les métaphores dans notre discours, c'est simplement parce que notre aptitude à les utiliser est innée ; elle est un processus fondamental dans notre usage quotidien de la langue. Ces métaphores quotidiennes, nous ne les appréhendons pas comme telles car elles font partie de notre vie. Pour les comprendre, partons des exemples de notre corpus.

c. Certaines personnes qui parlent de nous, disant que nous sommes des traîtres et des ennemis de ce pays qu'on appelle le Nigeria.

d. Oui, toi Sultan de Kano, Sultan de la banque, Sultan de l'argent. Toi Sultan de Kano, c'est comme ça qu'on pratique la religion ?

e. La religion de la démocratie, de la constitution, de l'école occidentale !

f. Si vous vous soumettez à Dieu, si vous vous joignez à nous afin que l'on pratique la religion de Dieu et que l'on ramène l'humanité chez les hommes et les femmes, que l'on pratique la loi de Dieu ; alors à ce moment-là, vous êtes nos frères, vous êtes des nôtres.

g. Celui qui suit la démocratie est un mécréant !

h. Repentez-vous à Allah, ou sinon vous allez voir ce que vous allez voir, et vos soldats ne vous aideront en rien, même les soldats de l'Amérique ne vous aideront en rien. Nous sommes les soldats d'Allah.

Dans ces exemples, nous pouvons identifier les métaphores « nous sommes des traîtres et des ennemis ». Cette métaphore lève un pan de voile sur les membres de Boko Haram qui représentent une véritable rébellion à l'endroit des institutions de la République du Nigeria. Car il rejette la légitimité de l'Etat laïc au profit de l'Etat islamique dans lequel sera appliquée la charia. Cet extrémisme religieux est renforcé par une contestation d'un pouvoir incarné par une élite aristocratique, bourgeoise qui s'est enrichie par la manne pétrolière et laissant certaines populations dans une paupérisation et une misère indescriptibles d'où ces propos « Sultan de la banque », « Sultan de l'argent ». Dans la même optique, la radicalisation dont fait montre les membres de Boko Haram s'appuie sur le rejet de l'école occidentale, ses institutions républicaines et ses religions imposées au Nigeria. Pour eux, ces institutions ont pour rôle une machine de domination sur la religion musulmane qui perd de plus en plus du terrain au profit de l'occidentalisation moderniste contraire aux valeurs de l'islam. Les métaphores suivantes illustrent fort notre argumentation « La religion de la démocratie, de la constitution, de l'école occidentale ! Celui qui suit la démocratie est un mécréant ! » Pour ces membres de Boko Haram la véritable religion est la leur et celui qui s'y adhère est considéré

comme un des leurs d'où ces exemples métaphoriques « vous êtes nos frères, vous êtes des nôtres ». Cependant « quiconque s'insurge contre nous va affronter une résistance farouche car nous sommes puissants et nous nous combattons jusqu'à la dernière goutte de notre sang puisque nous sommes les soldats d'Allah ».

En substance, les métaphores lient les arguments logiques et émotionnels, le *logos* et *pathos*. L'utilisation d'un domaine abstrait (le *pathos*) pour parler d'un domaine concret (le *logos*) contribue à permettre l'adhésion à une thèse car la métaphore amplifie la signification de ce qui est en train d'être dit. Quand ce leader dit « celui qui suit la démocratie est un mécréant », il envisage de toucher en profondeur ses auditeurs. Les deux domaines utilisés (démocratie et mécréant) sont liés et par conséquent, les sens de ces deux domaines donnent lieu à une espèce de phénomène d'amplification et d'enrichissement. Et dans un processus persuasif, c'est exactement cette richesse qui est recherchée comme une forte stratégie de persuasion très souvent manifeste dans les comportements des individus.

Impact du discours de Boko Haram sur les comportements des individus

Sous le regard de récentes attaques terroristes dans le monde, les chercheurs en sciences sociales ont cherché à comprendre ce qui séduit autant les individus dans les discours des organisations telles que Boko Haram.

Discours de Boko Haram : un discours autoritaire ?

Le concept d'autoritarisme a été introduit dans les typologies de régimes politiques, afin de prendre en compte un nombre important de régimes – pour la plupart non occidentaux – qui n'entraient pas dans la catégorie des démocraties et pour lesquels le qualificatif de régime totalitaire ne s'appliquait pas en toute rigueur (Linz, 1975).

C'est fondamentalement un mécanisme d'exclusion et de limitation du pluralisme politique. Cette dernière notion, introduite en réponse aux analyses « réalistes » de la démocratie – les gouvernés ne font que choisir, par élection, des représentants légitimes au terme d'une lutte concurrentielle – et aux critiques « démocratiques » – la

seule démocratie est totalement participative ou n'est que l'ombre d'elle-même –, interprète l'évolution des systèmes politiques comme la possibilité de contestation institutionnalisée des décisions prises par les élites politiques dans un contexte de pluralisme social, c'est-à-dire d'expansion numérique et de diversification sociale de la participation (Dahl, 1989).

Classer le discours du leader de Boko Haram dans un registre de discours autoritaire revient à mettre en lumière un mode d'exercice du pouvoir qui interdit l'expression publique du désaccord et qui, de ce fait, pratique un abus inconditionnel d'autorité⁵¹.

L'autorité dont il est question ici se manifeste par cette forme d'incitation à la guerre, à la rébellion, dont l'objectif est de combattre les chrétiens avec qui les membres de la secte islamiste ne partagent pas la même idéologie. Ces derniers ou tout autre groupe qui ne s'alignent pas sur la vision prônée par Boko Haram sont considérés comme des ennemis qu'il faut détruire. Le combat apparaît ainsi comme une mise en œuvre collective et coercitive, se traduisant par le recours excessif de la violence et de la force armée, occasionnant de nombreuses pertes en vies humaines et biens matériels.

Il convient de noter une fois de plus que l'aspect autoritaire des discours ne peut avoir d'effets que, soit sur des individus en non-conformité avec la société, soit sur ceux au vécu quotidien difficile et dans ce cas les contrains de se convertir, à adhérer au mouvement qui, selon le leader Shekau, est un appel à la communion avec Dieu (Apard, 2015). Cette conversion est perçue également comme un processus volontaire par lequel un individu endosse une nouvelle identité religieuse. Les travaux de sociologie de Danièle Hervieu-Léger (1999 : 120) s'appuient sur le fait que, dans les sociétés libérales contemporaines, des individus peuvent se convertir plusieurs fois au cours de leur vie en endossant des identités successives ou, si l'on peut le dire, en construisant progressivement une identité personnelle et religieuse

⁵¹ Il peut s'agir d'un rapport entre gouvernants/gouvernés ou mieux, entre des partisans de la dite secte et les individus reposant sur la force, mais aussi et surtout sur la persuasion. Il peut également s'agir d'une tendance à abuser de son autorité, à l'exercer avec rigueur et par la suite à chercher à l'imposer.

Ainsi, cet aspect autoritaire du discours ravive d'une certaine manière un sentiment d'injustice et provoque un désir de vengeance contre les exactions commises à l'égard de certains membres de la communauté musulmane. La mort en 2008 de son premier chef de file Mohammed Yusuf apparaît comme une incitation à la révolte pour ces individus et ce, par désir de rendre justice. Critiquer le régime démocratique en place, qui, assimilé à une école occidentale, dont les individus agissent tous sous l'emprise des mécréants (leaders de la démocratie non croyants) apparaît comme l'une des visions prônées par ce discours.

Relevons une fois de plus que le caractère captivant des communications sert d'invitation à la révolte sociale, dont l'objectif est de déstabiliser les autorités, le pouvoir et la religion en place. La raillerie et l'usurpation sont connues comme les modes d'expressions courantes pour calomnier ceux qui sont considérés comme des esclaves de la démocratie occidentale.

Impact du discours de Boko Haram sur les comportements des individus

Le discours de Boko Haram vise d'une manière générale la radicalisation⁵². Les chercheurs en sciences sociales tentent ainsi de lui donner une signification anthropo-sociologique en déplaçant l'analyse vers la subjectivité de l'individu et les interactions entre le groupe et ce dernier.

En effet, il existe différentes manières de percevoir le phénomène de radicalisation ou de l'extrémisme religieux. Touna Mama, Schouame (2016 : 7), mettent l'accent sur les facteurs économiques et l'exclusion sociale comme principale cause de la radicalisation des jeunes vivants dans les banlieues. Farhad Khosrokhavar (2016) quant à lui souligne les facteurs politiques et en particulier la disparition des utopies dans les sociétés et le rôle de

⁵² Définie comme l'articulation entre idéologie extrémiste et une logique d'action violente, La sociologie de la radicalisation (entretien avec Farhad Khosrokhavar, 2016). Elle désigne aussi le processus par lequel un individu ou un groupe adopte une forme violente d'action, directement liée à une idéologie extrémiste à contenu politique, social ou religieux qui conteste l'ordre établi sur le plan politique social ou culturel (Ibid.).

l'islam radical dans la construction d'une nouvelle utopie transnationale. Pour lui, la radicalisation se présente aussi comme un phénomène à plusieurs dimensions dans la mesure où elle permet, renforce et maintient d'une certaine manière chez les jeunes des banlieues, la sacralisation de la haine de la société. Une haine produite à la fois par un sentiment d'exclusion sociale et économique, d'injustice selon eux et d'humiliation (Khosrokhavar, 1997), d'où l'appel à la rébellion

Dans une présentation plus élaborée, dans les années 2010, l'interprétation du processus de radicalisation est proposée par L. Fabius à l'Assemblée Nationale suite à l'attaque de *Charlie Hebdo*. Celle-ci met en relief trois principales causes du processus de radicalisation classées en trois grands groupes à savoir : les causes sociales nationales dues à l'échec des structures d'encadrement, l'exclusion et la frustration ; les causes dues à l'offre idéologique qui favorisent les conditions de radicalisation (internet/prison) ; et enfin l'environnement international (Lafaye, 2016).

Au Nord-Cameroun également, les arguments pour la radicalisation demeurent complexes. Ces derniers peuvent reposer sur le caractère social ou psychologique des jeunes non encore radicalisés, peuvent également reposer sur des causes qui, selon eux, ont été oubliées par la société. Dès lors, l'enrôlement à la radicalisation s'effectuera par l'écoute emphatique (des prêches /discours), des promesses de solidarité et d'émotions fortes, des hautes mesures de compensation aux individus ainsi qu'à leur famille en guise de remerciement des services et sacrifices rendus. Le cadre socio-économique quant à lui joue un rôle crucial dans la radicalisation des jeunes dans la mesure où beaucoup y voient en l'armée une solution pour remédier à leur situation économique, car ils pensent que l'armée leur sortira de la pauvreté.

Comme effet du discours de Boko Haram sur les individus, il convient de mettre en lumière la dimension séductrice qui, consiste ici à charmer les sens des non radicalisés. Il est question de convaincre ces individus, d'exploiter leurs faiblesses et insuffisances à travers des techniques et termes génériques, les éblouir, les influencer, afin qu'ils soient affectés par le contenu du discours. Ces derniers se présentent

par la suite comme des êtres attentifs et donc vulnérables. La séduction dans ce cas vise d'une manière plus précise un phénomène où se mêlent la contrainte et la libre acception, garant, destructeur, ou fédérateur du lien social (Paugam, 2008).

Ces derniers découvrent et accèdent à l'islamisme radical à travers des diffusions sur internet ou au contact avec des jeunes déjà initiés et y trouvent un moyen de mettre fin à la misère en accédant à cette idéologie nouvelle, en se construisant une nouvelle identité et en donnant une légitimité à leur acte de violence. La socialisation dans ce nouveau monde contribue pour une grande part à nourrir la haine de l'autre et à renforcer une vision extrémiste de l'islam mais aussi des idéologies démocratiques.

À cet effet, l'un des principaux objectifs recherchés par le discours du leader Shekau vise à captiver l'attention des individus quelle que soit leur couche sociale ou leur tranche d'âge afin qu'ils adhèrent au mouvement. Sous scolarisés et illettrés pour la plupart, nombreux sont ceux qui font aisément l'objet des manipulations et des incitations financières qui, par la suite influencent leur affect et se laissent séduire par le discours de Shekau (Cohen, 2015 : 79).

Chez les jeunes des classes moyennes, la radicalisation trouve un terrain favorable dans la mesure où elle apparaît comme une réponse au vide de l'autorité, à la fatigue d'être soi ou à l'anomie. Le contexte social ou les réalités auxquelles font face les individus à savoir l'ignorance des pratiques et enseignements religieux, le chômage et la pauvreté, des enfants au vécu quotidien ou à une éducation difficile, le haut niveau d'alphabétisation et une corruption accrue, sont autant de faits qui les rend tous vulnérables face au phénomène de radicalisation (Onuoha, 2014). Ainsi, ceux moyennement scolarisés sont à cet effet contraints d'adhérer au mouvement, ceci à travers l'intensité avec laquelle le discours est diffusé ou leur est inculqué. Il s'agit une fois de plus de ceux qui ne manifestent pas une haine en tant que telle à la société mais qui malgré le chômage, ressentent plutôt un malaise identitaire et la recherche d'une autorité dans un contexte de relâchement de normes sociales. Ici, le discours influence les comportements de ces derniers en ce sens qu'il leur propose un cadre

normatif, explicite et sacralisé à l'opposé des idéaux des projets politiques.

La radicalisation ou l'extrémisme religieux dont est victime l'individu est étroitement associé à une forme de subjectivité qui se veut héroïque (Khosrokhavar, 2016). Plusieurs s'y enrôlent et y affrontent la mort sous un mode imaginaire qui exalte la figure du héros. Le caractère héroïque connote ici un aspect péjoratif⁵³ dans la mesure où ces derniers pensent conquérir en utilisant un des médias dont ils tirent profit et une certaine supériorité sur les autres. Ainsi, ce changement de comportement s'effectue pour la plupart des cas grâce au contact avec des malams⁵⁴, gourous et figures charismatiques dont l'emprise sur des individus psychologiquement fragiles peut être forte (Cohen, 2015 : 78).

Le caractère radical et/ou extrémiste contenu dans le discours de Shekau déstabilise les liens sociaux entre l'individu et son environnement et son environnement immédiat ; car les incitent à recourir à des actes d'agressivité, de violences, au développement des mentalités dites réfractaires à la stabilité politique, religieuse et économique du pays. La diversité d'opinions religieuses rend légitime leur violence ceci à travers la critique des institutions, la volonté de changer l'ordre social marqué par un engagement au nom des valeurs supérieures à la culture. Cet engagement dans l'action surgit lorsque l'individu ressent une obligation morale à laquelle il ne peut se soustraire. Cette dernière est souvent justifiée par la culpabilité de l'individu, sa responsabilité, l'obéissance à Allah « car lui seul est le juge de la fin des temps » (Apar, 2015), ainsi que la solidarité coercitive avec le groupe. Comme bénéfiques sur son comportement, le dit héros peut acquérir le sens de la vie retrouvée (à travers une vulgaire aisance du cadre de vie), la valorisation dans son milieu social, une identité retrouvée; une vie de martyr qui, tous mènent à la spirale de haine et de la vengeance de l'autre et ainsi de la société tout entière.

⁵³ Soulignons que, par héros négatif l'on entend tout individu qui s'identifie à des contre valeurs dominantes dans la société et vise à les réaliser par la violence.

⁵⁴ Maîtres religieux, souvent sans titres établis, vivant de la mendicité des enfants qui leur sont confiés.

Comprendre pour ce faire le discours autoritaire, radical ou extrémiste tel qu'il est présenté comme arme langagière de Shekau, revient tout simplement à déceler, analyser les effets de la manipulation verbale et persuasive sur la manière de faire des individus.

Conclusion

Ce travail a permis d'élucider le discours du leader de Boko Haram en s'appuyant sur une analyse qualitative partant de la rhétorique d'Aristote à la nouvelle rhétorique. Il s'agit, à travers ce discours, de mettre en lumière les effets de la persuasion pouvant être la coercition ou la manipulation. Après observation détaillée et analyse du corpus, il ressort que le leader de Boko Haram possède des stratégies particulières pour se rapprocher de son auditoire, de la tolérance à la radicalisation. Notons que, ce changement de personnalité impacte directement sur la dimension psycho-sociale de l'individu.

Bibliographie

- Amossy, R., 2000, *L'argumentation dans le discours : discours politique, littérature d'idées, fiction*, Paris, Nathan.
- Anscombre, J.-C. et Ducrot, O., 1997, *L'argumentation dans la langue*, Paris, Mardaga.
- Apard, É., 2015, « Les mots de Boko Haram: Décryptages de discours de Mohammed Yusuf et d'Abubakar Shekau », *Afrique contemporaine*, 255(3), pp. 43-74.
- Aristote, 1960, *Rhétorique II*, Texte établi et traduit par M. Dufour, Paris, Les Belles Lettres.
- Cohen, C., 2015, « Boko Haram, une impossible sociologie politique ? Un groupe armé catalyseur de la violence armée régionale », *Afrique contemporaine*, 3(255), pp. 75-92.
- Dahl, R., 1989, *Democracy and its Critics*, New Haven, Yale University Press.
- Ducrot, O., 1984, *Le dire et le dit*, Paris, Minuit.
- Guibet Lafaye, C., 2016, « Approche critique des sociologies de la radicalisation », *Forum de la DAP. Radicalisation violente, engagement et désengagement*, pp.1-17.
- Guibet Lafaye, C., 2016, « Interprétations politiques de la causalité terroriste », *Metabasis.it, Frammenti*, 3, XI (21).

- Hervieux-Léger, D., 1999, *Le pèlerin et le converti, la religion en mouvement*, Paris, Flammarion.
- Khosrokhavar, F., 1997, *L'islam des jeunes*, Paris, Flammarion.
- Khosrokhavar, F., 2016, *La sociologie de la radicalisation*, Paris, Entretien.
- Linz, J., 1975, « Totalitarian and Authoritarian Regimes », in Greenstein, F., Polsby, N. (eds.), *The Handbook of Political Science, Readings, Addison Wesley*, pp. 175-411.
- Maingueneau, D., 2001, *Analyser les textes de communication*, Paris, Armand Colin.
- Onuoha, F. C., 2014, « Why Do Youth Join Boko Haram? » *Special Report 348*, by the United States Institute of Peace.
- Paugam, S., 2008, *Le lien social*, Paris, PUF.
- Perelman, C., 1977, *L'empire rhétorique : rhétorique et argumentation*, Paris, Vrin.
- Perelman, C. et Olbrechts-Tyteca, L., 2009, *Traité de l'argumentation: la nouvelle rhétorique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles.
- Touna, M. et Schouame, A., 2015, « L'analyse économique de l'extrémisme violent en Afrique », *Revue Africaine des sciences économiques et de gestion*, XVII(1-2), pp. 3-47.

Dynamiques sociales paradoxales des pentecôtismes à Yaoundé (Cameroun)

Paradoxical social dynamics of Pentecostalism in Yaoundé (Cameroon)

Josiane TOUSSE DJOU

Chargé de cours

Université de Yaoundé II-Soa

Résumé

Autour des années 2010, l'un des problèmes majeurs attribués aux églises pentecôtistes est celui de la division de la société. La présente contribution a pour objectif de mettre en lumière la menace sociale que constitueraient certains de ces nouveaux mouvements religieux pour de nombreuses familles au Cameroun. En effet, depuis l'entrée en vigueur de la Loi n°90/053 du 19 décembre 1990 relative à la liberté d'association, le nombre d'églises se multiplie progressivement au Cameroun. La problématique de cet article ausculte l'influence contestée des églises pentecôtistes sur les relations sociales. Au-delà de l'analyse du contenu des données extraites des sources documentaires et de l'observation directe, cette recherche s'appuie sur des entretiens semi-directifs et des focus group menés auprès d'une diversité de populations dans la ville de Yaoundé. Après avoir visualisé les raisons de l'expansion actuelle des églises pentecôtistes, il est question de mettre en lumière leur influence perceptible sur les relations sociales, en insistant tant sur les dérives internes que sur les conflits externes.

Mots-clés : Conflit, Cameroun, famille, pentecôtisme, religion, société.

Abstract

Around the year 2010, one of the major problems attributed to Pentecostal churches is that of the division of society. The purpose of this contribution is to highlight the social threat posed by some of these new religious movements for many families in Cameroon. Indeed, since the entry into force of Law No. 90/053 of 19 December 1990 on freedom of association, the number of churches is gradually increasing in Cameroon. The problematic of this article examines the controversial

influence of Pentecostal churches on social relations. In addition to analysing the content of data extracted from documentary sources and direct observation, this research is based on semi-structured interviews and focus groups conducted with a diversity of populations in the city of Yaoundé. After having visualised the reasons for the current expansion of Pentecostal churches, it is a question of highlighting their perceptible influence on social relations, emphasising both internal drifts and external conflicts.

Keywords: *Conflict, Cameroon, family, Pentecostalism, religion, society*

Introduction

Depuis quelques années au Cameroun comme ailleurs en Afrique, les assemblées pentecôtistes, communément appelées « églises de réveil » ou « *born again churches* », bouleversent profondément le paysage religieux, à telle enseigne qu'il n'est pas aisé d'avoir des statistiques précises sur leur nombre. En effet, le pentecôtisme apparaît au cours du XX^{ème} siècle, comme le plus puissant des nouveaux mouvements religieux (Champion, 2000). Il est introduit au Southern Cameroon⁵⁵ en 1949 sous l'une des dénominations les plus anciennes, église apostolique (Maud Lasseur, 2010 : 181). Conséquent à la crise économique et sociale de la période 1986-1994 et à l'entrée en vigueur de la Loi n°90/053 du 19 décembre 1990 relative à la liberté d'association, le nombre de mouvements religieux se multiplie littéralement au Cameroun ; au point qu'il semble compliqué pour le profane de distinguer les religions reconnues de celles qui sont dites illicites (Momo, 1990 : 834). Plus précisément, les églises pentecôtistes aux dénominations diverses, plus ou moins indépendantes les unes des autres, essaient dans différentes régions, villes, quartiers, freinant alors la suprématie de l'islam, du catholicisme et du protestantisme classique.

⁵⁵ Englobant les Régions du Nord-Ouest et du Sud-Ouest du Cameroun, le Southern Cameroon est la partie méridionale de l'ancien Cameroun britannique, un territoire qui fut sous Mandat de la Société des Nations administré par le Royaume-Uni (Le Vine, 1984).

Le pentecôtisme est une mouvance religieuse issue du protestantisme évangélique qui se caractérise par la valorisation des charismes de prophétie et de guérison issus de la force du Saint-Esprit. Il est considéré comme un ensemble de groupes religieux mettant l'accent sur les dons du Saint-Esprit en l'occurrence celui de « parler en langues », de prophétie et de guérison (Azria et Hervieu-Léger, 2010). Cette religion privilégie un leadership pastoral fondé, non sur un diplôme de théologie et la reconnaissance d'une institution, mais sur le charisme même d'une personne, sa capacité à communiquer avec la divinité et à manifester effectivement la puissance divine de façon efficace (Willaime 1999 : 14). D'après Bastian (cité par Fath, 2001 : 382), le pentecôtisme serait fondé sur l'autorité charismatique personnelle du pasteur qui construit son pouvoir religieux, non sur la base d'une formation théologique, mais sur cette aptitude à expliquer, sur un mode religieux, le malheur social du monde environnant et d'y répondre par des « actes surnaturels ». Le pasteur est « l'incarnation même de l'imaginaire religieux et de sa force inaugurale et transcendante, l'individu inspiré qui parle directement au nom de Dieu » (André Mary, 2002 : 69).

Les études sur les développements du pentecôtisme dans le monde et en Afrique se sont multipliées au fil des années. En effet, des recherches ont été menées dans diverses disciplines de sciences sociales pour comprendre ce phénomène d'adhésion massive des populations à ces églises et leur impact sur la société. Dans ce sens, il est de constat qu'en Afrique, les nouveaux mouvements religieux « assurent la promotion sociale ou en tout cas la survie de leurs dirigeants, offrent des points d'entrée dans l'espace public, voire le système international », et « contribuent de façon décisive au changement social et à l'insertion du sous-continent dans la société mondiale » (Bayart et al., 1997 : 66-67). Sariette Batibonak (2014) ajoute que cette conversion pentecôtiste est la porte d'entrée, le passage obligé, la « nouvelle naissance », sans laquelle l'individu est considéré comme étranger au cercle des croyants. Quant à lui, David Martin (2002) voit dans la conversion au pentecôtisme une forme de réponse des populations à la transformation du cadre socio-économique global, exigeant davantage de flexibilité, de prise en charge de soi et d'initiatives personnelles. De son côté, Ludovic Lado (2008) pense que ce sont les masses populaires

victimes de l'injustice sociale qui sont facilement attirées par ces églises.

Bien que cette recherche n'ait pas pour ambition de nier les idées positives émises au sujet du pentecôtisme, elle tend à analyser, avec un regard critique, une face cachée et réelle de ce mouvement religieux. Elle va dans la même lancée que celle de Pierre-Joseph Laurent (2002) qui affirme, prenant l'exemple de l'État du Burkina Faso, que le succès des Assemblées de Dieu doit se lire dans un contexte de « modernité insécurisée », où les liens coutumiers de solidarité et d'entente s'effritent. En outre, la faiblesse de l'État ne permet pas d'assurer la sécurité d'une partie importante de la population.

Les questions qui se posent sont de savoir quelles sont les raisons de la floraison des églises pentecôtistes et leur impact sur la société camerounaise ? Quelle est la responsabilité des pouvoirs publics face à un tel phénomène ? Quelles sont les répercussions sur les adhérents de ces communautés religieuses et sur leur environnement familial ? Les hypothèses attestent que les « Églises de réveil » sont une potentielle menace sur les relations sociales de leurs adeptes, d'où l'urgence de leur normalisation et de leur encadrement étatique face à leur ouverture anarchique. En outre, les changements opérés par les conversions au pentecôtisme au sein de la population de Yaoundé ont des répercussions négatives sur l'organisation sociale, les relations communautaires et la structure familiale.

En dehors des publications référencées sur cette thématique, les données exploitées dans le cadre de cette recherche découlent des focus group et entretiens semi-directifs effectués entre les mois de mai et août 2017 dans la ville de Yaoundé, capitale politique du Cameroun. Elles relatent plusieurs témoignages, de fidèles membres des églises traditionnelles et ceux des églises pentecôtistes, mais aussi de non-chrétiens. Au travers de ces interviews, il s'est agi d'appréhender la perception de chaque catégorie d'acteurs interviewés. À ce premier ensemble de sources, hétérogènes, il faut ajouter l'observation directe qui a consisté à prendre part à des séances de prières et de cultes de prédication et d'évangélisation au sein de quelques églises pentecôtistes.

À travers une démarche épousant une perspective ethnographique et de science religieuse, l'étude tente de ressortir les raisons de l'importante effervescence des églises pentecôtistes au Cameroun et plus précisément à Yaoundé, ville garnie d'une pluralité confessionnelle. Par ailleurs, l'article évoque les changements survenus chez de nombreuses personnes tant sur le plan social qu'économique après leurs adhésions à une église pentecôtiste. Aussi, la recherche dénonce les dérives internes aux églises dites de réveil.

Un contexte favorable à l'effervescence des églises pentecôtistes

La religion est comprise comme « un système de croyances et de pratiques ayant pour but d'organiser la vie » (Stoddard et Prorok, 2003 : 760) des individus et de leur donner un sens philosophique au sein d'une communauté. Venant de nombreuses religiosités, catholique, évangélique et même musulmane, les populations de Yaoundé accourent davantage vers les églises dites « réveillées ». D'un côté, la prolifération des assemblées pentecôtistes s'explique aisément par l'absence de prise de dispositions et d'encadrement par les pouvoirs publics, nécessaires pour protéger les populations et garantir l'intégrité des institutions sociales que sont la famille ou le mariage. D'un autre côté, l'engouement des individus dans ces églises peut avoir des justifications sociales liées à la recherche de l'amour passionné de Dieu, et/ou des solutions aux divers maux minant particulièrement les familles ou la société en général.

De la tolérance administrative des églises par l'État camerounais

Au Cameroun, une confusion administrative et institutionnelle entoure progressivement l'organisation et le fonctionnement des associations pentecôtistes (Obame et Mbouombouo, 2016 ; Batibonak, 2015). C'est pourquoi, dans un contexte d'urbanisation accélérée, la mise en place d'une réponse globale et cohérente par les pouvoirs publics et les organisations religieuses est nécessaire pour empêcher la détérioration du climat religieux (International Crisis group, 2015). Déjà, le principe de la laïcité a été étendu pendant la colonisation française, sous le régime du mandat au Cameroun, en application de l'article 7 de la Convention du mandat, puis du Décret du 28 mars

1933⁵⁶. Suite à l'indépendance de l'État camerounais, les Constitutions du 4 mars 1960, du 2 juin 1972 et du 18 janvier 1996⁵⁷, pour réaffirmer l'engagement de l'État à respecter ce principe, disposent dès leur préambule que « le principe de la laïcité, sous l'égide duquel le peuple camerounais place la République, s'entend par la séparation des Églises et de l'État. Il implique que la République n'est ni religieuse, ni ecclésiastique ». Ces textes constitutionnels ont posé le principe d'un libre exercice de tous les cultes non contraires à l'ordre public et aux bonnes mœurs⁵⁸. Par la suite, Ahmadou Ahidjo, Premier Ministre, tente de rassurer les chrétiens en déclarant : « Le Gouvernement, fidèle à la tradition de la puissance tutrice, observera vis-à-vis de toutes organisations confessionnelles le même esprit de neutralité pour la libre évangélisation des masses camerounaises ». Et, parallèlement à cette affirmation, le Cameroun ratifie en 1989 la Charte Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples qui, dans ses articles 2 et 8, proclame la liberté religieuse et sa pratique. On comprend alors que la religion est séparée de l'État, ce dernier adoptant alors à l'égard des Églises une attitude d'impartialité, de neutralité (Rivéro, 1972).

Le principe de la laïcité s'impose à tout État démocratique, davantage marqué de diversité religieuse comme le Cameroun (Biya, 1987). Toutefois, tout en respectant un certain pluralisme et équilibre politique, le Gouvernement se doit de garantir les libertés individuelles

⁵⁶ Il s'agit du décret relatif au régime des cultes dans les territoires français, transposé au territoire camerounais. En effet, en s'appuyant sur la mission régalienne du maintien de l'ordre public et sur les principes de la laïcité affirmés en 1901 par la loi de séparation, le gouvernement français élaborait un nouveau décret réglementant le régime des cultes au Cameroun. Publié à Paris le 28 mars 1933, le décret affirmait d'une part, la liberté de culte ou de conscience et, d'autre part, la nécessité de soumettre l'exercice de culte au contrôle de l'autorité coloniale, en raison du souci de veiller au maintien de l'ordre public.

⁵⁷ Il faut noter que la Constitution de la République Fédérale du Cameroun du 01^{er} septembre 1961 se distingue par son absence de préambule. Toutefois, elle énonce aussi le principe de laïcité de l'État en son article 1.

⁵⁸ L'Association des Témoins de Jéhovah est parmi les premières associations culturelles qui bénéficient de la reconnaissance juridique de l'État camerounais par l'Arrêté n°18/ATF/APA2 du 01^{er} mars 1962. Parmi d'autres églises reconnues après l'indépendance, on cite la Mission du Plein Évangile du Décret n°69/DF/246 du 26 avril 1969 et la Vraie Église de Dieu reconnue par le Décret n°71/DF/639 du 31 décembre 1971.

et publiques pour tous les citoyens, en même temps qu'il doit préserver l'ordre public et l'intérêt général. Dans ce sens, il pourrait s'immiscer délibérément dans la sphère des compétences religieuses, au risque de violer le principe de la laïcité de l'État (Momo, 1999).

Le respect par l'État de la liberté de conscience, de la liberté de culte et de toute autre forme de manifestation religieuse ne saurait engendrer leur effervescence désordonnée. C'est pourquoi, si on s'en tient à l'article 24 de la Loi n° 90/053 du 19 décembre 1990 portant sur la liberté d'association, les associations religieuses relèvent du régime de l'autorisation au Cameroun. Les cultes reconnus sont ceux qui sont autorisés en vertu de la loi. La reconnaissance est prononcée par le Président de la République, après avis motivé du ministre de l'Administration territoriale. En l'absence de cette autorisation, il y a inexistance (Momo, 1999). L'objectif est de garantir conjointement les libertés individuelles et publiques et de préserver l'ordre public.

Des années antérieures, l'État a eu à sanctionner des leaders pentecôtistes indexés pour des pratiques peu orthodoxes d'exorcisme ayant débouché sur des homicides, des sévices et des traitements inhumains, cruels et dégradants. À titre illustratif, en août 2013, des préfets avaient suspendu une cinquantaine d'églises de réveil illégales à Bafoussam, Yaoundé, Douala et Bamenda pour trouble à l'ordre public (International Crisis group, 2015). Un mois après, le président Paul Biya ordonnait la levée de ces suspensions et signait un décret faisant désormais relever la fermeture d'enseignes religieuses de la compétence du Ministère de l'Administration Territoriale et de la Décentralisation. Cette situation pourrait s'expliquer par le soutien majoritaire de ces églises au Président de la République en particulier et aux membres du Gouvernement en général⁵⁹. En effet, au sein de certaines églises dites de réveil, les pasteurs prêchent le respect pour l'autorité publique et politique, lorsqu'ils n'appellent pas directement à voter pour le chef de l'État, en vertu du respect de la parole biblique, notamment Romains 13 : 1-2⁶⁰. Il est rare de trouver une église pentecôtiste où les pasteurs critiquent le Président. Bien au contraire,

⁵⁹ Comme exemple, le pasteur Tsala Essomba, du Ministère international « Va et Raconte », accorde son soutien au Président de la République (Batibonak, 2017).

⁶⁰ Il s'agit d'un verset biblique qui dispose que toute âme se soumette aux autorités.

les églises ayant une autorisation légale saluent l'action du président de la République pour la paix, tandis que les églises illégales le remercient pour la tolérance administrative (International Crisis Group, 2015).

La tolérance administrative permet aux associations religieuses d'exercer publiquement sans existence légale, rend ambiguë et politisée le paysage religieux camerounais. Il serait contraire à l'application du principe de laïcité, que l'État conseille ou dissuade le profane d'adhérer à une religion plutôt qu'à une autre. Selon les estimations administratives effectuées à Douala et à Yaoundé en 2010, le nombre de lieux de prière entretenus dans chaque ville par les nouvelles religions dépasserait les 500⁶¹ (MINATD ; Cameroon Tribune du 27 janvier 2011). Ces Églises se créent, naissent et fonctionnent sous la couverture légale des Églises et missions autorisées : Cameroon baptist convention (CBC), World wide mission (WWM) et Église pentecôtiste chrétienne camerounaise (EPCC). Mais avec un pays « désorganisé » sur le plan confessionnel comme c'est le cas actuellement au Cameroun, en raison d'une régulation quasiment ineffective, il devient plus facile de laisser s'accroître les actes de violence symbolique religieuse et des prémices de radicalisation (Obame et Mbouombouo, 2016 : 121). Si ces décisions ont plus souvent un caractère éphémère et relèvent davantage de l'improvisation, il semble plus urgent de penser et d'« implémenter » en amont une stratégie publique de gestion des mouvements religieux en proie à la radicalisation (Obame et Mbouombouo, 2016 : 119).

Quoiqu'il en soit, l'organisation des campagnes religieuses de sensibilisation de grande envergure hors des chapelles, les conférences à caractère national ou international de même les quêtes et les voyages à l'étranger ne peuvent d'office avoir lieu par la seule volonté des autorités religieuses. Leur tenue est soumise à un accord préalable des pouvoirs publics. En fait, le ministère de l'administration territoriale, plus précisément la Direction des affaires politiques, assure le contrôle des affaires religieuses et veille au respect de la laïcité tant par l'État lui-même que par les différentes religions. Dans l'exercice du contrôle des religions, ce ministère est relayé par ses démembrements que sont les circonscriptions administratives disséminées dans tout le pays, en

⁶¹ Il faut dire qu'en réalité, ces chiffres, datant de 2011, ont une valeur approximative. En effet, au fil des temps, des églises s'accroissent.

l'occurrence les préfetures et les sous-préfetures. Ces dernières réceptionnent, autorisent ou interdisent les réunions. Sur un autre plan, pour des raisons d'ordre public, les pouvoirs administratifs sont amenés à empêcher l'installation ou la poursuite des activités des mouvements religieux contestataires dont les enseignements compromettent l'unité nationale et la coexistence pacifique (Momo, 1999). De toutes les façons, ces églises sont considérées par une frange de la population comme une panacée.

De la considération populaire des églises pentecôtistes comme panacée

En référence biblique aux Actes des apôtres (Livres des Actes, chap. II), le pentecôtisme revendique le « Salut » par la conversion, le don de « parler en langues » encore énoncé comme glossolalie, les prophéties, la guérison miraculeuse des maladies et le don du Saint-Esprit. Cette religion semble constituer un recours face aux problèmes, séduisant des populations confrontées à une dégradation de leur vie et à un sentiment d'isolement ou de perte de repères. C'est vers les églises de « réveil » que se tournent ceux pour qui la médecine moderne ou traditionnelle s'est révélée impuissante à résoudre leurs difficultés ou maladies, espérant trouver en elles, un soulagement effectif et efficace. En effet, c'est une recherche de guérison ou de délivrance qu'ils n'ont plus espoir de trouver auprès des spécialistes de la santé qui les encourage à se rendre dans une église pentecôtiste. On trouve une certaine motivation et détermination dans les témoignages des uns et des autres adeptes. Toutefois, s'il est vrai que la majorité trouve effectivement une guérison progressive ou instantanée, définitive ou saisonnière, d'autres par contre, restent sur leur soif et continuent d'attendre le miracle, qui n'arrivera parfois jamais, ou dans un avenir lointain. Tout dépend du degré de fortification de la foi, de la relation avec Dieu et du respect des commandements divins⁶².

En effet, une assemblée composée de quelques dizaines ou centaine de croyants, portant un nom distinct et dirigée par un pasteur, peut former une église. Cette abondance de mouvements pentecôtistes résulte d'une part, du rapport direct que ces églises établissent entre l'individu et l'Être Suprême ; chaque congrégation pouvant choisir de

⁶² Focus group réalisé avec une dizaine de personnes le 18 juillet 2017.

prier Dieu à la manière dont il l'entend. D'autre part, elle découle du fait que les adeptes peuvent suivre à tout moment un nouveau pasteur qu'ils trouveront, par exemple, plus charismatique, ou davantage prophétique. Ainsi, on assiste à une recomposition du discours religieux dans une perspective où l'intégration citoyenne des croyants, atteste de la puissance et de la grâce divine et de l'édification du croyant.

La souffrance, qui est « [...] l'assemblage des problèmes humains qui ont pour origines et conséquences les blessures dévastatrices infligées par les forces sociales qui enfrennent l'expérience humaine » (Das, 2002 : 14), conduit certaines personnes également à trouver refuge dans les églises. Abondant dans la même lancée, Yao Houkpati Palamangue (2012) estime que l'insécurité spirituelle tout comme la pauvreté matérielle dans laquelle vivent les populations en milieu urbain sont des facteurs qui favorisent l'adhésion de celles-ci aux nouvelles églises. En fait, les églises de réveil sont effectivement des instances de sécurité pour les individus (Ngandu Nkashaman, 1990), des lieux de refuge contre les angoisses et les tribulations de la vie sociale (Ibid. : 183). Dans ce sens, le nouveau fidèle converti éprouverait le sentiment exhalant de libération, car il vit régulièrement auprès des « frères » et « sœurs » en Christ dont il n'aurait plus à se méfier et qui, au contraire, sont toujours prêts à l'écouter, le conseiller, le soutenir et l'aider à se défendre contre les méchants de l'extérieur et des ravages de la « modernité insécurisée » (Laurent, 2003).

Par ailleurs, d'autres y vont à cause des multiples déboires des églises conventionnelles notamment les actes de pédophilie et ou d'homosexualité des prêtres, la modernisation des comportements religieux et querelles de leadership des pasteurs. De l'avis de Paul de Meest (1980), des laïcs qui se sentent frustrés dans leur église « d'origine » sur le plan religieux et social, choisissent librement ces églises. Allant dans la même lancée, Ludovic Lado (2008) pense que les masses populaires victimes de l'injustice sociale sont facilement attirées par ces églises, mais également leur prédication très émotive.

Dans les cultes, certaines séquences sont plus particulièrement développées comme les prières à haute voix et les louanges ou les témoignages de conversion et de guérison. Se multiplient de nouveaux espaces de sociabilité, des lieux où se construisent de nouvelles

relations sociales, où les individus peuvent s'insérer dans des réseaux sociaux (Mayrargue, 2004). Plusieurs types d'activités permettent à cette sociabilité de se développer. On peut citer les activités purement religieuses qui se déroulent dans les temples et les assemblées de manière routinière : cultes du dimanche, veillées de prière, séances de guérison et de délivrance et les rencontres de milieu de semaine. Cet ensemble de rituels et de cérémonies permet le développement d'une socialisation religieuse. Dans certaines églises, règne une forme de solidarité et de fraternité entre les fidèles. Enfin, les lieux de culte peuvent aussi être des espaces de rencontre, des lieux où l'on peut venir saluer ses condisciples, échanger et discuter avant et après les cultes, où des relations sociales et des mariages se nouent entre fidèles, à côté de l'activité religieuse.

Grâce à une assistance réciproque, les chrétiens de l'église en difficulté parviennent à résoudre certains problèmes liés par exemple à l'emploi, achat des médicaments, règlement de loyer, recherche d'un terrain. Ils sont aussi présents les uns pour les autres, en cas d'évènements heureux ou malheureux. Jean-Marc Ela (2009) pense que l'adhésion massive des fidèles des églises traditionnelles dans les sectes, est le résultat de la déception subie par ceux-ci, en refusant de s'identifier au christianisme tel qu'il est prêché et vécu autour des années 2010, dans ces églises.

Toutefois, la crainte est que certains fidèles étant à la recherche de la paix par l'adhésion à une église pentecôtiste, se trouvent finalement sujets à une insécurité et pauvreté sociale, matérielle et même financière. Ces situations sont les conséquences induites de la dérive de quelques pasteurs ou dirigeants des églises, qui, en toute vraisemblance, usent des voies et moyens pour inciter les citoyens à améliorer leur relation avec leur Dieu ou leur leader, tout en créant des situations de tensions au sein de la communauté.

Dérives internes des églises pentecôtistes à Yaoundé

Entrer dans une communauté pentecôtiste implique, par le biais des nombreux interdits mis en place, une rupture avec le passé et des transformations significatives des pensées et actes sur les plans socio-culturel, économique et politique. Le leader religieux peut être désormais considéré comme le relais social qui tend à remplacer la

famille et, surtout, les structures étatiques défailtantes. Il peut alors naître de nombreuses dérives, en l'occurrence la déification du pasteur et les redevances religieuses démesurées.

La déification du pasteur par les fidèles

L'église chrétienne se donne pour mission de transformer la société et de réconcilier l'humanité pour une création renouvelée, par la prédication ou la proclamation évangélique. C'est ainsi que les rites de dépossession et de délivrance, les dons de guérison, les songes, les prophéties et les miracles divers occupent une position centrale et privilégiée dans le système religieux pentecôtiste. Dans cette lancée, les adeptes, victimes de souffrances multiformes, sont prêts à d'énormes sacrifices tant financiers que matériels pour trouver la voie du bien-être en général et de la délivrance en particulier. Une fois qu'ils ont trouvé un semblant de guérison, ils ne sont plus disposés à quitter l'église. Jeanne, couturière, fait partie de cette catégorie de personnes. Elle est entrée au Ministère des Miracles situé à Simbock en Janvier 2017. Atteinte du Sida, elle a trouvé la guérison après des séances de prières. Actuellement, elle affirme qu'elle ne peut plus se détacher de cette église (entretien du 12 juillet 2017, à Yaoundé). Dans certains cas, le pasteur devient alors un « dieu » pour certains fidèles. Bien que constituant une minorité, ceux-ci sont alors victimes d'une certaine dépendance vis-à-vis de celui-ci. On dirait des nouveaux nés, qui ont perdus le sens de réflexion personnelle, à qui on aurait effectué un formatage complet de cerveau. Carine raconte alors l'histoire de son mari qui a laissé son travail de taximan pour devenir le chauffeur du Pasteur André de la Mission pentecôtiste de réveil située à Essos : « Mon mari ne m'écoute plus. Il est presque devenu l'esclave de ce pasteur. On n'arrive pas à manger à la maison. Il est devenu le chauffeur et le commissionnaire de toute l'église. Quand je me plains, il me bastonne moi et les enfants » (entretien du 08 mai 2017, à Yaoundé).

Très souvent, plus personne ne compte si ce n'est le pasteur ou le prophète. C'est pourquoi, ces personnes adhèrent et se laissent conduire par les conseils et les recommandations de leurs conducteurs spirituels. Le cléricalisme évangélique (Tiènou, 1973), c'est-à-dire la mise au premier plan du pasteur, pourrait facilement occasionner des déviations. Par manque de discernement, il n'est pas rare de voir des chrétiens liés

à leur pasteur à telle enseigne qu'ils ne peuvent rien entreprendre sans demander leur avis. Quelque fois, ils vouent l'ensemble ou partie de leurs biens matériels et financiers à celui-ci. En retour, ce dernier leur fait miroiter vainement des avenir meilleurs et prospères. Jean, homme d'affaires, est une victime de ces discours parfois trompeurs : « Je suis entré dans une église réveillée au quartier Biyem-Assi en Janvier 2015. Le pasteur de cette église, voyant que j'avais un peu d'argent, m'a demandé de lui acheter une voiture selon les instructions divines afin de voir mes affaires se développer. Je l'ai fait sans hésiter. Mais je comprends maintenant que c'était une manipulation et une escroquerie » (entretien du 08 mai 2017, à Yaoundé). La situation semble identique pour Louis qui explique avoir vendu tout son fonds de commerce pour donner la moitié de la somme perçue au prophète d'une église à Nkolbissong. De ses propos, le prophète avait affirmé qu'il était question de semer financièrement afin de multiplier son chiffre d'affaires. Or depuis lors, son commerce, ses activités commerciales ont chuté (entretien du 10 mai 2017, à Yaoundé).

En outre, dans certaines congrégations pentecôtistes, le choix du partenaire de mariage se fait par le pasteur qui pourrait plus ou moins disposer de dons de révélation. Si, dans bien des cas, cette stratégie semble fonctionner, parfois des personnes qui ne se connaissent pas deviennent alors obligés de vivre ensemble sous l'injonction de leur leader, sa recommandation ou sa révélation. Il pourrait alors arriver que ce type de mariage, par manque d'amour ou d'entente, a pour issu le divorce ou la séparation. On ne demande plus alors l'avis des parents pour épouser une tierce personne, on ne réclame même plus la bénédiction familiale. D'autres pasteurs se sont arrogé le droit d'exiger une dot en tant que père spirituel. Par exemple, Grace affirme que le pasteur de son église du Christ ressuscité à Damas, a été celui qui reçut sa dot en tant que père lors de son mariage traditionnel : « mon pasteur m'a beaucoup soutenu pendant les moments de maladies et de combat spirituel. C'est grâce à lui que je m'étais mariée. Comme je n'avais plus de père, j'ai décidé que c'est lui qui reçoive le prix de la dot au détriment de mes oncles » (entretien du 12 juin 2017, à Yaoundé). Un autre problème est le refus du mariage par le pasteur, parce que le fidèle n'appartient pas à sa confession religieuse. Il peut être catholique ou évangélique, tant qu'il n'appartient pas à une assemblée pentecôtiste, il

leur est difficile d'accepter le mariage sauf si le futur époux accepte de se convertir. Si certaines personnes se plient à cette exigence, d'autres par contre font semblant de se plier avant le mariage et de démontrer le vrai visage après au point d'interdire même à la femme d'aller dans cette église.

Concernant le premier aspect, on peut citer le cas d'une femme dénommée Sidonie, fonctionnaire âgée de 42 ans, d'une église pentecôtiste située au quartier Elig-Essono. Celle-ci affirme avoir quitté son mari sous les conseils de son pasteur pour deux raisons, en l'occurrence parce qu'il est sorcier et qu'elle a été épousée en secondes noces (entretien du 14 juillet 2017, à Yaoundé). Tous ces changements sont liés au fait que la transformation occasionnée par une conversion au pentecôtisme n'est pas d'ordre strictement religieux. Cette transformation implique tout au contraire l'ensemble de la vie du converti, son comportement quotidien, son système de valeurs, ses relations sociales, sa conception du monde, et même sa façon de percevoir le temps (Pédron-Colombani, 1998). « Né une seconde fois ou né de nouveau », pour reprendre une expression consacrée chez les pentecôtistes, il reconsidère l'ensemble du système d'existence (Batibonak, 2014).

C'est parfois une prédication agressive, violente et d'intolérance que véhicule le pasteur aux fidèles dans leur rapport avec les autres. Tous ceux qui ne sont pas dans des églises pentecôtistes sont considérés comme des païens. Pis encore, il existe des pasteurs extrémistes qui rejettent tout autre église pentecôtiste, et répandent un évangile et un esprit de division et cet esprit de haine est la racine de l'extrémisme violent (Obame et Mbouombouo, 2016 : 112). Ils font preuve de la violence symbolique de type religieux, c'est-à-dire comme l'utilisation du langage religieux pour « abuser », « offenser » et « blesser » des individus (Adetunji, 2010 : 11). Il n'est pas rare, en raison d'une doctrine pentecôtiste fondée sur « l'exclusivité » (Fancello, 2006), que la violence symbolique soit directement dirigée contre d'autres groupes pentecôtistes camerounais sous forme de dénigrement et de refus d'assimilation (Obame et Mbouombouo, 2016 : 112). On remarque alors les insultes et le manque de tolérance envers d'autres. Les leaders de ces églises se livrent une concurrence entre elles. Se battant verbalement, les pasteurs s'accusent mutuellement de sorcellerie. On

essaye de « laver le cerveau » des uns et des autres fidèles venant d'une assemblée quelconque. Par exemple, Justine est une ménagère qui habite au quartier Biyem-Assi. Elle fait ses cultes dans une église « réveillée » dénommée Église des Rachetés de Christ. Elle venait d'une Assemblée de prière pentecôtiste anonyme. Lors de ces échanges avec le pasteur de cette première congrégation, celui-ci lui affirme que son précédent leader est un pasteur « auto-proclamé » qui n'a jamais reçu de consécration pastorale et l'accuse de recourir à la voyance et magie pour prier pour ses fidèles (entretien du 22 août 2017, à Yaoundé).

Quoiqu'il en soit, si certains fidèles d'églises pentecôtistes trouvent miraculeusement la solution à leurs problèmes, les autres se retrouvent désorientés, déboussolés, basculent dans un état de démence, de folie ou décèdent. Tel est le témoignage de Blandine, âgée d'une cinquantaine d'années et à la retraite, qui avoue que sa fille est morte après une folie de trois mois, contractée dans une église pentecôtiste à Yaoundé au quartier Fouda (entretien du 10 juillet 2017, à Yaoundé). Si on peut dire que Dieu agirait par l'intermédiaire de ces pasteurs, il faudrait aussi avouer qu'il existe chez certains d'entre eux des pratiques de tout genre, notamment en rapport avec l'argent, si bien qu'on peut penser que leur motivation essentielle ne soit que purement financière.

Les redevances religieuses, la ruine des fidèles

Face à la multiplication des stratégies pour extorquer l'argent aux fidèles, la menace économique des églises pentecôtistes est sous-jacente à la menace sociale. Les pasteurs semblent avoir trouvé auprès de leurs adeptes, les conditions favorables à leur épanouissement et bien-être économique. S'il existe donc une présence visible de ces églises chrétiennes, il n'y a pas pour autant uniformisation du message et des pratiques. Ces églises ont à leur tête des prophètes, pasteurs ou évangélistes. S'investissant d'une mission de délivrance du peuple de ses péchés, de ses persécutions, possessions et envoûtements mystiques, ceux-ci miroitent à leurs adeptes des miracles instantanés. En effet, certains pasteurs font preuve de manipulation spirituelle dans leurs enseignements, en mettant l'accent sur certains points qui les préoccupent, en l'occurrence les finances et les biens matériels. Les fidèles doivent pratiquer le « sacrifice » de leurs biens, de leur temps (Batibonak et al., 2016). En effet, pour réaliser des miracles, il faut faire

des dons divers. Autrement dit, l'offre de guérison n'est pas gratuite. Les services pastoraux tels que la prière, le baptême ou le mariage religieux nécessitent de fortes sommes d'argent. Les produits tels que la bouteille d'eau minérale, les mouchoirs sont également vendus à partir de 5.000 FCFA⁶³. S'agissant de l'objet rituel dénommé « huile d'onction », elle est celle qui produirait des miracles. Plusieurs personnes ont témoigné avoir utilisé cette huile pour boire ou oindre une partie du corps malade et trouvé immédiatement la guérison⁶⁴.

Créer une église serait devenu aussi facile qu'ouvrir une boutique dans un quartier, dans une maison. C'est une sorte de *business* pour certaines personnes. Au milieu des bons, se sont hissés des faux pasteurs. Certains ont été identifiés comme auteurs d'actes d'escroquerie (Obame, 2013). Vu que les pasteurs font facilement fortune à moindre coût sans frais au détriment de leurs fidèles, beaucoup de gens s'autoproclament aussi « Homme de Dieu ». Ces derniers, « bons » orateurs, manipulent avec tact la bible et la ruse des « visions » pour séduire leurs fidèles en les contraignant de « semer ». Ce qui consiste à donner au pasteur ce qu'on a de plus important en espérant une restitution au centuple de la part de Dieu. Ils s'enrichissent de la dîme, des offrandes, des actions de grâce, des offrandes du prophète, du transport, du loyer, et bien d'autres dons en nature ou en argent que des adeptes crédules, séduits par leurs enseignements et leurs « miracles », leur donnent. D'après Alice, vendeuse au marché Mokolo, les dîmes « que l'on donne, Dieu nous le rendra au centuple, maintenant ou plus tard » (entretien du 20 juillet 2017, à Yaoundé). Guy, pasteur à la nouvelle église réveillée au quartier Etoug-ébé explique : « Les offrandes et les dîmes servent aussi à l'entretien de l'église et des

⁶³ Nous pouvons prendre ici l'exemple du Ministère « Va et Raconte » où il existe toutes ces pratiques. En effet, pour plus de détails, une bouteille d'eau dite « béni » se vendait à partir de 2.500 F CFA. Un mouchoir coûtait 500 F CFA au moins, une audience avec le fondateur Tsala Essomba à partir de 5.000 F CFA ; une séance de « délivrance » à 50.000 FCFA, Des séances de purification pouvant aller jusqu'à 500.000 FCFA. Source : focus group avec des fidèles dudit ministère.

⁶⁴ Focus groups avec divers fidèles des églises pentecôtistes de Yaoundé au quartier dit CRADAT en août 2017. Ces fidèles étaient composés des fonctionnaires, des étudiants, des commerçants et des chômeurs. Leurs tranches d'âge variaient entre 21 et 50 ans.

services pastoraux » (entretien du 15 juillet 2017, à Yaoundé). Les pasteurs, dont l'entretien est présenté comme une « œuvre » légitime à financer, ont en effet un rôle social important dans les communautés. Mais, d'aucuns usent des stratégies afin d'exploiter financièrement leurs adeptes. Il en est ainsi au sein d'une église de réveil située au quartier Biyem-Assi. Le pasteur tient un registre pour les fidèles qui payent de façon permanente leurs dîmes et offrandes. C'est le montant hebdomadaire ou mensuel versé qui détermine qui motive les prières pastorales pour le concerné. Les chrétiens sont parfois obligés de montrer leurs bulletins de paie salarial à ce pasteur afin que celui-ci s'assure que la dîme donnée par le fidèle est juste, c'est-à-dire au moins 1/10ème du salaire (Cf. Focus group réalisé en juin 2017 avec 4 adeptes de cette église). Les collaborateurs du pasteur sont parfois ceux qui cotisent le plus, pour entretenir le pasteur et pour la vie de l'église. Par exemple, au Mission chrétienne de Vision située au lieu-dit Superette au quartier Biyem-Assi, les anciens et les diacres doivent verser mensuellement la somme minimale de 10.000 FCFA pour la gestion des factures et besoins pastoraux (entretien du 18 juin 2017 avec Valérie, diacre de cette église).

Par ailleurs, les dispositifs religieux d'accompagnement tels que les cellules d'intercession ou les visites à domicile, mais aussi les prières ou les bénédictions ne sont pas gratuites. En effet, la marchandisation des prières de délivrance et la simonie, c'est-à-dire la vente des services spirituels moyennant l'argent, sont courantes dans la ville de Yaoundé. Si le pasteur opère un déplacement à domicile pour prier, il faut préparer conséquemment « une enveloppe », c'est-à-dire une somme d'argent en guise d'offrande. Le pasteur est alors considéré comme un « bandit » et un « escroc » par certains camerounais non-convertis au pentecôtisme, et même pour certains fidèles chrétiens. Patrick, fidèle de l'église pentecôtiste d'évangélisation et de puissance située à Biyem-Assi, habitant le quartier Obili, avoue qu'il cherche du travail depuis des années et son pasteur refuse de prier parce qu'il n'a pas accompagné son dossier d'une somme d'argent (entretien du 18 août 2017). Pour certains de ces pasteurs, le désir de gagner toujours un peu plus d'argent serait un de leurs *leitmotivs* (Batibonak, 2014). Or, l'enrichissement de certains de ces pasteurs a pour corollaire l'appauvrissement de plusieurs fidèles. On comprend à juste titre qu'ils

soient qualifiés de « bons marchands d'illusion » (Cameroon Tribune du 21 janvier 2011).

En outre, au quartier Messassi, Solange, enseignante dans une école privée, relate que son mari âgé de 55 ans s'est donné la mort parce qu'il était las d'attendre que se réalisent dans sa vie les miracles que lui promettait son pasteur. Dans les faits, après plusieurs années de chômage et de maladie chronique, il se rendait au culte et à toutes les séances de prière. En sus de cela, il déboursait 30.000 FCFA pour des séances de prières spéciales. Un an plus tard, n'ayant remarqué aucun changement positif, il va afficher un air de découragement et réclamer le remboursement de son argent et biens offerts à l'église. D'après son témoignage, il s'est rendu compte que celui qui lui prophétisait réussite dans toutes ses entreprises n'était qu'un « marchand d'illusions ». C'est ainsi qu'il s'est donné la mort (entretien avec Solange le 25 août 2017).

Quoiqu'il en soit, d'autres serviteurs de Dieu arguent que le don, la dîme et l'offrande sont bibliques. Le pasteur Josué de la Sentinelle de Christ au quartier Obili explique leur nécessité : « Dans plusieurs versets bibliques dans l'ancien et le nouveau Testament en l'occurrence Malachie 3, il est conseillé de donner afin de bénéficier des bénédictions financières de Dieu » (entretien du 20 Juillet 2017 à Yaoundé). Or, il faut souligner avec Pierre-Joseph Laurent (2003) que l'efficacité de la guérison divine repose sur le désintérêt. Toutes ces dérives sur les fidèles ont des répercussions à l'extérieur de l'église.

Églises pentecôtistes et affaiblissement des liens sociaux

De toute évidence à Yaoundé, l'église pentecôtiste se propose d'agir sur la société par le biais des changements plus ou moins positifs qu'elle introduit au travers de la conversion de la population et un changement de la société au sein de laquelle elle évolue. Cette transformation se traduit par l'adoption de valeurs morales lui dictant une conduite nouvelle, dotée de nombreux interdits, et par la destruction des liens de solidarité préexistants au profit de nouveaux, basés sur l'appartenance religieuse. Ainsi, une fois converti dans une église de réveil, on assiste consciemment ou non, à une sorte de changement de la notion de famille qui devient davantage réduite. Il en est ainsi en particulier lorsque les accusations de sorcellerie sont au centre des motivations. Il pourrait s'agir d'une manipulation des adeptes pour des

intérêts égotistes par divination et/ou prophéties mensongères, donnant lieu au déchirement des liens familiaux et des relations de voisinage ou amicales.

La stigmatisation des non-croyants

L'une des critiques à l'encontre des églises de réveil est le fait de stigmatiser ou critiquer les actions des personnes d'obédiences religieuses différentes, qui sont alors taxées de païennes ou d'athées. Elles sont pour la plupart du temps accusées de sorcellerie ou possédées par des démons. En effet, présente dans les mentalités, la sorcellerie est une réalité africaine, camerounaise, pénétrant le subconscient des populations (Tonda, 2002 ; 2006 ; Martinelli et Bouju, 2012 ; Batibonak, 2012 ; 2017). Dans la ville de Yaoundé comme dans d'autres, les malheurs, maladies et l'infortune sont attribués à la sorcellerie, dont les responsables principaux seraient issus de la société en général ou de la famille d'origine (Geschiera, 1991 ; 1995 ; Hebga, 1998 ; Meyer, 1998 ; Mary, 1998). En effet, la sorcellerie semble presque toujours naître de l'intimité familiale ou sociétale (Geschiera, 1995 : 18). Ainsi, les tensions familiales étant attribuées à la sorcellerie ou aux esprits ancestraux, la rupture avec le passé implique parfois concrètement la rupture des liens familiaux. Birgit Meyer (1998 : 75) le résume dans une citation : « Le Démon œuvre à travers les liens du sang ; le Dieu chrétien les rompt ». Les pasteurs des églises dites de réveil en font souvent des thèmes de leurs prédications, attirant ainsi de nombreux adeptes meurtris et recherchant une guérison spirituelle ou un miracle par un processus de délivrance.

À la fin des années 2000, de nombreuses structures pentecôtistes sont tournées substantiellement vers la délivrance. Ce faisant, elles drainent des foules nombreuses et en profitent pour attirer les ouailles en quête de fortune, de succès, de restauration, de rétablissement, de guérison et surtout de délivrance (Batibonak, 2014 ; 2016 ; 2017). S'imposant comme une réalité quotidienne de la vie sociale, la sorcellerie a alors pour corollaire la délivrance, qui conduit à une fuite des mauvais esprits du corps. C'est ainsi que les leaders appellent dans leurs prêches, à la lutte anti-sorcellerie, en combinant de pratiques exorcistes en vue de vaincre les sorciers agissant à travers des entités souvent invisibles (Batibonak et al., 2016).

Les agents sociaux croient aux effets des pratiques de sorcellerie sur leurs activités, sur leur vie et sur leur destin (Batibonak, 2014). Pour être affranchi des actes de sorcellerie, il faut passer par le processus de délivrance qui est, selon Birgit Meyer (1998), synonyme de « rupture totale avec le passé », comprenant deux dimensions : la première correspond à la délivrance du passé personnel, la seconde à une libération de la « malédiction ancestrale ». Au cours des séances de délivrance à des esprits, les démons, se manifestent essentiellement par la médiation du langage des corps qui tremblent, crient, hurlent, se tordent et s'affaiblissent sur le sol jusqu'à ce qu'ils soient chassés par les injonctions et l'imposition ferme des mains du pasteur ou des agents de prière. Pendant ces séances de délivrance, le converti entre en transe et une voix parle en lui parle, donne son nom et se dit auteur de tous les maux.

Le prophète se caractérise par la possession d'un charisme magique (Weber, 1996) et dispose d'une grande connaissance et d'un pouvoir surnaturel puisqu'il arrive à communiquer avec les entités du monde invisible. Mais ceux qui n'ont pas de discernement et qui révèle que c'est telle ou telle autre personne qui est responsable alors que ce n'est pas le cas. La véritable épine est le fait d'accuser des tierces personnes et d'ordonner une séparation radicale avec celles-ci. C'est le plus souvent un membre de la parenté du ou de la délivré(e), avec lequel un conflit ou un différend a lieu ou le simple fait que ce dernier n'adhère pas aux convictions de l'église, qui motive ce procès de diabolisation. Le sorcier est la plupart du temps un parent proche (Copet-Rougier, 1992). Selon le pasteur, il faut s'éloigner de ces personnes, car ils sont plus ou moins tenus responsables. Il peut alors s'agir d'un voisin jaloux, d'une coépouse sorcière ou visitant des marabouts. Comme exemple, suite aux recommandations de son pasteur de l'église de la nouvelle onction située au Carrefour Biyem-Assi, Job s'est séparé de son tuteur accusé de sorcellerie et d'être à l'origine des maladies et du chômage dans sa vie. Il raconte avoir rencontré au sein de la même congrégation plusieurs autres fidèles réfugiés et y vivant isolement en permanence à cause de la peur aux sorciers (entretien du 12 mai 2017 à Yaoundé).

Toutefois, ces accusations de sorcellerie déstabilisent le plus souvent les familles parce qu'on voit et craint tout le monde et toute chose. C'est la culture de la méfiance et du soupçon qui règne dans

beaucoup de relations interpersonnelles. Le père, la mère, l'oncle ou la fille se voient accusés d'être sorciers par le pasteur, et responsables des malheurs que vit le fidèle de l'église. Celui-ci est invité à rompre tout lien avec celui ou celle qui est à l'origine de son « blocage »⁶⁵ pour se protéger. Ceux-ci peuvent être à l'origine des problèmes rencontrés, ou mis en cause dans leur explication et donc rendus responsables des difficultés vécues. Achille, fonctionnaire d'État âgé de 45 ans, a quitté successivement son épouse et rompu tout lien avec sa mère Cette double rupture familiale dans son parcours découle de son adhésion à l'église de réveil de son quartier Bastos (entretien du 22 juillet 2017 à Yaoundé).

Ce qui est aussi notoire, c'est que dans leurs intentions de prière, les fidèles ne cessent de faire mention à des membres de leurs familles ou des amis, non pas pour que ceux-ci se convertissent ou bénéficient de la miséricorde de Dieu, mais leur envoyant le « feu » ou souhaitant leur mort. Quoiqu'il en soit, ces missions que les églises pentecôtistes assignent à leurs membres ont des conséquences dramatiques pour la solidarité familiale.

La division des familles

Une autre manifestation visible de l'adhésion ou de l'engagement dans une église pentecôtiste est la rupture partielle ou totale de certains fidèles avec la famille nucléaire. Il est question de prendre des distances envers tous ceux qui ne vont pas à l'église et ou qui ne « croient pas en Dieu, afin de trouver la guérison rapide et complète. Ces propos découlent de quelques prédications des pasteurs de la Cathédrale de la Foi, branche de Simbock. La quête de la délivrance correspond également pour d'aucuns à une prise de distance vis-à-vis des traditions et du village, voire à une coupure plus radicale. C'est dans ce sens que Jeannine n'assiste plus aux funérailles, rituels des Bamiléké effectués à l'honneur d'un défunt quelque temps après sa mort. D'après son pasteur de la Cathédrale de la Foi où elle est chantre, les convertis n'ont qu'un

⁶⁵ Cette expression revêt un sens particulier dans les églises pentecôtistes. Terme consacré de la sorcellerie, le « blocage » désigne tout ce qui peut générer du malheur et de l'échec dans la durée et dans la répétition.

seul médiateur qui est Jésus-Christ (entretien du 17 mai 2017 à Yaoundé).

Une fois converti à l'église de réveil, le fidèle est porté à parler de plus en plus de la famille spirituelle. C'est ainsi que quelques pasteurs demandent souvent à certains fidèles de s'éloigner de leurs familles ou des amis qui sont alors taxés de mauvaises compagnies corrompant les bonnes mœurs. Joakim au quartier Santa-Barbara se plaint de sa femme : « Depuis qu'elle va dans cette église, elle ne dort que là-bas ; elle passe parfois des jours, voire des semaines sans passer à la maison pour voir nos quatre enfants. Elle dit qu'elle y reste pour des séances de prière et de jeûne et qu'elle a trouvé une nouvelle famille là-bas » (entretien du 18 juin 2017 à Yaoundé). Ils introduisent aussi de nouvelles logiques de solidarités interindividuelles chrétiennes, au détriment de la contrainte familiale. La conversion au christianisme répond à un désir individuel de changement et s'inscrit parfois dans des trajectoires affirmées d'émancipation (Boulingou Moussirou, 2012), dans des stratégies d'individualisation. Il s'agit dans ce cas des processus de prise de distance, objective et subjective, de la personne vis-à-vis de ses inscriptions et déterminations sociales (Alain Marie, 1997 : 73). En exhortant ses membres à rompre complètement avec le passé, le leader de l'église pentecôtiste affirme alors une négation de la famille.

Le retrait du « monde »⁶⁶ et un comportement en contraste avec celui du commun des mortels, sont les moyens de réaliser au quotidien la rupture que la conversion annonçait, et le salut est différé jusqu'au retour annoncé du Christ. Le retrait du monde est d'autant plus visible que ces fidèles et nouveaux convertis, sous le prétexte d'être des serviteurs de Dieu, ne se préoccupent plus de leurs obligations sociales.

Le discours éthique du pentecôtiste est fondé sur le « rigorisme » éthique et le rejet de toute compromission avec les religions ancestrales. Il se démarque par une imposition de rupture à l'égard de toutes les représentations et pratiques néo-traditionnelles en l'occurrence la magie, culte des morts, funérailles somptueuses, mariage coutumier, polygamie. Il est question de mettre une frontière entre monde chrétien et non chrétien que les chrétiens, par leurs comportements, doivent

⁶⁶ L'expression « monde » fait allusion à ceux qui ne sont pas chrétiens.

rendre visible. Par ailleurs, on assiste à une diabolisation des traditions (Meyer, 1998). Le chrétien, toujours en quête de sécurité, continue de manifester une prise de distance relative avec l'entourage, à le craindre, mais il se met désormais aussi à redouter tous ceux qui n'ont pas une vision semblable à la sienne.

Les fidèles se retrouvent parfois réellement isolés, coupés de leurs attaches communautaires, contraints de rechercher de nouvelles solidarités, de nouveaux liens sociaux. Tel est le témoignage de Jeanne, une commerçante âgée de 35 ans, adhérente au Ministère de la Foi au quartier Mvan : « quand je suis arrivée dans cette assemblée, le pasteur qui me suivait m'a demandé d'abandonner mon époux, car c'était lui la cause de ma souffrance et de mes maladies » (entretien du 10 août 2017). De son côté, Marius, approchant la quarantaine et homme d'affaires au quartier Essos, se plaint : « c'est comme si ma femme a été envoûtée par ces églises. Elle m'a abandonné avec les enfants pour aller se réfugier chez une inconnue qu'elle appelle « sœur en christ » » (entretien du 14 juillet 2017). André, taximan renchérit : « Ça fait des mois que je n'ai pas fait l'amour avec ma femme. Elle me dit que le pasteur de son église l'a obligée à rester pure pendant les jeûnes. Depuis qu'elle va dans cette église, elle ne dort plus avec moi ; elle fait parfois des jours, voire des semaines sans venir à la maison » (entretien du 18 juin 2017).

D'après des témoignages recueillis au cours des entretiens, des ménages seraient déjà en conflits à cause des prêches enflammés de pasteurs qui exhortent les fidèles mariés, à divorcer si leurs époux ne viennent pas au ministère pentecôtiste (entretien du 14 juillet 2017). Le cas du fermier Alain au quartier Damas illustre bien ce problème. En effet, le monsieur s'exprime sous forme de plainte et de découragement : « Presque tous les jours, mon épouse refuse d'avoir les rapports sexuels avec moi parce qu'elle est entrain de jeûner. D'après son pasteur, il est interdit d'avoir des rapports sexuels pendant cette période de jeûne, afin de rester pur. Celui-ci ajoute que ma femme devrait divorcer parce que je ne viens pas dans son église » (entretien du 1^{er} août 2017). De son côté, Victor, polygame et entrepreneur âgé de 53 ans, raconte son histoire : « Je suis allé dans cette église réveillée située à Soa pour voir ma femme et mes enfants. Les fidèles m'en ont

empêché. Ils ont dit que la polygamie est rejetée dans la bible » (entretien du 20 juillet 2017).

Face à tous ces actes, il est fréquent de voir des citoyens qui se plaignent également des pasteurs ou leaders des églises de réveil et de leurs adhérents. Ces derniers sont alors accusés de destructeurs des foyers conjugaux par ces prédications et incitations de leurs fidèles au divorce. De plus, lorsqu'une personne adhère à une église pentecôtiste, sa famille et ses proches non-convertis la taxent parfois de sectaire. Dans de nombreux cas, on estime que le converti a fait adhésion à un cercle mystique ou occulte (Batibonak, 2014 : 76). Encore, il faut avouer que ce rejet de la famille pourrait être alors dangereux et considéré comme un couteau à deux tranchants. En effet, il existe des fidèles convertis qui après avoir pris des distances avec la famille sous recommandation de leur leader, se sont sentis trahis et abusés par celui-ci. Face à cette situation, ils sont rentrés se réconcilier avec la famille. Il est à relever que ce genre de déclarations est récurrent dans le corpus ethnographique sur ces églises qui pourraient davantage s'ériger même en danger probable pour la communauté camerounaise.

Conclusion

Dans un contexte religieux marqué en milieu urbain par la prolifération des dénominations et des lieux de culte, s'il y a un phénomène majeur qui y émerge, c'est sans conteste celui des églises pentecôtistes. Se démarquant par leur succès rapide, tant auprès de catégories sociales ou culturelles plutôt favorisées et ouvertes à la modernité, qu'auprès de citoyens pauvres et déclassés, les églises pentecôtistes connaissent un succès rapide. Les causes fonctionnelles de ce succès sont multiples et provoquent une certaine méfiance. En sus de la tolérance administrative, il faut dire que dans un contexte de crise économique et sociale grave, quelques églises proposent un appui moral et une offre de guérison aux populations qui se sentent entravées par divers maux minant la société. Sans toutefois discréditer la valeur des églises pentecôtistes qui remporteraient un succès tout aussi grand que les églises classiques catholiques et protestantes cet article met en exergue le bouleversement de liens sociaux et familiaux par les églises dites réveillées et les changements négatifs survenus chez de nombreuses personnes tant sur le plan social qu'économique après leurs

adhésions à une église pentecôtiste. Ces défis nécessitent une nouvelle manière pour repenser les cultes, services, enseignements bibliques et des stratégies pour développer l'humain, par une approche holistique.

Bibliographie

Azria, R. et Hervieu-Léger, D., 2010, *Le dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF.

Batibonak, S., 2012, « Sorcellerie en milieu urbain amplifiée par les pentecôtismes camerounais », *Afrika focus* 25(2), pp. 65-87.

Batibonak, S., 2014, « Singularité pentecôtiste dans le paysage religieux à Douala », in Tchumtchoua, E. et Dikoumé, A. F., *Douala, Histoire & patrimoine*, Yaoundé, Éditions CLÉ, 99-131.

Batibonak, S. et al., 2016, « Rhétorique guerrière dans les pentecôtismes camerounais », *Journal des anthropologues*, 146-147, pp. 87-109.

Batibonak, S., 2017, *Discours anti-sorcellerie dans les pentecôtismes camerounais*, Paris, L'Harmattan.

Bayart, J.-F. et Mbembe, A., 1989, « La bataille de l'archidiocèse de Douala », *Politique africaine*, 35, pp. 77-104

Boulingou Moussirou, 2012, *L'église internationale de Nazareth (Gabon) : délivrance et possession matérielle*, Thèse de doctorat.

Champion, F., 2000, *Les nouveaux mouvements religieux*, Paris, PUF.

Copet-Rougier, E., 1992, « L'altro, l'altro del l'altro e l'altro da sé. Rappresentazioni della stregoneria, del cannibalismo e dell'incesto », in Bettini, M. (ed.), *Lo straniero, ovvero l'identità culturale a confronto*, Roma, Laterza, pp. 155-174.

David, M., 2001, *Pentecostalism : the World Their Parish*, Oxford, Blackwell.

Das, V., 2002, *Sufrimiento, teodiceas, prácticas disciplinarias apropiaciones*, Paris, UNESCO

Fath, S., 2001, *La Globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan.

International Crisis Group, 2015, *Cameroun : la menace du radicalisme religieux*, Rapport Afrique n°229, Bruxelles, ICG.

- Geschiere, P., 1995, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala.
- Laurent, P.-J., 2003, *Les pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison*, Paris, Karthala.
- Laurent, P.-J., 2002, « Effervescence religieuse et gouvernance », *Politique africaine*, 87, pp. 95-116.
- Lado, L., 2008, *De la déchéance à la dissidence. Quel christianisme pour la renaissance du Cameroun ?* Yaoundé, Édition CLÉ.
- Lasseur, M., 2010, « Islam et christianisme en mouvement », *Espace populations sociétés*, 2-3, pp. 179-191.
- Martin, J.-P., 1989, *La religion aux États-Unis*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy.
- Marshall-Fratani, R., 2001, « Prospérité miraculeuse : les pasteurs pentecôtistes et l'argent de Dieu au Nigeria », *Politique africaine*, 82, pp. 24-44.
- Martinelli, B., Bouju, J., 2012, *Sorcellerie et Violence en Afrique*, Paris, Karthala.
- Mary, A., 2002, « Le pentecôtisme brésilien en Terre africaine », *Cahiers d'études africaines*, pp. 463-478.
- Mayrargue, C., 2004, « Trajectoires et enjeux contemporains du pentecôtisme en Afrique de l'Ouest », *Critique internationale*, 22, pp. 95-109.
- Mbembe, A., 1998, *Afriques indociles, christianisme et pouvoir d'État en société postcoloniale*, Paris, Karthala.
- Meyer, B., 1998, « Les églises pentecôtistes africaines, Satan et la dissociation de la « tradition », *Anthropologie et Société*, 22(1), pp. 63-84.
- Momo, B., 1999, « La laïcité de l'État dans l'espace camerounais », *Les cahiers de droit*, 40(4), pp. 821-847.
- Ngongo, L., 1982, *Histoire des forces religieuses au Cameroun. De la Première Guerre mondiale à l'indépendance*, Paris, L'Harmattan.

- Noret, J., 2004, « Les assemblées de Dieu du Burkina Faso en contexte », *Civilisations*, pp. 171-182.
- Onomo Etaba, B., 2014, *Rivalités et conflits religieux au Cameroun*, Paris, L'Harmattan.
- Palamangue Nadjir Yao Houkpati, 2012, *Pauvreté, insécurité spirituelle et dynamique religieuse, le cas de Lomé, exemple du quartier «Bé»*, Mémoire de maîtrise en sociologie, Lomé, Université de Lomé.
- Pedron-Colombani, S., 1998, *Le Pentecôtisme au Guatemala. Conversion et identité*, Paris, C.N.R.S. Éditions.
- Séraphin, G. et al. (dir.), 2004, *L'effervescence religieuse en Afrique. La diversité locale des implantations religieuses chrétiennes au Cameroun et au Kenya*, Paris, Karthala.
- Soiron Fallut, M., 2012, *Les églises de réveil en Afrique centrale et leurs impacts sur la stabilité des États : les cas du Cameroun, du Gabon et de la République du Congo*, Paris, Ministère de la Défense, Délégation aux affaires stratégiques.
- Stoddard, R. et Prorok, C., 2003, «Geography of religion and belief systems», in Gaile, G. and Willmott, C. (eds.), *Geography in America at the dawn of the 21th century*, New York, Oxford University Press, pp. 759-768.
- Tiènou, T., 1980, *Tâche théologique de l'Église en Afrique*, Abidjan, CPE.
- Tonda, J., 2002, *La Guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala.
- Willaime, J.-P., 1999, « Le pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 105, pp. 5-28.

La question de l'autonomisation dans l'église adventiste du Septième jour au Nord-Cameroun

The issue of empowerment in the Seventh-day Adventist Church in North Cameroon

Patrice PAHIMI

Maître de conférences

Université de Maroua

Résumé

L'autonomisation est un important défi pour les églises d'Afrique depuis les indépendances. Elle est perçue par certains comme un statut qui tranche avec l'asservissement ou la dépendance. C'est à l'effet de mieux comprendre le sens et l'appropriation de l'autonomie par les membres adventistes au Cameroun que s'attèle cet article. Il en ressort que l'autonomie dans l'Eglise adventiste du Septième jour est loin d'être une rupture d'avec la supra structure incarnée par la Conférence générale. Elle s'articule plutôt en termes de maturité du champ missionnaire local, et donc sa capacité à s'auto-suffir, s'auto-gérer aux plans administratif et financier, mais aussi à apporter son appui multiforme aux champs en construction. L'autonomie devient ainsi un simple transfert des responsabilités du global au local, et participe du processus de la décentralisation ecclésiastique en contexte adventiste du septième jour.

Mots clés : Mission adventiste, champ missionnaire, autonomisation, auto-détermination, auto-gestion.

Abstract

Empowerment has been a major challenge for African churches since independence. It is perceived by some, as a status that contrasts with enslavement or dependency. It is to better understand the meaning and ownership of autonomy by Adventist members in Cameroon that this article. It turns out that autonomy in the Seventh-day Adventist Church is far from being a break from the supra-structure embodied by the General Conference. It is articulated more in terms of the maturity of the local missionary field, and therefore its ability to self-sufficiency, self-manage administrative and financial, but also to provide multiform

support to fields under construction. Autonomy thus becomes a simple transfer of responsibility from the global to the local, and participates in the process of ecclesiastical decentralization in the Seventh-day Adventist context.

Keywords: *Adventist mission, mission field, empowerment, self-determination, self-management.*

Introduction

Quatre-vingt dix ans après son implantation dans le Nord-Cameroun, en 1928, la Mission adventiste du septième jour connaît une importante expansion locale. En plus de la région montagneuse des Mandara, elle a réussi à s'étendre en plaine, notamment dans le Diamaré, le Mayo-Kani, et de plus en plus dans la vallée du Logone, en dépit de la concurrence (Seignobos, 2000) de l'Église fraternelle luthérienne et de l'Église catholique [romaine], notamment en ce qui concerne les pays moundang, toupouri et massa.

L'extension du champ missionnaire⁶⁷ adventiste au Nord-Cameroun est allée de pair avec une évolution conséquente du nombre de fidèles⁶⁸. Cependant, cette Église dont les « succès » semblent s'expliquer par son investissement dans le social (construction d'écoles, de dispensaires ou d'hôpitaux), est en proie - à l'instar d'autres églises - au problème d'appropriation de son œuvre par ses nouveaux fidèles septentrionaux. Celle-ci est d'ailleurs longtemps restée dépendante de l'aide de la mission adventiste mondiale du point de vue administratif et financier. Toutefois, la volonté de l'Église locale camerounaise de se prendre en charge ou, dans une certaine mesure, le sevrage programmé par les missionnaires occidentaux, supposait, pour les futurs leaders camerounais de cette Église aux ressources locales plutôt limitées, de

⁶⁷ La notion de champ missionnaire renvoie dans cette étude au territoire de la mission. Il ne s'agit cependant pas d'un espace ou d'une zone exclusive, mais bien d'une zone d'expansion missionnaire. Dans les années 1920-1930 cependant, le Nord du Cameroun se présentait comme un territoire fragmenté en zones d'influences de différentes obédiences chrétiennes.

⁶⁸ Il faut souligner que les adventistes du septième jour qui n'étaient à la fin des années 1930 qu'une petite communauté comptant une centaine de membres confinés dans les monts mandara, s'est au fil des ans agrandie au point d'atteindre 44.000 membres, selon les statistiques officielles (novembre 2017) de la Fédération du Nord Cameroun.

mesurer le réel prix d'une autonomie. Cette étude vise à analyser le processus d'appropriation et de consolidation de cette œuvre missionnaire au Nord-Cameroun. L'accent sera ainsi mis sur les indicateurs de l'autonomie dans le cadre missionnaire, question de dégager les itinéraires suivis par l'Église adventiste au Nord-Cameroun en vue de l'atteinte du statut dit de maturité⁶⁹. Cette étude sera également l'occasion de statuer sur la théorie réelle ou supposée selon laquelle, depuis le départ des missionnaires européens l'œuvre adventiste bat de l'aile au Cameroun [ou dans le Nord-Cameroun]. Une situation qui serait amplifiée par l'amenuisement des aides du mouvement adventiste mondial en faveur des territoires missionnaires d'outre-mer.

Théories de la dépendance et de l'autonomie : esquisse d'analyse critique

La question de la dépendance et de la lutte pour l'autonomie et l'indépendance⁷⁰ a longtemps animé les débats dans les cercles scientifiques et politiques. Ainsi, selon certains théoriciens, le concept de dépendance doit être compris comme une « relation contraignante, plus ou moins acceptée, avec un être, un objet, un groupe ou une institution, réels ou idéels, et qui relève de la satisfaction d'un besoin » (Memmi, 1982). Cette approche traduit sans doute toute la dynamique des réclamations et des luttes en vue de l'affranchissement d'un joug généralement jugé humiliant. La dépendance serait de ce point de vue ni plus ni moins qu'une situation de tutelle assise sur un tiers, et ce avec un relent d'ascendance. Elle se crée du fait d'un certain nombre de contingences ou de facteurs favorables ou non selon les cas. Sous ce rapport, les africains semblent plus que quiconque accoutumés à cette réalité au point de s'y complaire parfois. De façon globale cependant, la dépendance constitue un véritable goulot d'étranglement, mieux un

⁶⁹ Il faut souligner que l'Église adventiste du septième jour au Nord-Cameroun est quitté du statut de Mission au début des années 1930, à celui d'Association, et enfin de Fédération en 2000.

⁷⁰ Le passage du statut de la dépendance à celui de l'autonomie se veut un indicateur de la maturité des Eglises d'Afrique. Il est cependant erroné dans cette étude d'appréhender la dépendance sous le prisme de la volonté de se détacher d'un ordre colonial asservissant, mais plutôt comme une volonté de se prendre en main, de s'assumer aussi bien sur le plan financier qu'administratif.

frein au développement ou à toute tentative d'émergence pour nombre de peuples et de gouvernements.

Selon les postulats de Cardoso et Faletto, l'héritage historique de la colonisation et l'expansion de l'impérialisme capitaliste sont explicatifs de l'ancrage de la dépendance de l'Afrique et donc de son sous-développement. Cette dépendance se traduit par les jeux de déséquilibre commercial et d'aliénation culturelle. Il n'est pas besoin dans le cadre de cette étude de statuer sur la pertinence de ces postulats, mais il ne faut cependant pas perdre de vue que la dépendance est pour beaucoup synonyme d'asservissement. C'est d'ailleurs dans cette mesure que pour plusieurs la dépendance émane de l'idéologie capitaliste (Rollinat, 2005 : 102). De façon générale, la notion de dépendance est opposée à celle d'autonomie. Cette conception est cependant loin de faire l'unanimité. Et selon J-P Escaffé, « L'autonomie ne s'oppose pas à la dépendance: au contraire, on peut accroître son autonomie par la dépendance. L'indépendance ne signifie pas autonomie, elle exprime simplement qu'il n'y a pas de relations sociales. » (Escaffé, 2010 : 152). En dépit de ces indications, force est toujours de constater la difficulté de faire adhérer le plus large public à l'idée selon laquelle l'autonomie vient nécessairement après une phase de dépendance, sans pour autant être en elle-même l'indépendance, laquelle semble être la phase ultime d'autonomie.

Au regard des différentes considérations, la notion d'autonomie devrait s'entendre comme étant la capacité de se prendre en main, de s'assumer, mieux de faire face à ses responsabilités. Toutefois, autonomie n'est pas synonyme d'autarcie. Elle convoque sans doute la notion d'interdépendance. C'est dans cette logique qu'il faudrait sans doute situer la question de l'autonomisation des églises chrétiennes africaines. Mais il faut indiquer que l'autonomie dépasse les limites de la théorie et des concepts, ceci dans la mesure qu'elle a des implications parfois graves et lourdes. Il est bien en effet de parler d'autonomie, mais de quelle autonomie est-il question ? S'agit-il d'une autonomie financière ou plutôt structurelle ? Là encore, le débat qui s'invite donne lieu soit à des controverses, soit à des appréhensions plus ou moins radicales. Car, comme l'indiquent J.-P. Escaffé et al., (2010 : 152), « la variation d'autonomie (et non pas l'autonomie tout court) génère la dépendance de l'individu aux réactions d'autres groupes humains.

Celle-ci est donc la prise en compte de la réaction attendue d'autrui dans le contexte de sa propre variation d'autonomie. ».

Ainsi, toute volonté d'autonomie s'accompagne d'une autodétermination, donc la latitude de choisir ou de définir ses propres orientations. Si elle est mal négociée ou maladroitement enclenchée, l'autonomie suscite une rupture brutale des rapports de paternalisme. C'est dans cette mesure que l'autonomie dans la pratique connaît une variation de degrés ; lesquels révèlent parfois les incapacités à s'assumer subitement ; d'où les besoins d'aide, de support et d'activation (Lebeau et al., 1980). Qu'en est-il avec les églises chrétiennes africaines en générale et l'Église Adventiste du Septième Jour au Nord-Cameroun en particulier ? Quel est le contexte et la philosophie à la base de son implantation ? Quelles sont les étapes de la marche vers l'autonomie de cette Eglise ?

La mission adventiste au Nord-Cameroun : expansion, organisation et consolidation de l'œuvre

Née aux Etats-Unis d'Amérique dans la vague des mouvements millénaristes caractéristiques du 18^e siècle, « l'Église Adventiste du Septième jour trouve sa raison d'être dans la volonté de diffusion de la lumière prophétique révélée de façon progressive à l'Église corps du Christ ». Dans cette partie, nous allons statuer sur les justifications de la mission et le contexte africain au contact du message adventiste.

L'expansion de l'œuvre : des confins du Mandara aux plaines du Nord-Cameroun

La Mission adventiste trouve son ancrage dans la prédication d'un évangile axé sur la préparation du retour imminent de Jésus, leur messie. L'esprit de la mission s'inscrivait notamment dans la perspective de l'obéissance aux recommandations de leur maître, relatives à la diffusion de « l'évangile du salut jusqu'aux extrémités de la terre »⁷¹. Les adventistes du septième jour estiment avoir reçu une vocation toute particulière, celle d'avertir le monde du proche retour de Jésus et inviter chacun à se préparer à « ce glorieux événement avant

⁷¹ Voir le Livre de Matthieu au Chapitre 28 en ses versets 18 à 20, in La Sainte Bible, version Louis Segond, Genève, 1979

qu'il ne soit trop tard » (Lehmann, 1987 : 27). Le Pasteur Boegner décline en des termes clairs sa vision de la mission :

Le fondement, le point de départ, le ressort, le mobile de l'œuvre missionnaire, n'est ni l'enthousiasme personnel, ni l'enthousiasme public, ni l'utilité spéciale de l'entreprise. Ce fondement, ce mobile est uniquement et à jamais l'ordre du Christ. Le fondement biblique de la Mission est le seul suffisant, le seul inébranlable, le seul qui ne chancelle jamais sous les pieds. C'est ce fondement qu'il faut toujours construire... Ce principe s'applique non seulement à l'œuvre missionnaire dans son ensemble mais, à chacun de ceux qui y travaillent (Boegner, cité par Myazhiom Lomo, 2001 : 85).

Ainsi, au nom de l'Évangile, de nombreux missionnaires adventistes à l'instar de ceux d'autres dénominations chrétiennes, se lancèrent à l'assaut de l'Afrique. C'est donc dans cet esprit que l'adventisme fit son entrée en terre africaine à la fin du XIXe siècle.

Né aux Etats-Unis d'Amérique dans la vague des mouvements millénaristes du XIXe siècle, le mouvement adventiste, à l'instar des confessions religieuses organisées, s'est cru assigné une vocation universelle. Toutefois, il faut relever que ce nouveau mouvement religieux demeura majoritairement américain pendant les 75 premières années de son existence. Néanmoins, grâce à un prosélytisme effréné et sans repos au niveau individuel et à une structure administrative « de combat », le mouvement adventiste se répandit rapidement partout dans le monde. Il est aujourd'hui présent dans plus de 225 pays du monde (Massé, 1978 : 13). Ainsi, pour se donner les moyens de sa politique ou de sa vision, il a fallu qu'il s'organise, dispose d'un personnel dévoué et volontaire, prêt au sacrifice pour le salut des « âmes en perdition » (Nouan et Lehman, 1987 : 10-27). L'organisation de l'œuvre adventiste et sa dotation d'une superstructure au niveau mondial, dénommée Conférence Générale des Adventistes du Septième Jour, s'est faite en 1863 (Nouan, 1969). C'est cette dernière qui mit sur pied des stratégies missionnaires en direction des champs tels que l'Europe d'abord, l'Australie, et notamment l'Afrique. Au Cameroun, le Mouvement Adventiste pénétra par deux itinéraires ; l'un par le Centre-Sud du pays, l'autre par le Nord du pays en provenance de Jos au Nigéria (Seignobos, 2000 : 29). Cet itinéraire nord a été suivi par le suédois Ruben Bergström en 1928. C'est en effet ce dernier qui fut le porte étendard du message adventiste dans le Nord-Cameroun (Ibid).

Après une tentative malheureuse d'implantation à Balaza dans la périphérie de Maroua puis à Mambang, Bergström opta finalement pour Dogba en 1930. C'est de là qu'il va organiser et étendre le champ missionnaire adventiste, davantage en direction des piedmonts et des montagnes du Mandara réputées pour leur forte concentration humaine. Dans cette mouvance, naquirent les stations missionnaires de Mokyo, Mada-Kolkosh, Koza, etc. (Entretien avec Bebe Ndzarna, Mada Kolkosch, 2007). Comme gage de l'implantation de la Mission adventiste du septième jour dans le Nord-Cameroun, on a assisté à la création de stations missionnaires. Ces dernières sont apparues pour être la structure de base de l'organisation du champ de la mission. L'esprit missionnaire, donc de service et de proximité prévalait alors. L'objectif était sans doute d'appivoiser, par un déploiement des œuvres sociales (création d'un dispensaire à Dogba en 1932 puis d'une école primaire, distribution de dons divers tels que sel et vêtements), des populations non-christianisées et non-islamisées, et potentiellement hostiles à toute nouvelle croyance. Les stations missionnaires adventistes servirent ainsi de relais du message de cette Église. Selon nos enquêtes, c'est autour d'eux que se sont développées d'importantes activités telles que l'évangélisation, les soins de santé, la formation, mais aussi des œuvres caritatives.



Figure 1 : Ruben Bergström, Pionnier de l'Adventisme du Septième Jour au Nord-Cameroun. Source : Album de la Famille Bergström, Suède

Toutes ces actions et ces déploiements étaient d'autant plus nécessaires que la mission adventiste arriva dans la zone dans un contexte de rivalités entre missions protestantes et catholiques, et ce, dans un univers marqué par une prédominance des religions locales originelles de ces populations septentrionales (Myazhiom, 2001). L'adoption des croyances adventistes était déterminant non seulement pour l'ancrage socio-culturel de cette mission d'évangélisation mais, plus encore, de l'extension de son champ. Il faut d'ailleurs indiquer que de par sa forte expansion dans la région des Monts Mandara, l'Église adventiste du septième jour a été qualifiée par ses contempteurs d'« église des montagnards ». De nos jours cependant, l'expansion de l'œuvre se fait en direction des zones de plaine ; d'où une nette augmentation des effectifs de membres⁷². Le développement de l'œuvre était en effet tributaire d'une structure forte et bien équilibrée.

Organisation de l'œuvre : du global au local

À ses débuts en effet, la question de l'organisation s'est posée, mais elle fut l'une des principales causes de division entre les premiers membres. Pour certains, se doter d'une supra-structure ou d'une instance dirigeante de l'église à l'échelle mondiale n'était ni plus ni moins qu'embrasser la mondanité ou Babylone⁷³. Selon ces derniers, en effet, rien ne devait rappeler le sécularisme. D'autres au contraire jugeaient impératif de se doter d'une structure bien élaborée⁷⁴. C'est ainsi que vers la fin des années 1840, le mouvement adventiste était constitué de groupes éparpillés, reliés seulement à travers des périodiques tels « Advent Review and Sabbath Herald » et quelques

⁷² De sources recueillies auprès de l'administration l'Église Adventiste du septième jour, Fédération des églises Adventistes du Septième Jour au Nord-Cameroun, ce chiffre n'est pas définitif ; la révision des listes de membres (recensement) est toujours en cours. Les derniers rapports estiment les effectifs à 44.000 membres en 2017. Ce chiffre représente l'effectif global des membres de l'ancienne Fédération du Nord-Cameroun, avant qu'elle ne donne naissance à deux autres champs missionnaires, notamment l'Association de la Bénoué-Faro, et la Fédération de l'Adamaoua-Mayo-Rey.

⁷³ Selon certains commentateurs bibliques, Babylone est le symbole d'une fausse adoration ou d'un faux culte, de l'apostasie (Voir Norman, R Guilley., 2018, *Préparation pour la fin des temps*, Pacific Press, pp 124-127).

⁷⁴ « La dénomination adventiste a émergé des débats entourant la structure de l'Église », in <http://news.adventist.org/archive>.

conférences ponctuelles à l'intention des adeptes du sabbat, où les croyants se rencontraient pour discuter et le plus souvent, pour argumenter sur les points doctrinaux.

Toutefois, malgré la crainte persistante qu'une église organisée équivalait à devenir « Babylone » ou à « favoriser l'organisation religieuse au détriment de la simplicité de l'Évangile », certains à l'instar des White et des Bates, étaient de plus en plus pressants dans leurs appels pour une structure organisée⁷⁵. Ces derniers fondaient leur argument sur le fait qu'une organisation formelle doterait l'Église naissante de la fondation financière et légale nécessaire qui lui permettrait de posséder des propriétés, de payer et de muter ses pasteurs et de déterminer de quelle façon les congrégations locales devaient interagir entre elles et en dernier lieu, de mettre en place un corps dirigeant⁷⁶.

Face aux nombreux défis du jeune mouvement, l'argument de l'organisation finit par s'imposer ; car il était clair qu'aucune victoire ne pouvait être remportée sans une instance susceptible de donner des orientations, canaliser des agents missionnaires volontaires, débordants de zèle et néanmoins, en mal de leadership. Il était clair qu'aucun mouvement à vocation universelle ne pouvait se construire et prospérer dans l'anarchie. Et comme l'a noté Raymond Massé, il a fallu se débarrasser des clichés qui présentaient le Mouvement Adventiste comme un regroupement impulsif et anarchique de quelques fanatiques assoiffés de fin du monde (Massé, 1978 : 14). Car il ne tarda pas à s'organiser, comme une véritable machine, à des fins d'expansion. Cette complexité tient autant à des impératifs d'accroissement du type des entreprises privées qu'à des conditions historiques et dogmatiques de développement (Ibid).

Ainsi, la volonté de se prendre en main et donc, de financer l'œuvre missionnaire et disposer d'un personnel capable de porter la mission, a imposé la nécessité d'une organisation administrative du Mouvement adventiste du septième jour. Mais la construction d'un

⁷⁵Ibid.

⁷⁶Ibid.

édifice administratif cohérent et gage de l'unité mondiale des membres ne s'est pas faite sans heurts.

En effet, dès la mise en place de l'organisation de l'église, celle-ci fut constamment remise en question. Si aujourd'hui sa nécessité n'est plus mise en doute, son adéquation aux réalités du monde suscite néanmoins des critiques et conduit à un renouvellement permanent en vue d'une réduction du personnel administratif (Nouan et Lehmann, 1987 : 10-27). Il fallait ainsi faire face aux charges mais aussi, aux dissensions internes, ainsi qu'aux crises de leadership. Comme l'a reconnu Ellen White quelques années plus tard, « à mesure que le nombre de nos membres augmentait, il devenait évident que, sans un certain degré d'organisation, nous serions jetés dans la confusion et qu'il serait impossible de mener l'œuvre à bien. Subvenir à l'entretien des prédicateurs, pénétrer dans de nouveaux champs, protéger contre des membres indignes à la fois les églises et le corps des prédicateurs, acquérir et posséder des immeubles, imprimer la vérité ... toutes ces raisons rendaient l'organisation de l'Église indispensable » (Cité par Graz, 1974 : 139). Fort de cette structure et d'un système bien élaboré, le mouvement adventiste a pu s'internationaliser, épousant ainsi sa vision universalisante.

Toutefois, force est de relever que pour garantir un fonctionnement efficient et optimal, l'Église adventiste opta pour un système de gestion et d'administration démocratique. Ceci se justifie d'autant plus que l'ambition était d'imprimer une dynamique biblique de management basé sur la responsabilisation de personnes engagées dans le mouvement. L'Église adventiste a dû être moulée par un contexte américain marqué par la promotion des libertés et de la démocratie comme modèle de gestion de la société. Comme l'indique John Graz, l'esprit démocratique déborde ici le cadre du gouvernement américain. Il se manifeste par de nombreuses initiatives motivées par un certain égalitarisme... cet esprit s'est donc répercuter sur le mouvement adventiste (Ibid : 26). En clair, l'Église adventiste est internationale. Ses croyances, ses règlements, sa structure et son fonctionnement administratif sont universels, les règlements étant toutefois modelés en fonction de certaines particularités culturelles et régionales. Elle est structurée selon une forme de représentation

démocratique qui se rapproche du système presbytérien d'organisation ecclésiale. Elle fonctionne sur quatre niveaux d'organisation à savoir :

- L'assemblée locale est la fondation de l'organisation adventiste. Chaque adventiste baptisé est membre d'une congrégation locale. Il a droit de vote sur les affaires de cette congrégation.
- La fédération ou la mission locale, regroupe les assemblées adventistes d'un pays, d'une région ou d'un territoire. Elle nomme et paie le salaire des pasteurs, détient la possession légale des propriétés et des bâtiments de l'Église, et organise la collecte des dîmes et des offrandes.
- L'union de fédérations ou de missions regroupe plusieurs Missions et Fédérations sur un plus grand territoire.

Sur le même principe, l'union d'églises regroupe des congrégations locales. La conférence générale est le quartier général de l'Église mondiale. C'est l'autorité administrative la plus élevée de l'église adventiste. Son siège se trouve à Silver Spring, dans le Maryland (États-Unis). La conférence générale comprend treize divisions à travers le monde. Elle est dirigée par un président élu lors d'une session générale⁷⁷. Il faut cependant préciser avec John Graz que dans son expansion mondiale, l'église épouse le modèle d'organisation adoptée pour les États-Unis. Ainsi, les églises se regroupent en fédérations, lorsque l'infrastructure locale est solidement implantée ; en missions, lorsque l'aide extérieure est indispensable, tant sur le plan humain que financier. Telle que présentée, il peut être établi que l'ensemble de l'édifice adventiste repose sur un pilier représenté ici par l'église locale. Cette dernière est, en effet, la cellule de base de l'Église mondiale dont elle constitue la force. Tout ce système n'est donc, en réalité, que le produit de l'église locale. Toutes les dîmes, offrandes et dons divers sont recueillis dans les églises locales et redistribués aux différents niveaux administratifs de l'Église adventiste du septième jour mondial. Ce principe de fonctionnement repose à la fois sur le centralisme et l'internationalisme, ceci parce que bien évidemment l'unité de l'Église est incarnée par un organe mondial où siègent les

⁷⁷« Organisation de l'Église Adventiste du Septième Jour », in http://www.adventist.org/world_church/facts_and_figures/structure/index.html.

représentants de divers champs missionnaires. Les réalités locales ou régionales n'entament en rien le centralisme, car l'internationalisation est apparue pour être le gage du développement de l'œuvre, mais aussi de l'interdépendance des différentes structures qui la composent en partant de l'église locale.

Le développement de l'œuvre adventiste suscitait cependant de nombreux défis liés au personnel missionnaire et aux ressources financières. Comment en effet assurer la desserte des champs missionnaires naissants en personnel ? Comment par ailleurs assurer la survie de ce personnel sur le terrain ? C'est dans cette mesure qu'au départ les Etats-Unis d'Amérique furent le pourvoyeur par excellence des autres champs missionnaires en personnel, le temps pour ces derniers de se développer au point d'appuyer à leur tour d'autres champs. La mission adventiste du septième jour dans le Nord-Cameroun ne dérogea pas à la règle. C'est ainsi qu'au suédois Ruben Bergström, pionnier de l'œuvre dans le Nord-Cameroun, succédèrent de nombreux autres missionnaires occidentaux. Ceux-ci étaient déployés dans des domaines aussi divers que la pastorale, la santé et l'éducation. On pourrait ainsi parler de l'ère de l'assistance missionnaire. Dans leur formation et leur consolidation, les champs missionnaires eurent tous besoin d'assistance, de tutelle. Ceci rentre dans le processus normal de croissance, car rien ne se fait, au début, sans apport ou expertise extérieurs. Tout dans la marche de cette Église, en Afrique et au Nord-Cameroun, indique qu'il y'a eu une sorte de gradation et donc, des étapes franchies dans la croissance. On est passé de l'appellation de Mission adventiste à celle de Fédération des églises adventistes du septième jour au Nord-Cameroun. Tout ceci traduit le passage du régime de dépendance structurelle et financière de l'Église d'Afrique vers une maturation progressive.

Avec la consolidation de l'œuvre, on a abouti à un modèle de gestion qui offre à l'instance dirigeante mondiale de l'Église, non seulement d'animer mais aussi, de contrôler et de répartir les fonds et les hommes, en tenant compte des besoins de chaque territoire de la mission. Cette situation est davantage observée au niveau des premiers paliers de l'organisation missionnaire adventiste. On parle notamment

des missions ou associations⁷⁸. Il faut en effet indiquer que, de par sa structuration, l'Église Adventiste du Septième Jour, en tant que mouvement uni et mondial, veille sur le développement de tous les champs missionnaires. Depuis la Conférence Générale aux églises locales en passant par des embranchements tels que les Divisions, les Unions et les Fédérations, toutes les actions sont concertées. Dans cette perspective, pour aider à développer le champ africain, de façon globale, et le champ camerounais, en particulier, la division eurafricaine dû y envoyer de nombreux missionnaires jusqu'au début des années 1980.

La réorganisation de l'œuvre par la création de la Division Afrique et Océan indien en 1985 allait changer le visage missionnaire adventiste en Afrique. Ce processus a vu en effet naître un champ africain détaché de l'Europe. L'Afrique n'avait donc plus à dépendre strictement des missionnaires européens. Dans certains cas cependant, il est fait appel à quelques missionnaires comme administrateurs des champs locaux toujours dépendants pour leur survie de l'appui extérieur⁷⁹. Ce régime s'applique aux champs missionnaires appelés missions ou associations. Les missions désignent en effet des champs missionnaires incapables de se prendre en charge (personnel insuffisant, difficultés à couvrir les charges salariales du personnel). Ce sont donc des champs fragiles et dépendants de l'aide de l'Église mondiale. Tout ceci témoigne de l'esprit d'intégration mondiale des Adventistes du Septième jour, de la volonté générale de développer l'ensemble de l'œuvre en réponse à la divine commission. Toutefois, l'ambition ultime est de voir tous les champs missionnaires autonomes et capables de se maintenir sans assistance.

Processus et indicateurs d'autonomie : le cas de la Mission adventiste du septième jour au Nord-Cameroun

Après de longues décennies de « dépendance structurelle et financière » des églises chrétiennes d'Afrique vis-à-vis de celles

⁷⁸ Il faut entendre par association, la structure organisationnelle de l'Église constituée des églises locales, elles mêmes regroupées dans des districts ou des groupes ecclésiastiques.

⁷⁹Entretien avec le Pasteur HendjenaTchanaga Richard, Président de l'Église Adventiste du Septième jour, Fédération du Nord-Cameroun, Maroua, 1^{er} mai 2014.

d'Occident, les débats actuellement sont axés sur l'autonomie. Cette dernière se veut être un indicateur de maturité de cette institution religieuse. Mais l'autonomie en elle-même repose sur un certain nombre d'indicateurs.

Les indicateurs de maturité et d'autonomie

La doctrine ou les enseignements fondamentaux d'une religion ou d'une obéissance déterminent les orientations de la mission et participent à mouler au mieux les esprits des fidèles. Pour expliquer l'état de dépendance prolongée caractéristique des églises chrétiennes et notamment l'Église Adventiste du Septième Jour, pendant de longues décennies, de nombreux observateurs relèvent le rôle trouble de la théologie déployée. La théologie fondatrice de l'idéologie missionnaire semble avoir été délibérément orientée vers une infantilisation des missions églises implantées en Afrique. Il s'agissait, pour certains, d'une sorte de paternalisme qui, à la longue, devait s'avérer contre-productif. Le discours de M. Renquin, ministre belge des colonies en 1920 paraît, à plus d'égards, illustrer cet état de choses ; or, il faut savoir que celui-ci est considéré comme l'artisan d'une théologie du sous-développement, voire d'un esprit chrétien attardé, dépendant :

Le but essentiel de votre mission n'est donc point d'apprendre aux Noirs à connaître Dieu. Ils le connaissent déjà... Votre connaissance de l'Évangile permet de trouver facilement les textes qui recommandent et font aimer la pauvreté. Par exemple : heureux sont les pauvres, car le royaume des cieux est à eux...Insister particulièrement sur la soumission et l'obéissance. Cette vertu se pratique mieux quand il y a absence d'esprit critique (cité par Koulagna, 2007 : 167).

De nombreux africains semblent aujourd'hui s'accorder sur le fait que l'esprit colonial de domination et celui de dépendance missionnaire sont fortement liés.

C'est sans doute ce qui poussa certaines églises à s'affirmer comme églises indépendantes⁸⁰. Il était question, pour les leaders de ces

⁸⁰ Il s'agit entre autres des églises telles que The Methodist Society, l'Église harriste, l'Église kimbanguiste, encore connue sous le nom d'Église de Jésus-Christ sur terre, pour ne citer que celles-ci. Comme l'a souligné Gilles Séraphin (dir) (2004, *L'effervescence religieuse en Afrique : la diversité locale des implantations religieuses chrétiennes au Cameroun et au Kenya*, Paris, Karthala, p. 116), ces églises se refusent toute filiation avec les églises missionnaires soupçonnées d'être les bras séculiers du colonialisme.

églises dites africaines et indépendantistes, de s'affranchir à la fois du joug théologique et structurelle des églises occidentales soupçonnées à tort ou à raison d'être de connivence avec les colonialistes. Comment en effet parler d'autonomie missionnaire dans un contexte de domination politique étrangère ? Il n'est point besoin dans cette étude d'épiloguer sur cet aspect, si ce n'est de relever que pour de nombreux africains, il n'y avait aucun doute que derrière le missionnaire blanc, se cachait, à peu de distance, le colonisateur blanc (Eyezo'o & Zorn, éd, 2015 : 27). Au-delà des différentes considérations, il convient de souligner ce qui semble le plus préoccuper l'Église adventiste du septième jour mondiale, c'est de voir chaque entité missionnaire se développer, parvenir à l'autosuffisance et être à même d'aider d'autres à grandir. De l'église locale à l'instance mondiale (Conférence générale, de l'Église adventiste du septième jour, tout est régi par des principes démocratiques, à en croire le Manuel d'Église (document qui définit les pratiques et les règlements de ladite Église)⁸¹. Les rapports sont loin d'être dictatoriaux, à en croire les principes communs qui les régissent. Sous ce rapport, tout porte à croire qu'il ne saurait s'agir d'asservissement ou de déni d'autonomie aux églises ou aux champs missionnaires, de quelque envergure qu'ils soient. Ainsi, tout champ qui, à ses débuts, jouit du statut de mission parce qu'encore jeune et fragile, est appelé à devenir une fédération.

Par définition, une fédération est une entité qui regroupe géographiquement et administrativement les églises. Elle coordonne, stimule, conseille, oriente, encourage, contrôle leurs activités, grâce aux visites et aux rapports qu'elle reçoit chaque trimestre (Graz, 1974 : 153). Toutefois, l'accès au statut de Fédération des églises passe par un certain nombre de conditions ; celles-ci servant de critères de définition de l'autonomie dans le cadre de l'Église adventiste du septième jour. Primo, il faut disposer d'un personnel local important et qualifié. Ici en effet, l'accent est mis sur la main-d'œuvre missionnaire abondante et

⁸¹ A noter que l'Église adventiste du septième jour a adopté dès ses premières heures le système représentatif ou fédératif encore connu sous le nom de système presbytérien. Dans ce système, la direction de l'église est partagée entre les membres de l'Église locale et une assemblée formée de représentants des diverses églises composant l'organisation entière. Pour plus de détails, lire Le Manuel d'Église, édition de 2010, p. 26.

suffisante au point d'être « prêtée » dans le cadre du renforcement de « champs missionnaires » encore peu viables. Ce qui veut dire, en clair, que tout champ missionnaire qui ambitionne de passer au statut de fédération, ne doit attendre aucun appui extérieur en personnels (ou main d'œuvre missionnaire)⁸². Ce critère semble d'ailleurs fondamental dans la mesure où l'indigénisation du personnel missionnaire est apparu pour être l'indicateur par excellence de la capacité des églises africaines à s'occuper du territoire local de la mission, initier des stratégies d'évangélisation qui soient en adéquation avec les réalités africaines. Il faut cependant convenir avec Salvador Eyezo'o que l'indigénisation du clergé à elle seule ne suffit pas pour parler avec autorité d'une quelconque autonomie⁸³. D'où l'intérêt du deuxième critère qui est celui d'avoir un taux de liquidité appréciable.

Une Fédération doit pouvoir générer ses propres fonds et être autosuffisant. Dans cette mesure, elle doit parvenir à couvrir les charges liées aux salaires du personnel et au fonctionnement de l'administration de l'église⁸⁴. Silvia Recchi fait cependant une importante mise au point sur la question de l'autonomie financière des églises africaines en ce sens :

L'autonomie financière des églises d'Afrique est devenue un objectif urgent et prioritaire. Leur dépendance structurelle représentait un véritable obstacle à l'évangélisation qu'elles doivent accomplir et les empêchent de se situer à égale dignité avec les autres églises. L'autonomie des moyens financiers est un élément, parmi tant d'autres, qui atteste la maturité d'une Église et qui lui permet de vivre un équilibre entre autopromotion, autonomie et communion avec les autres Églises (Recchi, 2007).

Comme nous pouvons bien le constater, l'autonomie financière a de nombreuses implications et il semble difficile de se précipiter de s'en prévaloir sans une claire assurance, non seulement des indicateurs, mais davantage des taux de liquidité et de la garantie de leur pérennité. C'est pourquoi selon le cardinal Agré, « l'autonomie financière » suppose la prise en compte de quatre éléments que sont : « une prise de conscience individuelle et collective du fait d'être à la hauteur », « un minimum

⁸²Entretien avec Pasteur HendjenaTchanaga Richard, Président de l'Église Adventiste du Septième jour, Fédération du Nord-Cameroun, Maroua, 1^{er} mai 2014,

⁸³ Entretien avec Professeur Salvador Eyezo'o, Yaoundé, 24 août 2013.

⁸⁴Entretien avec le Pasteur Klavac Paul, ancien Secrétaire général de l'Église Adventiste du Septième Jour, Association du Nord-Cameroun, Maroua, 12 avril 2013.

d'organisation dans la collecte et l'utilisation des fonds », « quelques initiatives économiques rentables de la communauté pouvant se justifier à certaines conditions », et « une participation effective des uns et des autres par des dons, des legs et des fondations⁸⁵ ». Sous ce rapport, l'autonomie financière ne devrait pas se comprendre au sens strict du terme, tant il est que l'autonomie n'est pas l'indépendance. Elle devrait être perçue sous le prisme de l'autosuffisance financière, laquelle n'est ni plus ni moins que la capacité de se prendre en main et d'assurer sa survie, de générer des ressources propres. Toutes ces ressources doivent par ailleurs être gérées de façon saine et rigoureuse⁸⁶. Et comme l'indique Silvia Recchi (S. dir, 2007), il n'est pas question, au nom de l'autonomie financière, « de refuser toute forme de collaboration ou d'aide venant de l'extérieur; ni de vivre dans l'isolement, ni enfin de ne se soucier que de sa seule vie interne. Il s'agit, au contraire, de prendre en charge son existence, de contrôler ses programmes, d'adapter son style de vie et de maîtriser la gestion de ses biens » (Ibid).

Dans le cadre de l'Église adventiste du septième jour, l'autonomie ou l'autosuffisance admet l'ouverture. Ainsi, en matière de projets de développement de l'évangélisation et de renforcement des capacités des territoires de la mission, même les fédérations qui sont des structures autonomes, reçoivent des appuis. C'est le cas de la dotation en structures telles que la radio (support de l'évangélisation globale), et du financement de l'évangélisation des musulmans⁸⁷. Tertio, le statut de fédération implique pour le champ missionnaire postulant de disposer des titres de propriété. Ceci suppose notamment des propriétés foncières sécurisées, ainsi que des institutions sociales ou de développement viables (écoles, centres de santé ou hôpitaux, centres de formation divers, etc.). À ces différentes conditions préalables au statut de fédération, viennent s'ajouter d'autres et non des moindres :

⁸⁵Cardinal Agré, « Les trois dimensions d'une Eglise adulte », in <http://www.zenit.org/>

⁸⁶Entretien avec Morom Job, Principal du Collège Adventiste de Maroua, Maroua, 12 avril 2014.

⁸⁷Entretien avec le Pasteur HendjenaTchanaga Richard, Président de l'Église Adventiste du Septième jour, Fédération du Nord-Cameroun, Maroua, 1^{er} mai 2014.

- Disposer d'un champ missionnaire bien structuré et qui sert de cadre d'expansion et d'ancrage social et/ou culturel de l'Église ;
- Justifier d'une importance numérique des membres et avoir un clair témoignage de leur dynamisme;
- Être capable de mobiliser les fonds et de mettre sur pied des stratégies propres de développement du champ missionnaire ;
- Être en mesure d'appuyer en cas de besoin les autres champs missionnaires (expertise, appui financier)⁸⁸.

Le Statut de Fédération : un gage de maturité ?

La marche vers le statut de fédération s'est faite au prix de lourds sacrifices. En effet, il ne suffit pas de rêver d'une autonomie pour y parvenir. Il a fallu en effet impulser contre le gré du personnel, une dynamique sacrificielle touchant à un domaine très délicat. C'est le lieu de souligner que dans le processus d'autonomisation du territoire missionnaire adventiste au Nord-Cameroun, il fut imposé une véritable cure financière ; ce qui notamment impliquait la pratique de bas salaires. Cette mesure fut, en son temps, qualifiée de draconienne et inhumaine, mais elle s'inscrivait dans une logique de politique des moyens et de réduction des dépenses de fonctionnement⁸⁹.

Cette cure financière a permis à la mission adventiste d'acquérir des propriétés foncières et de se doter en institutions sanitaires et éducatives (des collèges, des écoles primaires et maternelles, un centre de santé). Toujours dans cette perspective, il était attendu de ce champ missionnaire la transmission régulière des fonds en dépôt, soit 29,5% de ses recettes provenant des dîmes et des offrandes. Ces fonds en dépôt servent à soutenir les institutions supérieures telles que l'Union des églises adventistes du Septième jour en Afrique centrale, la Division de l'Afrique et de l'Océan indien, la Conférence générale des adventistes du septième jour, et à prendre en charge la retraite de ses ouvriers. A noter qu'un fort taux d'endettement était synonyme d'une incapacité à maîtriser les dépenses et à se prendre en charge. Il implique à cet effet

⁸⁸Entretien avec le Pasteur HendjenaTchanaga Richard, Président de l'Église Adventiste du Septième jour, Fédération du Nord-Cameroun, Maroua, 1^{er} mai 2014.

⁸⁹Entretien avec le Pasteur Klavac Paul, ancien Secrétaire général de l'Association des églises adventistes du septième jour au Nord-Cameroun, Maroua, 12 avril 2013.

une dépendance financière. Toutefois, pour atteindre les objectifs préalables au statut de champ autonome, les responsables de la Mission Adventiste au Nord-Cameroun ont dû mettre l'accent sur l'enseignement.

En effet, il est courant d'entendre la jeune génération de pasteurs critiquer de façon acerbe l'approche théologique d'enseignement de la première génération de missionnaires ou pionniers de l'adventisme au Nord-Cameroun. Selon cette génération constituée de théologiens d'un niveau d'étude appréciable (niveau de Licence en théologie au moins), les enseignements transmis aux premiers adventistes dans cette partie de l'Afrique semblent avoir encouragé la culture de la dépendance. Tout semble indiquer qu'il a davantage été question de mettre l'accent sur les aspects spirituels, tout en éludant le fait que les fidèles avaient à soutenir, par leurs dîmes et offrandes, cette église en construction. Pour y parvenir, il fallait être soi-même prospère et autosuffisant. C'est à l'effet de corriger ce « faux pas théologique » que l'accent est désormais mis sur les rapports entre spiritualité, prospérité et développement⁹⁰. Ce qui d'ailleurs semble avoir porté des fruits, car jamais l'Église adventiste au Nord-Cameroun n'a connu de hausses aussi significatives de ses recettes que depuis cette dernière décennie⁹¹. L'enseignement biblique de la prospérité par la fidélité à « Dieu » dans toutes choses, semble visiblement avoir révolutionné la vie des membres (désormais conscients de la bénédiction liée au travail) et celle de l'Église.

C'est fort de sa capacité à satisfaire ces différentes exigences que la Mission Adventiste du Septième Jour au Nord-Cameroun (encore connue sous le nom d'Association des églises adventistes au Nord-

⁹⁰Tout porte à croire que cet enseignement est sous l'influence de la théologie de la prospérité. La nuance cependant est qu'ici, aucune fixation n'est faite sur une prospérité qui serait gage de la bénédiction ou de l'approbation divine. Cet enseignement qui est porté par les pasteurs dits de la nouvelle génération des Églises classiques, ne vise pas simplement à faire le contrepoids de la théologie de la prospérité portée par les néo-pentecôtistes, mais davantage à corriger l'image longtemps véhiculée d'un Évangile dit de la pauvreté. Cela se traduit d'ailleurs par une revalorisation du statut du pasteur, de ses conditions salariales, du moins dans les Églises où la fonctionnarisation ou salarisation du clergé est établie.

⁹¹ Entretien avec le Pasteur HendjenaTchanaga Richard, Président de l'Église Adventiste du Septième jour, Fédération du Nord-Cameroun, Maroua.

Cameroun) accède au statut de fédération en décembre 1999⁹². Désormais, elle doit faire face au défi du maintien dans son nouveau statut, mais davantage celui de se développer. Et selon les officiels et les témoignages de nombreux ouvriers et membres de cette institution religieuse, la croissance est significative depuis cette dernière décennie. Les salaires des ouvriers autrefois très bas sur l'ensemble de la Mission, ont été considérablement revalorisés. On est presque passé du simple au double, comme pour dire que la Mission était enfin sortie de son « plan d'ajustement structurel », et que les fruits des efforts consentis sont désormais profitables à tous. L'autonomie s'est renforcée et, quatorze ans après, les indicateurs permettent de penser à un éclatement très imminent de la Fédération des églises adventistes du septième jour au Nord-Cameroun en trois fédérations. Elle dispose d'un personnel suffisant dont plus de cinq ouvriers sont prêtés pour appuyer d'autres champs missionnaires ou sollicités par les instances supérieures de l'église, à l'instar des pasteurs Gilbert Wari (président de la Division de l'Afrique de l'Ouest et du Centre jusqu'en 2015), Elie Houli (enseignant à l'Université Adventiste Cosendai de Nanga-Eboko), Agabus Bello (trésorier de l'Union du Sahel au Togo jusqu'en 2015), Jean Jean Bonné (trésorier de l'Union mission du Cameroun), Elysée Aminga (trésorier de l'Eglise Adventiste, Association du Gabon puis du Tchad), Appolos Bello (Trésorier associé à la Division de l'Afrique de l'Ouest et du Centre), pour ne citer que ceux-là. Toutes choses qui militent en faveur de l'argument de maturité et d'autosuffisance.

Toutefois, il convient de relever que l'autonomie des fédérations d'églises n'est pas synonyme d'indépendance. L'Eglise Adventiste du Septième Jour est un Mouvement mondial régi par les mêmes statuts et règlements. Il s'agit d'un système uni et non congrégationniste dans lequel s'exprime l'interdépendance des différentes composantes. On ne saurait, sous ce rapport, parler d'indépendance structurelle ou théologique. En effet, tous les champs missionnaires constituent un tout uni. Les principes qui les régissent reposent sur la Bible. Cependant, à défaut de parler d'une autonomie théologique, c'est-à-dire la possibilité d'édifier une doctrine qui contrasterait avec celle qui régit l'Eglise mondiale, n'est pas du tout concevable dans l'esprit adventiste. Il est

⁹² Entretien avec le Pasteur HendjenaTchanaga Richard, Président de l'Eglise Adventiste du Septième jour, Fédération du Nord-Cameroun, Maroua.

néanmoins reconnu à tous les peuples, la liberté d'adorer « Dieu » ou d'exprimer leurs croyances en puisant dans les éléments de leurs cultures et valeurs respectives. C'est ce qui est connu sous le nom d'inculturation. L'important étant d'être en harmonie avec les « Saintes Ecritures » qui seules régissent la vie de l'église. Les questions éthiques sont réglées sur les principes bibliques de modestie.

Sur le plan financier, le système adventiste de gestion et de comptabilité est unique et applicable à toutes les églises de la dénomination, en dépit de leur autonomie ou non. Ceci participe du souci d'harmonie. Les normes générales de comptabilité et de rapports financiers, bien que devant conduire à l'uniformité dans le but de faire des comparaisons sans exiger une adhérence rigide, tiennent néanmoins compte des contraintes rencontrées dans les territoires de la mission qui présentent des particularités. Dans ce cas, des ajustements « mineurs » permettant de répondre aux besoins locaux sont admis⁹³.

En tant que mouvement uni, l'Église adventiste mondiale a un système de mouvements réguliers de fonds. Comme mentionné plus haut, la volonté d'universalisme de l'Église Adventiste repose sur le souci d'ordre et d'efficacité, et le désir de procéder à une bonne répartition des finances. C'est dans cette mesure que les principales sources de financement de l'Église que sont la dîme et les offrandes sont réparties sur l'ensemble du système selon le principe d'affectation des pourcentages. Comme l'indique John Graz, le mouvement des fonds part, dans un premier temps, de la base pour arriver au sommet. Un mouvement inverse a lieu, de haut en bas dans le sens suivant : divisions, unions, fédérations puis Missions et églises reçoivent de la Conférence générale, sous forme d'allocation, une aide qui leur permet d'équilibrer leur budget (Graz, 1974 : 159-160). Ces mécanismes, loin d'asservir les instances inférieures (églises, fédérations) à celles supérieures, marquent plutôt la parfaite imbrication du système adventiste mondial.

Au regard des aspects abordés ci-dessus, on ne saurait entrevoir l'autonomie dans une Église adventiste qui se présente comme un véritable corps constitué de parties certes distinctes mais unies et

⁹³ Conférence générale de l'Église Adventiste du Septième Jour, 2008, *Manuel de Comptabilité*, SilverSpring, Maryland.

équilibrées. Car, en dépit de son ancrage socio-culturel et de la volonté à se prendre en charge, il ne peut être envisagé de se couper du reste du corps, sans causer la chute de l'ensemble de l'édifice. Le plus grand paradoxe cependant demeure que certains membres, à cause de leur accoutumance aux pratiques anciennes d'assistance ou de dons divers (vêtements, nourriture, appui à la scolarisation de leurs enfants), en viennent à souhaiter un retour à l'ancien régime, c'est-à-dire à la période des missionnaires occidentaux. Ces réminiscences du passé semble tant avoir marqué leurs esprits qu'ils sont parfois portés à de vives critiques, décriant ainsi la gestion actuelle de l'église. Cependant, tout porte à croire que ce qui le plus les émeut, ce n'est pas tant l'époque des missionnaires occidentaux mais davantage, les intérêts qui y étaient attachés. Quoiqu'il en soit, la question de l'autonomie reste un principe fondamental de l'église adventiste. Car, autant on attend de l'enfant aujourd'hui assisté et dépendant qu'il grandisse et se prenne en charge, autant il est attendu des missions qu'elles deviennent des fédérations d'églises capables d'assumer leur maturité. C'est dans cette perspective de développement de l'œuvre que l'ancienne Fédération du Nord-Cameroun, elle-même issue de l'Association des églises adventistes au Nord-Cameroun et qui couvrait les trois régions septentrionales du pays, a été, en novembre 2017, jugée digne - au regard des indicateurs d'autosuffisance évalués sur près de cinq ans par les experts de la planification stratégique de la Division de l'Église adventiste du Septième jour pour l'Afrique de l'Ouest et du centre⁹⁴ - d'être éclatée en deux fédérations et une association.

Conclusion

L'Adventisme est un mouvement chrétien né aux Etats-Unis d'Amérique à la faveur du « réveil spirituel » protestant du début du XIXe siècle. Cependant, de par sa vocation universaliselle, cette Eglise chrétienne s'est donnée les moyens d'une expansion mondiale. C'est dans cette perspective missionnaire qu'elle a fait son entrée au Cameroun et plus précisément, au Nord-Cameroun via le Nigéria, du

⁹⁴ La Division est un autre pallier de l'organisation structurelle de l'Église adventiste du septième jour. Il s'agit donc d'une représentation de l'instance mondiale de l'Église dénommée Conférence générale. Elle couvre les Unions, et ces dernières les associations et les fédérations.

fait de la détermination du Suédois Ruben Bergström. Dans cette étude, notre attention s'est portée sur la question de l'autonomie de l'Église adventiste en Afrique et ce, en rapport avec le mouvement mondial dont le siège est aux États-Unis. Il ressort de nos analyses que l'église adventiste du septième jour, dans son principe, met l'accent sur l'autonomie progressive de ses missions répandues à travers le monde. Toutefois, elle conditionne le changement de statut à la capacité, pour les territoires de la mission, à se prendre en charge (un personnel local suffisant, compétent et dévoué ; un taux de liquidité appréciable ; un taux d'endettement faible ou nul ; la possibilité d'appuyer d'autres champs missionnaires encore fragiles ou peu viables). La mission adventiste du septième jour au Nord-Cameroun, après avoir appliqué une politique de rigueur budgétaire (maîtrise des dépenses, cure salariale, création des institutions telles que les écoles primaires et secondaires, les centres de santé, etc), a pu accéder au statut de fédération en décembre 1999. Depuis lors, elle confirme sa maturité. Toutefois, le modèle d'organisation de l'Église adventiste fait qu'il ne soit pas possible de parler d'une autonomie sur fond de rupture avec le reste du corps. Le principe de l'interdépendance impose ici une perpétuation des rapports, tant il est que l'Église adventiste, du sommet (la Conférence générale) à la base (église locale), est régie par les mêmes statuts et règlements. Le système de gestion financière et de comptabilité est le même. Dans son rôle de supervision de la marche de l'Église, au niveau mondial, la conférence générale des adventistes du septième jour accorde régulièrement, et en fonction d'une planification préalable, des allocations aux champs missionnaires répandus à travers le monde. D'où la complexité et le caractère particulier de l'autonomie dans l'Église Adventiste.

Bibliographie

Conférence générale des Adventistes du Septième Jour, (2008), *Manuel de Comptabilité*, Silver Spring, Maryland.

Eyezo'o, S et Zorn, J.-F., 2015, *L'autonomie et l'autochtonie des Églises nées de la mission. XIXe-XXIe siècles*, CLE-L'Harmattan.

Escaffre, J.-P. et al., 2010, « De la dépendance à l'autonomie : de la théorie à la pratique », in *Pratiques et Organisation des Soins*, Vol. 41.

Graz, J., 1974, « Le Mouvement adventiste du Septième Jour : origine et développement », Mémoire d'Histoire moderne, Université de Montpellier.

Massé, R., 1978, *Les Adventistes du Septième Jour aux Antilles françaises: anthropologie d'une espérance millénariste* (Edition numérique), in <http://classiques.uqac.ca/>

Memmi, A., 1982, «Qu'est-ce que la dépendance? », Bulletin de la société française de philosophie, 76(1).

Myazhiom Lomo, A.-C., 2001, *Sociétés et rivalités religieuses au Cameroun sous domination française (1916-1958)*, Paris, l'Harmattan.

Nouan, P et Lehmann, R., 1987, *Les adventistes du septième jour*, coll. « Fils d'Abraham », Éditions Brepols.

Rollinat, R., 2005, *Analyses du Développement et Théories de la Dépendance en Amérique Latine. L'actualité d'un débat*, in CadernosPROLAM/USP (ano 4 - vol. 1).

Seignobos, C et Iyébi-Mandjek, O., (2000), *Atlas de la Province Extrême-Nord du Cameroun*, Paris, IRD-MINREST.

Séraphin, G. (dir.), 2004, *L'effervescence religieuse en Afrique ; la diversité locale des implantations religieuses chrétiennes au Cameroun et au Kenya*, Paris, Karthala,

Webographie

« La dénomination adventiste », in <http://news.adventist.org/archive>

Lebeau, A., Sicotte, C et al., 1980, « Le concept d'autonomie : indicateur synthétique et opérationnel du mode de vieillissement : une approche systémique » <http://id.erudit.org/iderudit/030077ar/>, 5(2), pp. 70-90

Recchi, S. (dir), 2007, *Autonomie financière et gestion des biens dans les jeunes églises d'Afrique*, in www.librairiehannattan.com diffusion.

Les pentecôtismes au cœur du jeu médiatique au Cameroun

Pentecostalism at the heart of the media game in Cameroon

Sariette BATIBONAK

CRÉDIS, S&D et UEC⁹⁵

Paul BATIBONAK

CRÉDIS, S&D et IUDI⁹⁶

Résumé

Au lendemain des années 1990 au Cameroun, le fait religieux est rendu plus visible avec les vastes mouvements de libéralisation dont le pays a fait l'objet. En effet, la démocratisation autour des associations a ouvert un champ à l'explosion des confessions religieuses. Entretemps, le phénomène deviendra plus intéressant avec la libéralisation du secteur de l'audiovisuel et l'innovation technologique dans le paysage communicationnel et sa cohorte d'outils. La radio et la télévision traditionnelles, au jour le jour, sont concurrencées par ce qu'il convient d'appeler les technologies d'information et de la communication numérique. Le constat direct est que la religion occupe désormais une place de choix dans le champ de la communication. Les nouvelles églises, dites de réveil ou pentecôtistes, sont les plus aptes à s'en servir au bénéfice de leurs organisations. Selon les observations de cette recherche, le fait religieux sort du cadre traditionnel pour s'afficher sur la place publique à travers les supports de communication disponibles. La religion, dans sa pratique, devient alors sans frontière. Cependant, le vide théorique dans la science nous a amené à penser au lien qui existe entre la religion surtout pentecôtiste et les medias.

Mots-clés : Église, pentecôtismes, multimédiatisation, communication, Cameroun.

⁹⁵ Centre de Recherches, d'Études Diplomatiques, Internationales et Stratégiques (CRÉDIS), Savoirs & Développement (S&D), Université Évangélique du Cameroun (UEC).

⁹⁶ Institut Universitaire de Développement international.

Abstract

In the aftermath of the 1990s in Cameroon, the religious fact is made more visible with the vast liberalization movements of the country. Indeed, the democratization around the associations opened a field to the explosion of the religious confessions. Meanwhile, the phenomenon will become more interesting with the liberalization of the audio-visual sector and technological innovation in the communication landscape and its cohort of tools. Traditional day-to-day radio and television are competing with what is known as information technology and digital communication. The direct observation is that religion now occupies a place of choice in the field of communication. The new churches, known as revival or Pentecostal churches, are the best able to use them for the benefit of their organizations. According to the observations of this research, the religious fact goes out of the traditional frame to be displayed on the public square through the available communication media. Religion, in its practice, then becomes borderless. However, the theoretical void in science has led us to think of the connection between Pentecostal religion and the media.

Keywords: *Church, Pentecostalism, multimedia, communication, Cameroon.*

Introduction

Les pentecôtismes, partie intégrante de la multitude des courants du christianisme, ont attiré l'attention des chercheurs de diverses disciplines (anthropologie, sociologie). Cette religiosité essaime prioritairement dans les métropoles en Amérique ou en Afrique. Des recherches des décennies 1970 à 2010 révèlent diverses subdivisions. S'agissant du Cameroun, Paul Gifford (1998), Gilles Séraphin (2004), Robert Akoko Mbe (2007a), Maud Lasseur (2005 ; 2010), Sariette Batibonak (2012 ; 2014 ; 2015a ; 2015b ; 2016 ; 2017), Henri Tedongmo Teko (2015), présentent le pentecôtisme comme une religion plurielle qui s'imisce dans divers univers religieux. Dans le cadre de cette réflexion⁹⁷, un accent sera mis sur les pentecôtismes dans

⁹⁷ Les données de cette réflexion sont issues de nos recherches sur les pentecôtismes camerounais. Quelques portions ont fait l'objet des publications antérieures.

leur diversité pour tenter de comprendre leurs pratiques, rituels, croyances et doctrines.

Les phénomènes autour de la mondialisation des années 1990, ont entraîné des vents de libéralisation dans divers domaines. Les leaders religieux en ont profité pour se répandre dans la scène religieuse et médiatique par un entrepreneuriat multiforme. Autour des années 2010, la mise en présence du religieux dans la sphère publique camerounaise se décline sous des postures médiatiques protéiformes. Les leaders religieux, majoritairement pentecôtistes, semblent dire : « Nous médiatisons et les autres nous imitent ». Les émissions radiophoniques, télévisuelles et numériques se développent. La multimédiatisation pentecôtiste, ayant coïncidé avec les revendications relatives aux « bruits » orchestrés par les chapelles de cette religiosité, pose un problème de pollution sonore par les Églises locales. La réaction par la « répression administrative » semble avoir boosté les entrepreneurs religieux dans un contexte où l'usage du numérique amène à produire des résultats spectaculaires dans divers domaines en Afrique (Kiyindou, 2015 : 129). Cette « relocalisation numérique » de ces acteurs en stratégie de survie à la rationalisation étatique de leurs velléités d'accès à l'espace public (Batibonak in Batibonak et al., 2019 : 135) semble indiquer un décryptage habile des enjeux géopolitiques. E-nover signifie développer la communication par le numéral, par le numérique. La convocation de la praxis numérique semble être « le miracle, la grande réussite de l'Afrique » (Chéneau-Loquay, 2010 : 9). Désormais, la problématique de la médiatisation du religieux sur les espaces publics favorise des interrogations pluridimensionnelles. Comment expliquer l'investissement des Églises, et singulièrement les pentecôtismes, de l'arène médiatique ? Comment comprendre cette multimédiatisation des pentecôtismes orientée vers les mutations sociales ?

Cela va sans dire que ce projet pentecôtiste de « changer le monde » à partir des chapelles religieuses est au cœur de la problématique du changement social actuel. Avec la démocratisation du numérique, les formes sophistiquées de communication font apparaître de nouveaux liens sociaux interagissant sur les individus et les communautés. Ces pratiques ne laisseront pas la science sans voix, car il faut arriver à attribuer une interprétation à ce nouveau modèle de religiosité dans la diversité de ses pratiques. Basée sur les années 2010

à 2017, le corpus employé est constitué des *media-churches* de la cathédrale de la Foi et du Ministère International Va et Raconte (MIVR) à Yaoundé ; puis de l'Église Compassion Globale à Douala. Pour aborder cette étude, il sera question de définir le cadre théorique et méthodologique de cette étude. Ensuite, un aperçu du contexte de l'émergence des médias chrétiens nous conduira à analyser l'effervescence médiatique et religieuse qui en a découlé. Il s'en suivra un compte rendu des données bibliographiques sur les médias et la religion au Cameroun. De toute évidence, avec l'utilisation du numérique, les pentecôtismes camerounais sont entrés dans un âge d'or qu'il convient d'appeler la décennie des *média-churches*. Somme toute, cette multimédiatisation religieuse manifeste son efficacité en termes de prosélytisme.

***Homo communicans* (re)mobilisé, exploité par les religieux**

Par la praxis médiatique, on peut affirmer que les êtres sociaux sont des *homo communicans*. L'homme est un être social qui communique sans cesse. Ainsi, l'essence humaine repose sur *homo narrans* (Fisher, 1984). Selon le *linguistic turn*, le langage est perçu comme la source cardinale du savoir. À l'ère linguistique, le discours prévaut. Il est judicieux de souligner que « c'est le langage qui constitue le médium de l'image » (Bush et Därmann, 2011 : 19). L'on remarque, l'impuissance du langage « classique » à exprimer certaines données. Cette prise de recul a engendré de nouveaux *turns*. Progressivement, des expressions par l'iconographique, par des images, par des signes, par des écrans, s'imposent triomphalement. Cette puissance iconique suscite de nouvelles orientations communicationnelles. L'on parle ainsi de l'*iconic turn*. Une nouvelle donne s'inscrit peu à peu dans la sphère médiatique, vu que « dès qu'il s'agit de fonder la vérité de propositions, il faut avoir recours à des moyens extra linguistiques », suffisamment illustratifs pour peindre la réalité (Boehm, 2008 : 6). L'iconique constitue les nouvelles modalités médiatiques dans une perspective où priment les stratégies extrêmement efficaces dans la quête du maximum d'adeptes possible. L'*iconic turn* vient ainsi lever le voile sur les insuffisances notables désormais enregistrées par le *linguistic turn*. L'*iconic turn* est considéré comme « un concept pour le nouveau rôle des images dans la communication sociale » (Sauerländer, 2004 : 411).

Il s'agit de canaux modernes de médiatisation qui se veulent davantage aguichants, pour l'attraction de nouveaux membres. Les entreprises confessionnelles se donnent le divin devoir de changer la société à partir de leurs chapelles. Aldo Haesler (2016) étudie les multiples littératures sur le « changement social » et la « théorie du changement social ».

« *The medium is the message* ». « Le médium est le message » (McLuhan, 1964 : 22). C'est la forme du média, le média en lui-même (radio, TV, Internet) et non le contenu qui fait le sens, la puissance, la portée ou qui est le plus important dans la communication. En outre, le médium en lui-même représente le socle d'une mutation. Cette conjecture de Marshall McLuhan (1964) a été très peu exploitée pour décrypter les *modus operandi* des leaders religieux ou pentecôtistes. Or, à l'heure médiatique, le prosélytisme religieux et *l'iconic turn* pourraient s'assembler en un mélange détonant, que nous nous évertuons à observer par diverses approches.

Notre réflexion repose sur des observations autour des années 2010 à Yaoundé et Douala, principales métropoles du pays et principaux terrains de la multimédiatisation pentecôtiste. Les approches méthodologiques utilisées sont l'investigation *in situ*, l'observation participante (Copans, 2011 : 62), l'enquête de terrain et les entretiens (directifs et semi-directifs) ainsi que l'exploitation des sources documentaires. Au total, les démarches suivantes ont été adoptées : des conversations de terrain, des interviews (des acteurs du religieux, des entrepreneurs médiatiques religieux, des journalistes, des auditeurs, des téléspectateurs), des entretiens semi-directifs, la participation aux événements, la présence aux réunions, l'écoute des acteurs, l'enregistrement des fichiers photos, la prise d'images, des enregistrements vidéos de rituels, la participation aux séances de culte devant la télévision avec des familles et des enregistrements audio. Par ailleurs, la participation aux discussions autour du religieux médiatisé, des émissions radiodiffusées et télédiffusées, des événements organisés ou découverts fortuitement, des commentaires de rue au regard des affiches d'Églises, ont-ils été des sources intarissables d'inspiration. Certaines de ces informations ont été recueillies autour des années 2010.

Exploiter en priorité quelques images, s'inscrit dans la perspective selon laquelle l'image constitue en elle-même un « indice » de la réalité (Piette, 1996 : 52). Les dispositifs médiatiques de la Cathédrale de la Foi et du Ministère International Va et Raconte (MIVR), tous deux à Yaoundé, puis ceux de l'Église Compassion Globale à Douala ont été brièvement exploités pour étayer certaines idées. Ces *media-churches*, entreprises culturelles comptent chacune une chaîne de télévision, respectivement Kanodi⁹⁸ TV, Canal Vie TV, et Solution TV et une station radiophonique, respectivement Dunamis, Fréquence Vie et Radio Solution. Aussi, de mégas espaces publicitaires sur la place publique (affiches, tracts, etc.) sont exploités. Davantage, ces groupes pentecôtistes font fortement usage de la presse écrite (*Cameroun Soir* et *Va et Raconte Info*), du Web (réseaux sociaux, sites, etc.) et de tout support médiatique possible (DVD, CD, etc.). Il convient au préalable de retracer les trajectoires suivies par cette mouvance religieuse pour la création de leurs médias.

Contexte d'émergence des médias chrétiens : Pionniers et prémisses médiatiques

Dans la plupart des pays, le vent de libéralisation socio-économico-politique des années 1990 a favorisé l'éclosion des libertés, en tête desquelles figurent celles d'expression et de culte (Atenga et Madiba, 2012 : 1-5). On a alors assisté à la fin du monopole de l'information détenu par les instances gouvernementales. Renaissance de la presse écrite privée, multiplication et diversification des radios privées, apparition de chaînes de télévision, explosion des cybercafés, essor des réseaux sociaux et développement de la presse en ligne caractérisent l'importance de cette démocratisation du secteur médiatique. Les responsables des Églises pentecôtistes ont donc profité de ce contexte de liberté pour créer et développer des moyens de communication suffisamment efficaces selon eux pour opérer une percée médiatique et améliorer la visibilité de leurs mouvements dans la société camerounaise. Ainsi, malgré une tendance à la fermeture par les autorités administratives de certaines Églises du fait de dérives observées dans le milieu, la multiplication des émissions et des supports médiatiques concernant les mouvements religieux s'est accentuée. Au

⁹⁸ Kanodi est l'abréviation du nom du fondateur Kamdem Nounga Dieunedort.

lieu de freiner l'élan de création des nouvelles Églises, les actions menées contre celles existantes semblent au contraire avoir donné un coup d'accélérateur à leur présence dans les médias (Lasseur, 2010 ; Soiron Fallut, 2012). De surcroît, cette ouverture libérale a coïncidé avec l'émergence des médias numériques.

Les prémisses médiatiques sont exprimées très timidement dans les ouvrages. En 2013, le Ministère de la Communication annonce environ cent dix stations de radio, mais dénonce l'amalgame dans les statistiques, dont certaines sont annoncées dans l'ouvrage collectif dirigé par Thomas Atenga et Georges Madiba (2012 : 142). En l'absence de statistiques regroupées et traitées, ces données recueillies à travers ces sources permettent de caractériser un pan du pluralisme médiatique au Cameroun. Sur cette centaine de radios, près d'une quarantaine se déclarent d'obédience chrétienne ou religieuse. Le paysage médiatique chrétien est intéressant à observer. Parmi les plus connues : Radio Reine à Yaoundé, Radio Veritas à Douala (toutes deux catholiques), Radio Bonne Nouvelle (tendance évangélique) à Yaoundé et Douala, Radio Il Est Écrit de l'Église adventiste émettant depuis Yaoundé, Radio Vie Nouvelle appartenant à un groupe de chrétiens pentecôtistes à Douala, Radio Fréquence Vie du MIVR à Yaoundé, Dunamis FM de la Cathédrale de la Foi à Yaoundé, *The Voice of The Cross* de la CMCI à Yaoundé, Radio Jésus-Christ est Roi de la Vraie Église de Dieu à Yaoundé. La majorité de ces médias chrétiens émettent à partir des métropoles, et en particulier de Yaoundé et Douala (Atenga et Madiba, 2012 : 5 ; Batibonak, 2015b : 179-180).

Bien que les promoteurs de Radio Bonne Nouvelle, Radio Vie Nouvelle, Dunamis FM ou Fréquence Vie annoncent la création d'un secteur télévisuel de leur structure médiatique, la plupart des chaînes chrétiennes de télévision captées au Cameroun (God TV, Christ TV, Divine TV, Emmanuel TV, Dieu TV, etc.) émettent de l'étranger et contrôlent l'essentiel de cet audimat spécifique. À ces offres nationales s'ajoutent des programmes de l'étranger par le moyen des câbles. Les Camerounais vivent en direct ces programmes étrangers, suivent des témoignages, participent aux cultes, aux séances de prières, aux cérémonies de délivrance et de guérison présentées comme miraculeuses (Lasseur, 2010). Par ailleurs, cette imbrication du champ médiatique général et du champ médiatique religieux ne manque pas de

mettre à profit d'autres espaces tels que les réseaux sociaux. Leurs sites Internet s'érigent en moyens efficaces pour se connecter, rester connecté, pour vivre ensemble au cours de la semaine malgré la distance. Pour ces leaders religieux tournés vers la médiatisation de leurs rituels, et le recrutement de nouveaux membres, la communication est indispensable. Les pasteurs de cette mouvance semblent ainsi avoir impulsé un « *media turn* » (Engelke, 2010). Par leur capacité à investir le champ médiatique, à s'approprier des technologies de la communication, les leaders pentecôtistes rendent les médias accessibles et plus visibles dans la sphère publique ; amènent leurs fidèles à se connecter pour être à l'affût des informations ; font des non-membres une partie de leur audimat ; attirent de nouveaux membres par leurs émissions et poussent les autres acteurs (individus et groupes) à mobiliser aussi les médias. Par ces moyens, les pentecôtistes donnent le ton médiatique, car rester en communication renforce les liens communautaires. Des travaux antérieurs tels que ceux de Hackett Rosalind (1998) et Ukah Asonzeh (2003) sur le Nigéria ont montré comment l'arsenal médiatique des Églises pentecôtistes sert à atteindre plusieurs objectifs : la visibilité de la structure ecclésiale, le déploiement du ministère, le recrutement de nouveaux membres, la connexion permanente des fidèles à une même source d'informations. Ces élans médias sont ancrés dans la capacité des acteurs médiatiques à s'approprier les leviers des modes opératoires des acteurs sociaux dans leurs ambitions de transformation de la société. Les principes des tournants de l'Histoire sont ainsi mobilisés.

L'arsenal médiatique témoigne de cette surexploitation. Il n'est pas un seul média qui ne soit utilisé par ces entrepreneurs religieux et médiatiques. Font partie de la liste, radios, télévisions, presse écrite, réseaux sociaux ou publicité protéiforme. Les formes publicitaires regroupent plaques, panneaux, affiches, tracts, invitations ou banderoles. Les autres dispositifs numériques concernent les sites web, les blogs, les *hotlines*, les radios ou télévisions numériques. L'intérieur des lieux d'habitation, les murs externes, internes, les meubles, les ouvertures, servent de moyens pour afficher banderoles, gravures, autocollants. La parure extérieure (habits, vêtements) s'érige aussi en moyen de communication de l'Évangile pentecôtisant. Les véhicules agrémentent ces notes communicationnelles. L'intérieur des lieux de

culte et les cultes eux-mêmes sont impliqués dans cette communication, au point que ces chapelles sont dénommées des *media-churches*. Journaux, produits de l'Église (CD, DVD, tee-shirts, gadgets, objets rituels) sont commercialisés dans l'enceinte de certaines chapelles. Avec l'apparition des *virtual churches*, des changements apparaissent dans les rituels. En conséquence, l'on assiste désormais dans la scène publique à une multiplication sans précédent de chapelles pentecôtistes de divers bords.

Effervescences médiatique et religieuse

Depuis plus de sept décennies, les chercheurs analysent les médias sous diverses orientations. Très peu ont pour préoccupation les rapports entre médias et religions (Horsfield, 1984 ; Ellis, 1989 ; Horton, 1990). C'est à partir de la deuxième moitié des années 1990 que le lien entre les médias et le religieux fait partie des études approfondies (Barbier et Dorier-Apprill, 1996 ; Mouandjo, 2013 ; Tchonang, 2014). L'étude de Paul Gifford (1998 : 246 et ss) procède par comparatisme et évoque le contexte du Cameroun. Ses conclusions évoquent clairement la particularité des pentecôtismes camerounais sur fond de médiatisation. Dans ces comparaisons, des spécificités camerounaises apparaissent de diverses manières (Ibid. : 304-305).

La thèse de Robert Akoko Mbé (2007a), *"Ask and you shall be given" : Pentecostalism and the economic crisis in Cameroon*, explore la question de la prolifération du pentecôtisme au Cameroun pour les années 1990 et 2000. Tel que susmentionné, l'analyse de ce chercheur aborde explicitement la mobilisation médiatique des pentecôtismes et permet de savoir combien ces acteurs contribuent aux imageries dans la société. Les travaux de Maud Lasseur (2005 ; 2010) mettent très peu l'accent sur les médias pentecôtistes. L'auteure évoque cependant la libéralisation du champ religieux en corrélation avec les mutations socio-politico-culturelles. Ce contexte, à n'en point douter, sert d'humus à la floraison médiatique des pentecôtismes au Cameroun.

La libéralisation du paysage médiatique s'est opérée à partir de la loi n°90/052 du 19 décembre 1990 (Tcheuyap, 2014 : 15-18, 281). Cette libéralisation a permis à plusieurs responsables d'Églises de créer des chaînes de télévision pour leur « ministère ». Celle-ci a favorisé l'essor des nouvelles technologies de l'information et de la communication au

Cameroun. Son application est intervenue dix ans plus tard par le décret n°2000/158 du 3 avril 2000 fixant les conditions de création et d'exploitation des entreprises privées de communication audiovisuelle dans le pays. Le pluralisme du paysage audiovisuel se caractérise alors par l'émergence de nombreux médias (privés, confessionnels, associatifs, communautaires) dans l'espace public. L'ancienne hégémonie des médias étatiques laisse la place à une créativité sans pareille (Atenga & Madiba, 2012 : 120). Il convient de signaler que ce développement commence assez souvent dans la clandestinité. Face à la création de plusieurs radios privées, après la tournée du Ministre de la communication auprès de ces radios existantes, l'État s'est senti obligé de réguler le secteur. Malgré la répression, on a assisté à une floraison médiatique.

La période de foisonnement de la religiosité pentecôtiste au Cameroun se situe au début des années 1990 (Batibonak et al., 2019 : 127 ; Atenga & Madiba, 2012 : 5-8). L'effervescence médiatique, se manifeste aussi à partir de cette même décennie. A ce qu'il en semble, l'effervescence religieuse aurait été boostée par l'effervescence médiatique, conséquence de la libéralisation socio-politique. Cette effervescence médiatique reposait sur un socle juridique législatif et réglementaire cohérent. Il s'agit notamment des lois : n°1990/052 du 19 décembre 1990 relative à la communication sociale au Cameroun ; n°96/04 du 4 janvier 1996 modifiant et complétant la loi n°90/052 du 19 décembre 1990 relative à la communication sociale ; n°2010/12 du 21 décembre 2010 relative à la cybersécurité et la cybercriminalité au Cameroun ; n°2010/13 du 21 décembre 2010 régissant les communications électroniques au Cameroun ; n°2010/21 du 21 décembre 2010 régissant le commerce électronique au Cameroun ; ainsi que leurs textes d'application, en particulier, le décret n°91/287 du 21 juin 1991 portant organisation et fonctionnement du Conseil national de la communication. Supposé encadrer le secteur, ce corpus juridique a consacré la libéralisation du secteur, légitimant ainsi les initiatives des différents fondateurs de médias religieux. Ces derniers, devenus de véritables entrepreneurs, vantent leur offre plurielle de guérison miraculeuse et surtout de lutte contre la sorcellerie.

Les pentecôtismes se présentent comme « religion de la résolution des problèmes » (Mary, 2009 : 173), à proximité des fidèles, et comme

étant toujours prêts à « répondre » à leurs doléances quotidiennes (Akoko Mbe, 2007b). En utilisant les nouveaux médias et une façon innovante, voire e-novante de communiquer, ils court-circuitent le champ médiatique classique. Le recours aux technologies de l'information et de la communication numériques amène à s'interroger sur la corrélation entre l'occupation du terrain médiatique par ces Églises, l'amplification du religieux dans la sphère publique, des croyances et les mutations sociales. Le contexte est à la privatisation des médias dont les pionniers sont les chrétiens (Barbier et Dorier-Apprill, 1996 ; Mouandjo Pierre, 2013 ; Tchonang G., 2014 ; Batibonak et Batibonak, 2017).

Autour des deux décennies qui suivirent le vent de libéralisation, une nouvelle forme d'effervescence pentecôtiste voit le jour au Cameroun (Séraphin, 2004 : 94-96). Cette expansion se veut davantage prononcée malgré les défaillances structurelles des pentecôtismes (Lasseur, 2005 : 30-34). Les médias constituent dès lors un moyen de recrutement massif. Par ce canal, la prolifération des pentecôtismes s'inscrit dans le modèle d'« Églises portatives », des églises de maison ou « *home churches* » (Lasseur, 2010 : 188 ; Batibonak, 2015a : 143-144). La décennie 2010, quant à elle, voit naître des « nouvelles nouvelles » Églises embrasant les métropoles par l'entrepreneuriat religieux des leaders. La compréhension de « nouvelles nouvelles » Églises selon Georges Balandier (2009) traite de « nouveaux nouveaux mondes » dotés de caractéristiques spécifiques. Ces élans médiatiques contribuent à la prolifération des formes de publicité religieuse. L'on assiste à une « démocratisation spirituelle » telle qu'observée en Afrique centrale en général selon Joseph Tonda et Jean-Pierre Missié (2006 : 48).

À partir des années 2010, les autorités étatiques s'intéressent davantage à ce phénomène de mise en présence du divin dans l'espace public. Selon le MINATD, l'on enregistre plus de 500 (cinq cents) cellules d'adoration pentecôtistes dans chacune des deux plus grandes villes du Cameroun, notamment Douala et Yaoundé (*Cameroon Tribune* du 27 janvier 2011), dont seulement quelques-unes sont légalisées. Au fort de la répression administrative, plusieurs lieux de culte ont été scellés par l'autorité compétente à Yaoundé, Bamenda, Bafoussam et Douala. Les pressions gouvernementales sont perçues

comme des « persécutions » par ces croyants. Les épisodes de fermeture des Églises dopent les effectifs des Églises pentecôtistes entre les années 2010 et 2014 et radicalisent la foi des fidèles (Batibonak, 2015b : 177-182 ; Batibonak, 2017). Contrairement à ce que l'on aurait présagé, loin de réfréner la progression géographique pentecôtiste, cette répression a constitué un véritable catalyseur de leur conquête spatiale à travers une prolifération médiatique.

Données bibliographiques sur les médias et la religion au Cameroun

Un média comme moyen de communication et de diffusion de l'information se décline entre autres, comme la presse, le cinéma, la télévision, la radio, les affiches, etc. Depuis la décennie 1990, les médias publics, privés, associatifs, religieux et communautaires se sont multipliés dans le pays (Atenga & Madiba, 2012 : 120 ; Tedongmo Teko, 2015). Dans ce sillage, se sont créés les médias chrétiens. En effet, presque aucune chaîne de télévision à vocation chrétienne ne dispose d'agrément (source). Curieusement, la ville de Douala regorge en son sein plusieurs chaînes de télévision à vocation pastorale. Tel que susmentionné, certaines Églises disposent de leur propre chaîne.

Dominique Malaquais (2001), dans son étude intitulée *Anatomie d'une arnaque : feymen et feymanian au Cameroun*, aborde la corrélation entre les modes opératoires des *feymen* et ceux des télévangélistes. Dans son mémoire de master en histoire, Isaac Aimé Nzouami Tchana étudie la Radio Douala de 1936 à 1960 comme une radio coloniale au Cameroun français. Cette œuvre constituant un panorama sur l'émergence de la radio au Cameroun consacre quelques pages à « l'influence spirituelle » (Nzouami Tchana, 2007 : 60-62). L'émission Réveil spirituel de 2h30mn était animée par les catholiques de 1940 à 1945. Trois autres émissions ésotériques sont produites de 1947 à 1960 des cercles tels que La Grande Loge Nationale de France (Ibid. : 62). Gildas Mouthé (2012), dans son article « Dynamiques et identités de l'audiosphère chrétienne au Cameroun » décompte 15 radios d'obédience chrétienne. Bien que ce chiffre ait évolué, il permet de comprendre que ces radios forment « une audiosphère particulière à l'intérieur de l'espace public radiophonique camerounais » (Ibid. : 83). Cette réflexion aboutit sur le fait que Radio Veritas et Radio Bonne

Nouvelle sont les « radios chrétiennes les plus écoutées dans les villes de Yaoundé et de Douala » (Ibid. : 82). Les analyses de Gildas Mouthé (2012) traitent prioritairement des radios chrétiennes et de la présence catholique sur internet au Cameroun tandis que ceux de Tedongmo Teko et Nsoé Minsongui se penchent surtout vers la télévision. Les mouvements religieux trouvent un patrimoine socioculturel traditionnel du pays, un « terrain fertile d'expression » (Tedongmo Teko et Nsoé Minsongui, 2014 : 7).

Le rythme de sollicitation des services prophétiques évolue au fil des temps. Dans cette lancée, les séances miraculeuses de guérisons et de délivrances spirituelles sont quotidiennement organisées, à en croire « le nombre d'affiches publicitaires dont l'essentiel repose sur des promesses de guérison miraculeuse pour les malades, ainsi que la résolution miraculeuse des problèmes multiformes » (Djomhoué, 2009 : 1). Certains leaders religieux excellent dans des scénarios de délivrances médiatiques et médiatisées par tous les supports à leur disposition pour accroître leur audimat. Le télé-évangélisme sert à cette fin.

Dans cette perspective mystico-curative sur fond d'e-médiatisation, les mouvements évangéliques et pentecôtistes prônent « l'effervescence des pratiques d'exorcisme et de guérison et mettent l'accent sur la manifestation de la puissance du Saint-Esprit » (Zacka, 2010 : 25). Les préoccupations cardinales des entrepreneurs religieux médiatiques consistent à proposer des solutions mystérieuses, immédiates, à la carte, à distance ou en différé (Malaquais, 2001 ; Tedongmo Teko et Nsoé Minsongui, 2014 : 9).

Plusieurs mémoires et travaux d'étudiants des universités camerounaises traitent du lien entre médias et religion. La plupart abordent la religion catholique dans les médias, mais quelques-uns ont pour objet l'Église protestante et les religions africaines telles que le Bwiti. Plus spécifiquement, les recherches sont abordées sous divers angles : l'évangélisation par les mass médias par Célestin Djiroleu (1989), l'audience de l'émission religieuse de Charly Moussima (1994), l'Église dans les médias de Christiana Charleine Kwo (1998), la communication religieuse en contexte démocratique par Brigitte Ndip Assam (2000). Le mémoire d'Eliane Mbienda Ndjenga (2007) a attiré

notre attention. Il est intitulé : *La communication et l'image des Églises pentecôtistes au Cameroun : cas de la Mission du Plein Évangile*. Cette réflexion, non exhaustive, examine le lien entre les pentecôtismes et les médias en général avec un accent particulier sur cette Église. À partir des ambitions des leaders religieux, se dessine l'urgence singulière du développement de l'*ethos* de radiodiffusion et de télé-évangélisation par tous les moyens. « Tous les moyens sont bons pourvu qu'ils soient efficaces », semblent dire les entrepreneurs religieux médiatiques. Cette réplique, utilisée par les pentecôtistes, s'inspire de Jean-Paul Sartre : « Tous les moyens sont bons quand ils sont efficaces ». Le satellite et le numérique se présentent comme voix idoines pour accentuer leur e-novation et leur e-médiatisation. C'est en substance ce qui ressort de ces recherches universitaires sur le religieux médiatisé, désormais boosté par le numérique.

La décennie des media-churches propulse les pentecôtismes numériques

Pour les leaders religieux, les stratégies orales l'emportent sur les stratégies d'écriture dans la perspective d'hameçonnage numérique. La surexploitation et l'usage abusif des supports médiatiques par les entreprises culturelles justifient l'appellation *media-churches*. Le continent africain s'inscrit ainsi dans une mouvance moderne de communication. Les entreprises pentecôtistes médiatiques en font amplement étalage. Cette décennie est sans aucun doute celle de la course effrénée à l'expression médiatique (Tedongmo Teko et Nsoé Minsongui, 2014 ; Tedongmo Teko et Essomba Ebela, 2016 ; Batibonak et Batibonak, 2017). Au fil du temps, les mécanismes et les dispositifs de médiatisation se sont multipliés pour assurer une retransmission simultanée ou en différé du cérémoniel charismatique. La course à l'audience exacerbe le culte de la personnalité des entrepreneurs religieux qui ne ménagent aucun effort pour fidéliser leurs ouailles à leurs programmes radio ou télédiffusés. L'audiovisuel devient la raison d'être de la majorité des églises charismatiques, du moins pour celles qui en ont les moyens. Dans la ville de Yaoundé, quelques églises excellent dans ce type de déploiement au rang desquels la Cathédrale de la foi à Yaoundé.

Tel que susmentionné, notre analyse se focalisera prioritairement sur la Cathédrale de la Foi. Il faut noter que les modes opératoires de la Compassion Globale à Douala et du Ministère International Va et Raconte (MIVR) à Yaoundé sont pratiquement similaires. Fondée en 2010 par Kamdem Nounga Dieunedort (Kanodi), la Cathédrale de la Foi est une entreprise culturelle pentecôtiste affiliée à la *Kanodi Ministry* et à la *Faith Covenant Ministry International*. Le siège est basé en face de Texaco Omnisports à Yaoundé. La salle de la Cathédrale de la Foi, la Radio Dunamis et la télévision s'étendent sur environ 1000 m². Cette entreprise pentecôtiste ne jouit d'aucune autorisation légale. Elle soustraite ainsi à travers le décret n°74/34 du 19 Janvier 1974 de la Congrégation Baptiste Camerounaise (CBC). La CBC fait partie des associations religieuses ayant aidé les Églises à gérer cette soustraction associative. La force d'invasion de la Cathédrale de la foi lui a valu 42 assemblées enregistrées au Cameroun et à l'extérieur du pays en 2016⁹⁹. Elle a pour devise « Foi – Excellence – Victoire ». Selon notre observation de 2015 à 2016, l'équipe officiante est constituée d'une centaine de pasteurs assistés d'environ cinq cent bénévoles. Aucune information n'a été livrée sur la rémunération du personnel. Kamdem Dieunedort Nounga s'autoproclame pasteur, Docteur, « Général de Dieu ». Les posters en tenue militaire de ce pasteur justifient son titre autoproclamé de « Général de Dieu ». Son bureau se trouve à l'entrée principale, à droite. Le fond du couloir abrite la télévision et la radio. La Radio Dunamis FM émet depuis 2011 et une chaîne de Télévision Kanodi TV est fondée la même année. La majorité des journalistes de ces médias se forment au Centre de Formation Rapide en Journalisme (CEFRAJOR) de la Cathédrale de la Foi. Les journalistes qui travaillent dans ces médias sont de moult obédiences distinctes. La ligne éditoriale reste focalisée sur l'évangile. À en croire

⁹⁹ En se référant aux statistiques enregistrées durant nos enquêtes, la Cathédrale de la foi compterait 35 assemblées au Cameroun et quelques-unes à travers le globe. Au Cameroun, l'on peut enregistrer au Centre (Omnisports, Elig-Essono, Ekoumdoum, Nkol-Meseng, Mendong, Soa), dans le Littoral (Akwa, Ndogbong, Edéa, Mbopi), à l'Ouest (Tankou et Tamdja à Bafoussam, Dschang, Mbouda), dans l'Adamaoua (Ngaoundéré) et à l'Est (Bertoua). À l'extérieur, on signale une présence en France, au Canada, aux USA, en Chine et au Brésil. Fondée le 10 Juillet 2010 à Yaoundé, les effectifs sont environ 12.000 au sein du pays.

le journaliste de Dunamis FM¹⁰⁰ connu sur le nom d'Alim, la Cathédrale de la Foi apparaît comme l'une des plus grandes Églises pentecôtistes du Cameroun. À la question de savoir comment les responsables maîtrisent les effectifs, Alim montre que chaque lieu de culte a un groupe *Whatsapp* et les responsables veillent sur les membres à travers un suivi rigoureux. Membres et responsables se connectent et communiquent par ce biais. Cette structure religieuse maîtrise par ailleurs ses effectifs à travers l'ensemble des supports médiatiques. Le but de la vie de Kamdem est de gagner 100 millions de personnes dans 120 pays avant 2060.

De nombreuses Églises organisent des réunions évangéliques sur les réseaux sociaux en général. *Skype* est devenu l'un des lieux de socialisation religieuse. Des croyants organisent des rencontres, des conférences virtuelles par ce biais. Les postures d'Alim, de Didier et de Nathan l'ont confirmé. « Il n'existe plus de groupe qui n'utilise pas *Whatsapp* ». Pulchérie l'exprime ainsi pour indiquer comme l'application *Whatsapp* a supplanté toutes les autres facilités téléphoniques. Nathan pour sa part précise que « nous ne devons pas être surpris par ces nouveautés ». En ce qui concerne la plateforme *Facebook* en particulier, les leaders s'en servent pour la croissance numérique de leurs entreprises. Des commentaires pullulent au sujet de l'actualité de leur chapelle. Le pasteur Didier montre que l'utilisation de ces réseaux permet la connexion « partout et à tout moment » avec les fidèles. La cyber-évangélisation prend davantage de proportions avec la création de sites web par des entreprises religieuses.

Dans ce sillage, on peut citer, sans prétendre à l'exhaustivité, www.culturagospel.com, www.camerronforjesus.net, www.topchrétien.com, www.échosedelapyramidedusalut.net. L'un des exemples est le site www.lavoixdubonberger.com qui expose la vision du Ministère Rebecca. Le site internet <https://www.camfaith.org> fédère les annonces des différentes Églises et Ministères pentecôtistes. Ce site sert apparemment de vitrine à toute l'actualité chrétienne du Cameroun. Les Chantres Unis du Cameroun (CUCA), se présentent sur internet comme

¹⁰⁰ Ancien étudiant en droit à l'Université de Yaoundé II à Soa, Alim (25 ans) s'est réfugié comme bénévole à la Cathédrale de la foi à diverses reprises au cours de 2015 et 2016. Il joue aussi le rôle de journaliste temporaire. Il officie à Dunamis depuis janvier 2015.

portail du gospel camerounais. Chaque Église travaille à s'afficher sur la toile. Les sites web sont souvent éphémères. Les réseaux sociaux prennent le relais. Les acteurs affirment que la « grande commission » urge. Il s'agit d'aller « jusqu'aux extrémités de la terre ». De nos jours, les pages *Facebook* ont supplanté cette présence sur le net¹⁰¹. La navigation d'un outil à l'autre devient davantage aisée. La surexploitation de tels outils se veut très courante chez les leaders religieux. L'offre des SMS illimités illustre cette aisance à s'approprier les nouveaux canaux médiatiques.

Les SMS évangéliques, les passages bibliques et des sujets de prière se partagent par téléphone. Entre chrétiens, de nombreux SMS d'édification circulent par téléphone. « C'est devenu un médium courant pour faire passer les annonces à moindre coût, surtout lorsqu'on n'a pas eu le temps de se voir à l'Église pour coordonner une action ». Cette phrase de Manuel présente l'usage des SMS comme moyen de connexion, de communication et d'évangélisation à distance. Manuel, à 22 ans en 2013, est étudiant à l'université de Douala, et responsable du groupe des jeunes de la Communauté Missionnaire Chrétienne Internationale de Bonaberi. Il affirme se servir de ce médium pour assurer le suivi des membres de son groupe. Au Cameroun, depuis quelques années, les opérateurs de téléphonie mobile Orange et MTN, proposent des forfaits mensuels des SMS illimités aux coûts respectifs de 450F et 500F CFA. Il y a de cela trois ans, à Douala, Nathan initie la célébration de son 25^{ème} anniversaire sous forme d'édification évangélique via des SMS. Il se consacre ainsi à un ministère de réconfort. Ses ambitions l'entraînent « jusqu'aux extrémités de la terre, sans se déplacer ». Cette périphrase biblique s'accompagne d'une mention personnalisée de Nathan : « sans se déplacer ». « Je ne me déplace pas », insiste-t-il. Son répertoire téléphonique de plus de mille cinq cents contacts contribue à atteindre quotidiennement une cible à large spectre.

Chaque jour, cet acteur sélectionne des passages bibliques « inspirés par l'Esprit » de son Dieu pour « influencer les consciences ».

¹⁰¹ Le but à ce niveau ne consiste point à répertorier des comptes *Facebook* des Églises. Il est à relever que la Communauté Missionnaire Chrétienne Internationale (CMCI) dispose des dizaines de comptes *Facebook*. Cette Communauté ne fait pas exception.

Le 2 novembre 2016, nous lisons le message suivant dans le téléphone de Sonia, entretenue à la sortie des classes au quartier Ngoa-Ekelle le 25 mai 2016. Elle est étudiante en lettres bilingues à l'Université de Yaoundé I : « Vous êtes des élus de Dieu ». Par ce biais, cet évangéliste booste ses « fidèles ». En envoyant cette parole en matinée (avant 6h00), l'objectif demeure celui de plonger les esprits dans une sorte de méditation monotone toute la journée durant. De manière inconsciente, les destinataires restent influencés par la puissance de ces messages évangélisateurs. Internet facilite la présence du « religieux partout ». Les moyens médiatiques sont connectés à internet pour amplifier cette présence. Parmi ces médias au Cameroun, on enregistre les radios et télévisions religieuses se servant du numérique pour renforcer ce « religieux partout ».

En 2017, aucune structure ne dispose des statistiques précises – officielles ou informelles – sur l'ensemble des médias au Cameroun. Les données qui suivent ont été rendues disponibles par des observations, des découpages, des analyses, des collectes d'informations dans divers terrains. Durant nos recherches, nous avons répertorié plus d'une centaine d'émissions religieuses dans les médias (radios et télévisions privées non religieuses), près d'une quarantaine de radios religieuses, plus d'une vingtaine de télévisions religieuses au Cameroun.

Ces données révèlent que les pentecôtistes sont les promoteurs du plus grand nombre de radios chrétiennes. Chaque Église pentecôtiste est la promotrice de sa propre radio. Les Églises historiques (catholiques et protestantes) disposent seulement de quelques-uns de ces médias. Cette situation est révélatrice de la compétition à distance à laquelle se livrent ces chapelles pentecôtistes pour conquérir de nouvelles ouailles par l'occupation de l'espace médiatique. Au vu de ces données, l'on en déduit que plus de la moitié des stations radiophoniques captées sur la bande FM sont d'obédience chrétienne. Ceci témoigne d'un réel positionnement des médias chrétiens sur la scène médiatique dans les métropoles camerounaises.

Après avoir présenté ce panorama non exhaustif des radios, analysons à présent quelques séquences d'une période de Radio Bonne Nouvelle de Yaoundé. Le programme de la journée du vendredi 26 août

2016 a servi d'exemple. La période de 6 heures à 14 heures a retenu notre attention. Pour ce cas, les séquences chrétiennes représentent plus de 90%. Communiqués, publicités, gravitent autour de l'actualité chrétienne. La quasi-totalité des programmes est centrée sur la chrétienté. Ce qui n'est pas étonnant car c'est précisément la vocation de ladite Radio.

Par ailleurs, la CRTV, la télévision nationale, présente un corpus d'émissions religieuses à dominance chrétiennes. Les sept périodes matinales (quotidiennes) situées entre 5h00 et 5h30 sont consacrées à la méditation religieuse. La religion chrétienne se taille la part du lion dans ce programme quotidien, même si les Églises traditionnelles y sont les plus représentées. Seule la journée du vendredi est réservée aux musulmans ; soit un total de 610 minutes affectées à ces émissions. Les programmes réservés aux évangéliques et aux pentecôtistes sont peu fréquents à la télévision nationale¹⁰². Pareillement, les pentecôtistes diffusent aussi des programmes de prédications matinales dans des chaînes de télévision privées, comme c'est le cas à Canal 2 International.

Force est de constater que les pentecôtistes s'investissent plus que les autres groupes. La religion mobilise les médias pour s'imposer dans l'espace public. Au total, la médiatisation est devenue un élément incontournable dans la propagation de messages divins autour des années 2010. Les pentecôtistes tiennent les rênes par entrepreneuriat médiatique, par leurs méthodes qui poussent à l'imitation, par leur prétention à changer le monde à travers leurs modes opératoires et par leur ambition à impulser les mutations sociales.

L'efficacité médiatique des pentecôtismes

Le tournant libéral de la décennie 1990 a vu naître des « nouvelles Églises en Afrique centrale » et les mutations socioreligieuses des années 2010 (Lasseur, 2010) ont poussé les chercheurs à parler plutôt de « nouvelles « nouvelles » » Églises pour désigner les générations montantes des pentecôtismes. Kamdem Dieunedort se présente comme une des figures de cette nouveauté sur fond d'e-médiatisation du

¹⁰² Le passage aux émissions à la CRTV est payant. Nous n'avons pas pu obtenir la grille de prix actualisée lors de nos enquêtes.

religieux au Cameroun. Le pasteur Kamdem Dieunedort, fondateur de la Cathédrale de la Foi, l'une des *media-churches* de Yaoundé, affiche cette ambition à travers sa radio, Dunamis FM. Une *media-church* est une Église mobilisant un dispositif médiatique comme principal mode opératoire. En effet, plus que tous les autres groupes religieux, les pentecôtistes investissent sans réserve les canaux de communication pour s'imposer dans la sphère publique (Tudor, 2015). Ainsi, ces informations disposent d'une forte capacité à se répandre et à s'imposer aux consciences, par une certaine efficacité médiatique. Les entrepreneurs religieux médiatiques exploitent davantage la radio qui est un média efficace et plus facile à mettre en place.

L'efficacité de la radio réside dans le fait qu'elle s'adapte au style de vie de ses auditeurs et évolue avec eux. Curieusement, en dépit de la popularité naissante, de nouveaux médias et des réseaux personnalisés, la population adulte consacre plus de temps à écouter la radio, parce qu'elle permet de créer un fort sentiment communautaire. La radio rassemble plus facilement autour d'intérêts partagés comme la situation géographique, les genres musicaux, le divertissement, la religion, etc. De ce fait, la population chrétienne est plus encline à écouter les radios chrétiennes par sentiment de solidarité spirituelle d'une part, et d'autre part parce que les programmes diffusés sont conformes à leur foi. Par ailleurs, la radio offre l'avantage de pouvoir être écoutée même en étant occupé à autre chose, parce qu'elle ne sollicite que la faculté auditive, contrairement à internet ou à la télévision qui sollicitent à la fois l'audition et la vue. Ainsi, les sites web offrant la possibilité d'écouter la radio sont plus pratiques.

Dans ce sens, la radio est le complément ou le substitut idéal des autres médias pour les campagnes de publicité pentecôtistes. La publicité, qui a pour but de bâtir la notoriété d'une marque ou d'un service, est très utilisée par les pentecôtistes. En termes de publicité chrétienne, la radio est plus efficiente que la télévision. En moyenne, une campagne de publicité à la radio coûte environ le tiers moins cher qu'une campagne dans un autre média majeur. Cette publicité médiatique peut être qualifiée de « marketing évangélique » (Mouandjo, 2013; Tchonang, 2014). *A priori*, l'expression « *Church marketing* » (Barna, 1992) prête à une compilation de concepts qui semblent s'exclure mutuellement. Suivant quelques écrits sur le

phénomène évangélique, l'expression « *Church marketing* » trouverait son ancrage dans la Bible (Barna, 1992). Le *Church Marketing* se présente comme une « théorie » pour le développement de l'évangile sur fond de médiatisation. Pour les entrepreneurs religieux, il est question de procéder à des stratégies publicitaires afin de faire des recrutements en masse de membres. L'efficacité de ce marketing se mesure par la rapidité de la croissance numérique de ces jeunes églises. Les leaders pentecôtistes travaillent, à priori sans s'en apercevoir, au marketing spirituel qu'ils développent (Mouandjo, 2013; Tchongang, 2014; Tedongmo Teko, 2015). Cet entrepreneuriat culturel trouve dans ces technologies de l'information et de la communication numérique un terrain fertile. L'e-médiatisation constitue un levier multiforme de croissance évangélique davantage prisé par les *mega-churches*.

Les recherches sur l'efficacité médiatique sont assez significatives. Pour le cas du Cameroun, Robert Akoko Mbe traite du *Full Gospel Mission* en montrant que la radio y a joué un rôle important pour la diffusion des messages chrétiens. « *The advantage with the radio or TV is that a wider audience can be targeted* » (Akoko Mbe, 2007a: 81). Le marché médiatique obéit à des règles, et obtenir le plus grand audimat possible permet de rentabiliser les investissements. Outre les radios et les chaînes de télévision, leur dispositif médiatique est constitué d'une pléthore d'éléments, dont les plus courants, sans prétendre à l'exhaustivité, sont la retransmission des cérémonies sur écran géant, la diffusion en direct sur des radios et des chaînes de télévision, la rediffusion sur toute sorte de supports médiatiques, la multiplication des spots publicitaires audio-visuels. Leur créativité et leur inventivité se déclinent dans ce dispositif communicationnel. L'ouverture démocratique se présente comme un levier pour propulser ces initiatives religieuses :

« La démocratisation de ces pentecôtistes aux accents démiurgiques bouleverse le marché de Dieu au Cameroun, poussant chacune des chapelles à se positionner comme produit, marque, afin que les consommateurs volatiles passent à l'acte d'achat. Un des moyens de positionnement les plus usités est la radio. Chaque Église travaille à en posséder une. Leur nombre en croissance, leurs particularités en font un espace public spécifique ... » (Atenga et Madiba, 2012 : 5).

À l'observation, les modes opératoires de ces Églises rappellent les postures marketing au point qu'on peut parler de « marché de Dieu », de marché médiatique. Leur entrepreneuriat se décline sous diverses facettes mais surtout à travers l'usage des supports jugés les plus efficaces. Cette forme de déploiement se présente comme une concurrence, en sorte que chaque Église se sent défiée et travaille à se positionner dans l'arène médiatique (Mouandjo, 2013; Tchoung, 2013). Cette posture des évangéliques en général, est attestée par les recherches de Jacques Gutwirth (1998 : 18) : « À défaut de posséder une radio, les églises peuvent toujours tenter de diffuser leurs programmes sur les radios généralistes ». C'est ce qui se vérifie avec les pasteurs au Cameroun. Lors de nos recherches, il est cependant apparu difficile de dresser une liste exhaustive des émissions chrétiennes dans l'ensemble des médias. Au final, plus ces Églises sont nouvelles, plus elles innovent ou e-novent dans le domaine de l'utilisation des médias, *a priori* pour attirer le plus grand nombre de fidèles.

Conscients de ce que leur offre médiatique est appréciée par les fidèles, les pentecôtistes persistent dans leur entrepreneuriat médiatique. À travers la déclaration d'un de leurs leaders, le pasteur Didier, « nous médiatisons et les autres nous imitent » ; et fondés sur la croyance en l'accomplissement de la prédication « jusqu'aux extrémités de la terre », ces entrepreneurs médiatiques religieux continuent de travailler pour impulser le *media(l) turn*. Nous avons rencontré le pasteur Didier lors de nos recherches à Yaoundé. Cet acteur de la Vraie Église de Dieu du Cameroun du quartier Bonanjo de Douala anime des émissions à la Radio Jésus-Christ Roi des rois (JR2) située à Yaoundé. Malgré la distance et la difficulté à résider à Douala tout en présentant des émissions à Yaoundé, ce pasteur estime que l'investissement « pour le salut des âmes » vaut la peine. Il est à noter que ce pasteur n'est pas le seul à tenir ce genre de propos. D'autres le disent en ces mêmes termes dans leurs émissions. On dirait qu'ils ont tiré l'idée d'une même source. Durant nos recherches, nous n'avons pas été en mesure de trouver la source exacte. Les postures e-médiatiques de ces acteurs démontrent l'appropriation de l'« efficacité médiatique », de l'e-médiatisation, de l'e-novation, quelques-uns des ancrages théoriques de

cette étude. La production médiatique plurielle de ces croyants rappelle l'effervescence médiatique.

À n'en point douter, les effets de cette publicité médiatique sont indéniables : la multiplication des chapelles pentecôtistes en témoigne largement. Les pentecôtistes se manifestent sur la scène publique par des campagnes d'évangélisation, les programmes en *open air*, des prières pour la paix et la sécurité dans le pays, ainsi que par des actions sociales à l'endroit des démunis. En somme, cette occupation audiovisuelle a largement contribué à accroître l'espace de visibilité pentecôtiste.

Conclusion

Au terme de cette réflexion, au-delà du tour d'horizon qui a permis d'observer l'émergence saccadée des pentecôtismes, il manque encore des précisions sur les données relatives aux postures médiatiques religieuses. L'objectif était de cerner les modes opératoires et de montrer l'ancrage dans le pluralisme des croyances. De l'ensemble des travaux, aucun ne procède spécifiquement par la socio-anthropologie de la médiatisation protéiforme du religieux au Cameroun. Selon l'état de la littérature, il existe donc un vide documentaire en la matière. Les développements suivants permettront de comprendre les déclinaisons de la médiatisation protéiforme du religieux pentecôtiste, les ambitions des leaders de ce mouvement cherchant à influencer le monde et leurs manières de mobiliser les médias comme appropriation de la société du numérique.

Autrement dit, à l'ère médiatique, les postures pentecôtistes augurent la possibilité d'une modernité à l'africaine. Par cette sur-utilisation médiatique, les leaders religieux ambitionnent d'impulser les mutations sociales. Par ce biais, l'Afrique présente la possibilité d'adopter un chemin spécifique pour sa « modernité ». Ce qui rappelle la possibilité des chemins multiples vers la « modernité » ou des *multiple modernities* au sens de Shmuel Noah Eisenstadt (2000). Les marqueurs discursifs du pentecôtisme, transparaissant via les phénomènes d'e-novation qui ont été interrogés. Il en ressort que l'influence de ces dispositifs médiatiques sur la production du charisme est considérable. Alors que les technologies de l'information et de la communication se déploient sans cesse, le religieux revendique sa place dans les univers numériques.

et audiovisuel. Les médias offrent désormais une formidable opportunité de mise en scène du divin dans l'espace public, relativisant ainsi l'efficacité de la technostucture de contrôle du secteur.

Bibliographie

Akoko Mbe, R., 2007a, « *Ask and you shall be given*»: *Pentecostalism and the economic crisis in Cameroon*, Leiden, African Studies Centre.

Akoko Mbe, R., 2007b, « You must be born again»: The Pentecostalization of the Presbyterian Church in Cameroon, *Journal of Contemporary African Studies*, 25(2), pp. 299-315.

Atenga, T. & Madiba, G., 2012, *La communication au Cameroun: Les objets, les pratiques*, Paris, Éditions des archives contemporaines.

Balandier, G., 2009, *Le dépaysement contemporain : L'immédiat et l'essentiel*, Paris, PUF.

Barna, G., 1992, *A step by step guide to Church Marketing*, Ventura, Regal Books.

Batibonak, S., 2012, « Sorcellerie en milieu urbain amplifiée par les pentecôtismes camerounais », *Afrika focus* 25(2), pp. 65-87.

Batibonak, S., 2014, « Singularité pentecôtiste dans le paysage religieux à Douala », in Tchumtchoua, E. et Dikoumé, A. F., *Douala, Histoire & patrimoine*, Yaoundé, Editions CLE, 99-131.

Batibonak, S., 2015a, « Megachurches et « Églises portatives » au Cameroun. Un trait commun : Une lutte anti-sorcellerie farouche », *Afrique Contemporaine*, 252, pp. 143-144.

Batibonak, S., 2015b, *Pentecôtismes et violence du discours sorcellaire au Cameroun*, Thèse de Doctorat, Aix-Marseille Université/Université de Provence.

Batibonak, S. et al., 2016, « Rhétorique guerrière dans les pentecôtismes camerounais », *Journal des anthropologues*, n°146-147, pp. 87-109.

Batibonak, S., 2017, *Discours anti-sorcellerie dans les pentecôtismes camerounais*, Paris, L'Harmattan.

- Batibonak, S. et Batibonak, P., 2017, *Marché médiatique de la guérison divine au Cameroun*, Paris, L'Harmattan.
- Batibonak, S., Batibonak, P., et Foka, F., 2019, *Églises et droits de l'homme en Afrique centrale*, Yaoundé, Monange.
- Boehm, G., 2008, Par-delà le langage ? Remarques sur la logique des images, *Trivium*, [En ligne] URL : <http://trivium.revues.org/252>.
- Bush, K. et Därmann, I., 2011, *Bildtheorien aus Frankreich. Ein Handbuch*, München, Editions W. Fink.
- Chéneau-Loquay, A., 2010, « L'Afrique au seuil de la révolution des télécommunications. Les grandes tendances de la diffusion des TIC », *Afrique Contemporaine, L'Afrique branchée : les ports maritimes, les télécommunications*, Vol. 2, n°234, pp. 93-112.
- Copans, J., 2011, *L'enquête et ses méthodes. L'enquête ethnologique de terrain*, Paris, Armand Colin.
- Cottin, J. et Bazin J.-N., 2003, *Vers un christianisme virtuel ? : Enjeux et défis d'Internet*, Labor et Fides.
- Djiouleu, C., 1989, *Évangélisation par les mass média : cas de l'église catholique à Yaoundé*, Mémoire, Yaoundé, ESSTIC.
- Ellis, S., 1989, « Tuning in to Pavement Radio », *African Affairs*, 88(352), pp. 321-330.
- Engelke, M., 2010, « Religion and the media turn : A review essay », *American Ethnologist*, 37(2), pp. 371-377.
- Eisenstadt, S. N., 2000, « Multiple modernities », *Daedalus*, 129(1), pp. 1-29.
- Fisher, W. R., 1984, « Narration as a human communication paradigm: The case for public moral argument », *Communication Monographs*, 51, pp. 1-21.
- Gifford, P., 1998, *African Christianity: Its public Role*, London, Hurst & company.
- Gutwirth, J., 1998, *L'Église électronique. La saga des télévangélistes*, Paris, Fayard.

- Hackett Rosalind, I. J., 1998, « Charismatic/Pentecostal Appropriation of Media Technologies in Nigeria and Ghana », *Journal of Religion in Africa*, 28(3), pp. 258-277.
- Haesler, A., 2016, « Esquisse d'une théorie relationniste du changement social », *Revue du MAUSS, Au commencement, était la relation...Mais après?*, pp. 187-200.
- Horsfield, P. G., 1984, *Religious Television. The American Experience*, New York, Longman Inc.
- Horton, M., 1990, « The TV Gospel », in Horton, M. (ed.), *The Agony of Deceit. What Some TV Preachers are Really Teaching*, Chicago, Moody Press, pp. 123-150.
- Kiyindou, A., Anaté, K. et Capo-Chichi, A., 2015, *Quand l'Afrique réinvente la téléphonie mobile*, Paris, L'Harmattan.
- Kwo, C. C., 1998, *The church in the media : A content analysis of press statements from the nation conference of Cameroon*, Mémoire, Yaoundé, ESSTIC.
- Lasseur, M., 2005, « Cameroun : Les nouveaux territoires de Dieu », *Afrique contemporaine*, 3(215), pp. 93-116.
- Lasseur, M., 2010, « Islam et christianisme en mouvement : mobilité géographique et changement religieux au Cameroun », *Espaces, Populations, Sociétés*, pp. 179-191.
- Malaquais, D., 2001, « Anatomie d'une arnaque : feymen et feymanie au Cameroun », *Les Études du CERI*, 77, pp. 2-46.
- Mayer, J.-F., 2010, « Croire en ligne : usages religieux d'Internet et catholicisme contemporain », *Transversalités*, 116(4), pp. 45-62.
- Mbienda Ndjenga, E., 2007, *La communication et l'image des églises pentecôtistes au Cameroun : cas de la Mission du Plein Evangile*, Mémoire, Yaoundé, ESSTIC.
- McLuhan, M., 1964, *Understanding Media. The Extensions of Man*, New York, McGraw-Hill.
- Mouandjo P., 2013, « Les techniques de Marketing religieux : stratégies de conquête et fidélisation de la clientèle », in Lado Ludovic et

Kouokam Magne Estelle (dir.), *Le pluralisme religieux en Afrique*, Yaoundé, Presses de l'UCAC, pp.143-168.

Mouthé G., 2012, Dynamiques et identités de l'audiosphère chrétienne au Cameroun, Atenga et Madiba (dir.), *La communication au Cameroun : Les objets, les pratiques*, Paris, Editions des archives contemporaines.

Ndip Assam, B., 2000, *Religious communication : The case of PCC publication on Cameroon's democratisation process*, Mémoire, Yaoundé, ESSTIC.

Piette, A., 1996, L'institution religieuse en images. Modèles de description ethnographique, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n°93, pp. 51-80.

Sauerländer, W., 2004, Iconic Turn? Eine Bitte um Ikonoklasmus, *Maar/Burda*, pp. 407-426.

Séraphin, G., (dir.), 2004, *L'effervescence religieuse en Afrique. La diversité des implantations religieuses chrétiennes au Cameroun et au Kenya*, Paris, Karthala.

Soiron Falllut, M., 2012, *Les églises de réveil en Afrique centrale et leurs impacts sur l'équilibre du pouvoir et la stabilité des Etats. Le cas du Cameroun, du Gabon et de la République du Congo*, Paris, Ministère de la Défense.

Tarde, G., 1890, *Les lois de l'imitation: Etude sociologique*, Paris, Adeg Graphics LLC.

Tcheuyap, A., 2014, *Autoritarisme, presse et violence au Cameroun*, Paris, Karthala.

Tchonang, G., 2014, « Le pentecôtisme en Afrique noire : hégémonie du miracle et conquêtes politiques », Tchouang, G., Lecaros, V. et Sanchez, P. (eds.), *Le pentecôtisme. Racines et extension. Afrique/Amérique latine*, Paris, L'Harmattan, pp. 17-44.

Tedongmo Teko, H. et Nsoé Minsongui, 2014, « Le renouveau médiatique de la séduction évangélique au Cameroun », *Les enjeux de l'information et de la communication*, 15(2B), pp. 161-178.

Tedongmo Teko, H. et Essomba Ebela, S., 2016, « Les dynamiques socioreligieuses en Afrique : analyse des interactions entre les églises réveillées et les églises mortes au Cameroun », in Nga Ndong (dir.), *Dynamiques sociales en Afrique noire*, pp. 343-358.

Tedongmo Teko H., 2015, « Les entrepreneurs de la délivrance spirituelle au Cameroun », in Kengne Fodouop (dir.), *Cameroun : jardin sacré de la débrouillardise*, Paris, L'Harmattan, pp. 325-347.

Tonda, J. et Missié, J.-P., 2006, *Les Églises et la société congolaise aujourd'hui. Economie religieuse de la misère en société postcoloniale*, Paris, Karthala.

Tudor, M. A., 2015, Multimédiatisation et événement religieux : le cas de la campagne d'évangélisation « l'Horizon de l'espérance de Hope Channel », *Les religions en temps numérique*, 9(1-2), [En ligne] consulté le 12 janvier 2016. URL : <http://tic&societe.revues.org>.

Ukah Asonzeh, F.-K., 2003, Advertising God: Nigerian Christian Video-Films and the Power of Consumer Culture, *Journal of Religion in Africa*, 33(2), pp. 203-231.

Winkin, Y., 1996, *L'anthropologie de la communication. De la théorie au terrain*, Paris-Bruxelles, De Boeck Université.

Zacka, J.-P., 2010, *Possessions démoniaques et exorcismes dans les églises pentecôtistes d'Afrique centrale. Une relecture du « Ministère de la délivrance » à partir de l'Évangile de Marc*, Yaoundé, CLE.

Les conflits de leadership entre majorité et minorité ethniques représentées dans les Églises protestantes émergées à l'Extrême-Nord Cameroun

Leadership conflicts between majority and ethnic minority represented in the Protestant Churches emerging in Far North Cameroon

Emmanuel DEKANE

Chargé de recherche

Centre National d'Éducation (CNE)/MINRESI

Résumé

Cet article analyse les conflits ethniques au sein des Églises protestantes établies dans la Région de l'Extrême-Nord du Cameroun, en l'occurrence l'Église Fraternelle Luthérienne du Cameroun (EFLC) et l'Union des Églises Évangéliques du Cameroun (UEEC). Ces Églises vivent des guerres intestines et des affrontements parfois ouverts, dérivant des revendications des ethnies minoritaires contre leur musellement par celles majoritaires au sujet du leadership. Ce travail démontre que la rotation et le mixage ethnique aux postes stratégiques des Églises peuvent juguler ces conflits. Il est rédigé grâce aux informations collectées auprès des « fidèles » desdites Églises, à l'observation directe des faits, à l'exploitation des rapports des Assemblées Générales, des lettres et des messages publiés sur les réseaux sociaux. La théorie de la phénoménologie interprétative de Jonathan Alan Smith, la théorie de la « Subaltern Studies » et l'approche de l'histoire par le bas d'Edward Palmer Thompson sont utilisées pour rédiger cet article. La phénoménologie interprétative permet d'analyser quantitativement les faits et les discours qui sont à l'origine d'une réaction ou d'un comportement tandis que la « Subaltern Studies » et l'approche de l'histoire de l'histoire par le bas consistent en l'écriture de l'histoire par la voix des marginaux, des dominés et des affligés en vue de réclamer l'égalité ou l'amélioration des conditions de vie ou de travail.

Mots-clés : Leadership, Église, minorité, majorité, schisme, ethnité, Extrême Nord, Cameroun.

Abstract

This article analyses the ethnic conflicts in the Protestant Churches in the Far North Region of Cameroon, namely the Fraternal Lutheran Church of Cameroon (FLCC) and the Union of Evangelical Churches of Cameroon (UECC). . These churches experience internal wars and sometimes open confrontations, stemming from the claims of minority ethnic groups against their muzzling by those majority on the subject of leadership. This work recommends mainly rotation and ethnic mixing at the strategic positions of the said churches to curb these conflicts. It is written thanks to the information collected from the faithful of said churches, to the direct observation of the facts, to the exploitation of the reports of the General Assemblies, letters and other provocative messages published on the social networks. Jonathan Alan Smith's theory of interpretative phenomenology and the bottom-up approach to history are used to write this article.

Keywords: Leadership, Church, minority, majority, schism, ethnicity, Far North, Cameroon.

Introduction

De tout temps, les Églises ont été en proie aux difficultés de divers ordres. Il s'agit notamment, des mésententes au sujet des crédos, des conflits de leadership et de la poursuite des intérêts personnels et mondains. En son temps, Martin Luther s'est basé sur la dénonciation des tares de l'Église catholique romaine, comme la fiscalité pontificale excessive, le népotisme, le cumul de fonctions, la vente des indulgences et le rejet de certaines vérités bibliques, pour provoquer le schisme qui a débouché à la réforme protestante (Guillaume, 1850 : 1-8). Plus de cinq siècles après la réforme luthérienne, ces maux, auxquels s'ajoutent d'autres tels le tribalisme, la déconsidération des minorités ethniques et les affectations punitives font des remous dans les Églises protestantes du Cameroun en général et celles nées dans la Région de l'Extrême-Nord en particulier.

Dans leurs travaux, beaucoup d'auteurs se sont intéressés à la question de l'ethnicité, du tribalisme et des conflits divers dans les

Églises. Bayart Jean François relevait que la contestation des affectations et des successions à la tête des paroisses, des synodes et des Églises locales à travers les luttes factionnelles à caractère tribales ou claniques est imputable à l'accumulation de l'argent de l'Église par les pasteurs (Bayart, 1989 : pp. 3-26). Selon Lonsdale John, les luttes tribales observées dans les États et les Églises sont tributaires des manipulations idéologiques que les dominants utilisent pour défendre les intérêts de leur classe, pérenniser leur hégémonie, et conserver leur honneur. Par contre, les brutalités perpétrées contre les dominants lors des crises visent à détruire le fondement ethnique des pouvoirs pour promouvoir l'ordre social reposant sur l'égalité (Lonsdale, 2003 : pp. 103). Kougom Galbert atteste que la déstructuration des Églises camerounaises en particulier et de la société camerounaise en général résulte du phénomène du tribalisme et des conflits ethniques calqué sur la stratégie de « diviser pour mieux régner », héritée des puissances coloniales (Kougom, 2009 : p. 94). Pour N'Dimina-Mougala, les conflits identitaires ou ethnopolitiques sont causés par la dépossession d'une ethnie du droit de vivre sur son territoire ou de jouir de son identité. Les menaces perpétrées contre les oppresseurs par les opprimés visent à redéfinir les identités et modifier l'équilibre ethnique, par la force. Ces menaces prônent satisfaire des individus, des leaders ou des collectivités aspirant à canaliser le changement identitaire pour légitimer un groupe, affirmer son autorité et faire briller sa flamme nationaliste (N'Dimina-Mougala, 2012, p. 97-119).

Les deux Églises protestantes établies au Nord Cameroun, en proie aux crises ethniques, sont notamment l'Union des Églises Évangéliques du Cameroun (UEEC) et l'Église Fraternelle Luthérienne du Cameroun (EFLC). La zone d'influence l'UEEC est constituée des Département du Mayo Tsanaga et du Mayo Sava et tandis que celle de l'EFLC couvre les Département du Mayo Danai et du Mayo Kani. Les ethnies retrouvées dans chacune de ces zones s'identifient à l'Église qui y est établie. Dans les deux Églises, les majorités désignent les ethnies dominantes en termes d'effectif pléthorique des « fidèles », des pasteurs et des représentants à la direction générale des Églises. A l'UEEC, les majorités sont les Mafa qu'est l'ethnie principale du Mayo Tsanaga. À l'EFLC, les majorités désignent l'ensemble des ethnies de Mayo Danai que sont les Massa, les Mougoum, les Toupouri, les Moussey. Les

minorités quant à elles sont des ethnies dominées, persécutées, marginalisées et discriminées des prérogatives administratives des directions générales des Églises. Elles sont de deux types à savoir les minorités internes à une dénomination et celles externes. A l'UEEC, les minorités internes désignent les ethnies du Mayo Sava dont les Podokwo sont les plus focalisés tandis que les minorités externes désignent les ethnies rencontrées dans l'espace couvert par l'EFLC. Les minorités internes de l'EFLC désignent principalement les Moundang du Mayo Kani tandis que celles externes désignent les ethnies originaires des Département du Mayo Sava et du Mayo Tsanaga. Dans ces deux Églises, on note une persistance des confrontations entre les années 2002 et 2018 pour ce qui est de l'EFLC et les années 2013 et 2019 pour l'UEEC. Les tenants et les aboutissants des crises qui sévissent dans ces deux Églises sont appréhendées dans cet article sous le prisme de la revendication des visibilités ethniques entre les majorités et les minorités grâce à deux théories.

La première théorie est celle de la « Subaltern Studies » ou l'approche de l'histoire par le bas d'Edward Palmer Thompson qui consistent en l'écriture de l'histoire par la voix des marginaux, des dominés et des affligés en vue de réclamer l'amélioration des conditions de vie et de travail. La seconde est celle de la phénoménologie interprétative de Jonathan Alan Smith qui permet d'analyser les faits et les discours qui sont à l'origine d'une réaction à l'instar des contestations et des ripostes.

Ainsi, importe-t-il de se poser la question suivante : comment la préservation de la visibilité ethnique alimente-t-elle les conflits de leadership entre majorités et minorités à l'EFLC et à l'UEEC ? Répondre à cette question consistera à présenter successivement les fondements tribaux de ces crises ; leurs manifestations par les jeux d'offensives et de contre-offensives entre les majorités et les minorités ethniques ; ainsi que les incidences desdites crises sur la vie des Églises concernées.

Les fondements des conflits ethniques à l'EFLC et l'UEEC

L'EFLC et l'UEEC sont deux Églises protestantes rependues au Cameroun à partir de la Région l'Extrême-Nord. L'EFLC est rependue

à partir des départements du Mayo Kani et Mayo-Danay. L'UEEC quant à elle, a pris son envol, à partir des départements du Mayo Tsanaga et du Mayo-Sava. Dès leur apparition, ces Églises ont porté les germes de discordes parce qu'elles se sont inscrites sur le registre tribal. Ces discordes se présentent sous plusieurs formes et ont des fondements historiques.

Les fondements des conflits ethniques à l'EFLC et l'UEEC

L'EFLC et l'UEEC sont deux Églises protestantes rependues au Cameroun à partir de la Région l'Extrême-Nord. L'EFLC est rependue à partir des départements du Mayo Kani et Mayo-Danay. L'UEEC quant à elle, a pris son envol, à partir des départements du Mayo Tsanaga et du Mayo-Sava. Dès leur apparition, ces Églises ont porté les germes de discorde parce qu'elles se sont inscrites sur le registre tribal. Ces discordes se présentent sous plusieurs formes et ont des fondements historiques.

Les fondements historiques des conflits ethniques dans les deux églises

Les conflits ethniques qui sévissent dans les deux Églises sont de deux ordres. Il s'agit notamment des conflits extra-ecclésiastiques et intra-ecclésiastiques.

Les fondements historiques des discordes extra-ecclésiastiques entre les deux églises

Les crises extra-ecclésiastiques sont celles qui opposent idéologiquement les deux Églises protestantes implantées originellement à l'Extrême-Nord, à savoir l'EFLC et l'UEEC. La première est perçue comme l'Église des peuples des plaines (Moundang, les Massana, les Kéra, les Toupouri, les Mousgoum, les Moussey) et la seconde celle des peuples des montagnes (Mafa, les Podokwo, les Moufou, les Matal, les Hidés, les Zoulgo). Tout ceci parce que les missionnaires fondateurs de ces deux Églises ont travaillé chacun exclusivement dans un seul espace au point d'en faire leur zone d'influence. Pour garantir leur domination dans chacun de leur zone, ces missionnaires y ont instauré chacun les sièges de leur dénomination ecclésiastiques et des centres des œuvres sociales telles que les écoles

et les Hôpitaux. Il s'agit là de véritables emblèmes marquant l'occupation respective de ces deux espaces par chacune de ces deux Églises. La carte des missions protestantes de la Région de Nord-Cameroun facilite la compréhension de cette réalité. Cette carte indique l'UEEC s'est implantée dans les Monts Mandara¹⁰³ et l'EFLC dans la zone de l'ex Mayo Kébbi¹⁰⁴. Ainsi, dès leur genèse, ces Églises portent les germes de confrontation identitaire à cause du fait que les ethnies retrouvées dans chacune des zones occupées par une de ces Églises se réclament d'offices fidèles de cette Église au détriment de ceux ressortissants d'ailleurs. Par conséquent, les fidèles, les pasteurs et tous ceux qui se retrouvent dans une Église autre que celle établie dans leur milieu d'origine sont méprisés, marginalisés ou systématiquement persécutés. Les replis identitaires sont, de ce fait, imputables aux missionnaires protestants qui, ayant travaillé en rang dispersé dans deux coins opposés d'une même partie du pays, ont laissé derrière eux une base de discordes. Cette base de discorde est matérialisée par la mise en place de deux zones d'influences conflictogènes que Lasseur (2005 : 100) indique en ces termes : « les grandes Églises nordistes se sont accordées sur le partage de zones d'influences. Dès lors, elles n'échappent pas toujours aux dérives tribalistes ». Si la discorde au sujet de crédo entre ces deux Églises est tolérée, la question de l'identité ethnique demeure jusque-là un baril de poudre entre les adeptes. En fait, les ethnies qui ont accueilli les premiers missionnaires ou qui ont vu les premières chapelles ou le siège de l'Église s'installer dans leurs villages préconisent demeurer les administrateurs et les hauts responsables de l'Église. Grâce à leur effectif pléthorique, ces ethnies contestent la représentation des ethnies étrangères¹⁰⁵ dans les directions générales des Églises et étouffent la voix de celles-ci par la prise de décision à

¹⁰³Dans le cadre de ce travail, les Monts Mandara constituent un espace formé par les Département du Mayo Tsanaga, du Mayo Sava et de l'arrondissement de Méri (département du Diamaré). Les ethnies qui vivent dans cette partie sont appelées les peuples des montagnes.

¹⁰⁴Le Mayo Kébbi est, à l'époque française, l'ensemble d'espace couvrant l'actuel Mayo Kani, l'actuel Mayo Danay et une partie de la République du Tchad. Les ethnies qui occupent cette partie sont appelées peuples de la plaine.

¹⁰⁵Les étrangers à l'UEEC sont les ethnies de Mayo Danay et de Mayo Kani. Il s'agit notamment des Moundang, Massana, Kéra, Toupouri, Mousgoum et Moussey. Les étrangers de à l'EFLC sont les ethnies de Mayo Tsanaga et de Mayo Sava. Il s'agit entre autres des Mafa, Podokwo, Moufou, Matal, Hidés, Zoulgo.

travers les élections. Il s'agit là des crises extra-ecclésiastiques qui opposent les ethnies originaires de l'UEEC à celles de l'EFLC comme matérialisé dans la carte suivante.

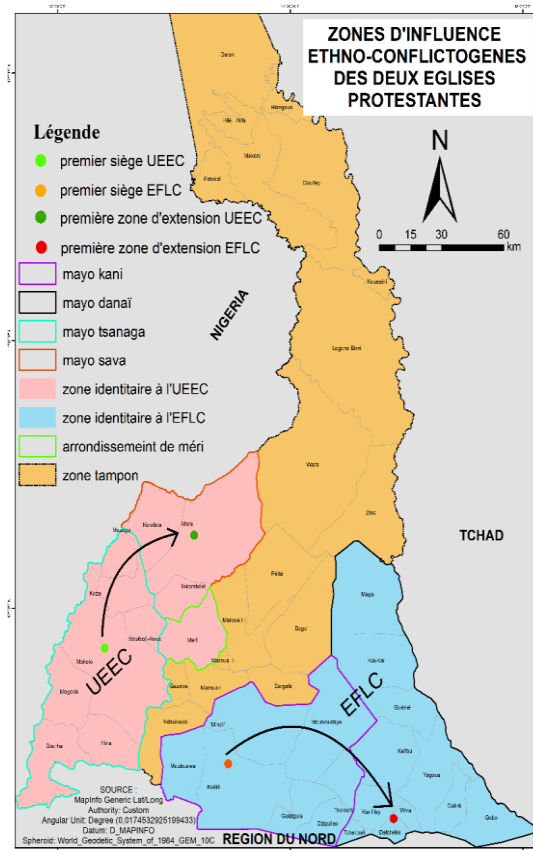


Figure 1. Carte des zones ethno-conflictogènes des deux églises protestantes.
Concepteur : Dekane Emmanuel. Réalisateur : Djipab Lapa Christian Edmond.

Dans l'optique d'éviter le contact avec les autres Eglises, l'UEEC et l'EFLC ont entrepris d'installer des chapelles dans la zone tampon (Confer carte ci-dessus), l'espace neutre aux deux Églises. À ce sujet, Maud Lasseur (2005 : 102) observe que : « l'Église fraternelle luthérienne (EFL), dont la zone d'influence traditionnelle se trouve dans la région de Yagoua a ouvert à Maroua, depuis 1989-1990, quatre assemblées en vue d'éviter que les Moundang, Masa ou Toupouri

luthériens s'installant dans la capitale provinciale, ne rejoignent une autre Église protestante de la place ». Cette observation permet de comprendre que la suppression de l'identité du Nord Cameroun dans la désignation des églises protestantes ne visait pas seulement la laïcisation des dites églises. Elle visait aussi et surtout l'accompagnement, la reconquête et le maintien des membres qui ont migré vers les autres parties du pays où les chapelles de leurs ethnies d'origine ne sont pas représentées (Panya Padama, 2018:139-140). C'est à juste titre qu'il est constaté dans la ville de Yaoundé que, l'église locale de l'UEEC située au quartier Nylon-Bastos et celle de l'EFLC installée au quartier Mimbomane, ont pour composantes sociologiques, les mêmes ethnies venant des zones d'influences reconnues pour chacune de ces Églises, à l'Extrême Nord Cameroun.

Les fondements historiques des discordes intra-ecclésiastiques

Les crises intra ethniques sont celles qui opposent d'une part les ethnies de Mayo Sava à celle Mayo Tsanaga dans les chapelles de l'UEEC et d'autre part, les ethnies de Mayo Danay à celle du Mayo Kani dans les chapelles de l'EFLC. Ces conflits sont nés des contestations portées par les ethnies minoritaires, face à la prise en otage des Églises par celles majoritaires¹⁰⁶. Les ethnies majoritairement représentées légitiment la monopolisation des Églises suivant es postulats selon lequel, ils sont les premiers à collaborer avec les missionnaires, les premiers à disposer des infrastructures telles les chapelles et les écoles, ou encore, les premiers à voir la Bible traduite en leur langue. En effet, l'histoire indique que l'UEEC est une Église née chez les Mafa sous l'égide la Sudan United Mission. Le premier missionnaire de cette mission est arrivé à Soulédé (village mafa) en

¹⁰⁶ À l'UEEC, l'ethnie majoritaire est le Mafa avec le nombre le plus élevé des pasteurs, des représentants à la direction générale (comité exécutif) et des membres adhérents. Avec les autres ethnies des montagnes notamment les Podokwo et les Matal, ils forment le bloc des majorités de l'UEEC et s'opposent aux minorités constituées des Guiziga, Toupouri, Massa, Moundang qui habitent la plaine. Certaines de ces minorités n'ont aucune représentation à la direction générale (bureau exécutif). À l'EFLC, on entend par majorités un regroupement affinitaire des ressortissants de Mayo Danay que sont les Mousgoum, Massa, Toupouri, Kera et Moussey. Ils prônent le renversement de l'ethnie de Mayo Kani (Moundang) dont l'effectif numérique était relativement pléthorique. Le bloc des minorités a été à l'origine du Mémorandum.

1950. Il y a ouvert une école et une autre à Mokolo (Jean-Yves Martin, 1970 : p. 45). A sa naissance, cette Église était dénommée l'Union des Églises Évangéliques au Nord-Cameroun et son siège était à Mokolo (Cf. le décret présidentiel N° 70/DF/5 du 13 janvier 1970). Puisque Mokolo est un terroir peuplé majoritairement des Mafa, et que le siège et les premières institutions de cette Églises ont été d'abord installés à Mokolo et ses alentours, les Mafa ont depuis lors pérennisé l'idée selon laquelle l'UEEC porte par essence leur identité¹⁰⁷. Par conséquent, ils doivent en être les leaders naturels et contester à tout prix au cours de l'histoire l'occupation du poste du président de cette Église par un ressortissant du département du Mayo Sava (Dafta, entretien du 22 juin 1997). Seulement, certaines actions entreprises dans le processus de l'extension de l'UEEC à l'échelle nationale ont concouru à affaiblir cette identité Mafa. De ces actions, on peut citer le transfert du siège de l'UEEC de Mokolo à Maroua et la modification de la dénomination de cette Église. Le transfert du siège à Maroua signifie en d'autres termes que cette Église ne saurait être l'apanage des Mafa ou des populations du Mayo Tsanaga. La suppression du mot « Nord » dans le sigle désignant cette Église, devenu UEEC (Cf : décret présidentiel N°99/231 du 04 octobre 1999), brise la connotation de son exclusivité aux Nordistes et fait preuve de laïcité, mieux encore de l'ouverture de cette Église à toutes les ethnies rencontrées dans le triangle national. Toutefois, en dépit de ces actions visant à prouver l'ouverture de l'UEEC à tous sans discrimination aucune, les Mafa n'ont cessé de multiplier des stratégies de pérennisation de leur hégémonie au sein de cette association religieuse. Les élections des responsables dont le scrutin obéit au système majoritaire reste leur outil de prédilection. Ce stratagème qui aurait permis aux Moundang de maintenir aussi leur prépondérance à tête de l'EFLC en raison de leur effectif majoritaire a été vite déjoué suite à la fusion des plusieurs ethnies.

En fait, les Moundang sont les premiers à être côtoyés par les missionnaires de l'Église Fraternelle Luthérienne (EFL). Bien qu'installés à Garoua dès leur arrivée au Cameroun en 1923 (Slageren, 2005 : 118), ces missionnaires de l'Église Fraternelle Luthérienne ont

¹⁰⁷ Observation des réalités courantes caractérisées d'une part, par l'intervention du président mafa pour défendre ses frères mafa mis sous discipline dans l'église de Yaoundé.

commencé leurs activités évangéliques dans le Mayo-kébbi, plus précisément dans le pays Moundang, à Léré au Tchad et à Kaélé au Cameroun (Messina et Slageren, 2005 : 107). Les premières institutions, notamment l'école théologique de Kaélé, l'hôpital Kardal de Léré et les chapelles, sont installées dans des villages Moundang. De toutes les langues du Mayo Kébbi, le moundang a été l'une des premières à profiter de la traduction de la Bible par le missionnaire Kardal (Nida, 1917 : 903). Plus est, le siège social de l'Église fraternelle luthérienne a été d'abord installé à Kaélé, capital du terroir moundang du Cameroun. Les Moundang ont voulu au départ exploiter ces atouts pour légitimer leur hégémonie sur les autres ethnies de l'Église fraternelle Luthérienne en comptant sur leur effectif relativement pléthorique par rapport autres ethnies (Panya Tite, Ex-porte-parole des églises de Didjoma, dans la crise les opposant à la hiérarchie de l'Église, entretien du 20 juin 2017). Cependant, cette hégémonie a connu très tôt une halte avec le transfert du siège de cette Église à Garoua, la fusion pétitionnaire des ethnies de Mayo Danay (que sont les Massa, Mousgoum, Toupouri, Kéra) contre ces Moundang et la longévité des présidents issus des ethnies fusionnées à la tête de l'EFLC (Ibid). Ces facteurs ont milité pour la déchéance de la visibilité des Moundang et ont fait basculer leur statut de majorité à la minorité à l'EFLC.

Les fondements conjoncturels des crises ethniques dans les deux Églises

À l'UEEC comme à l'EFLC, les crises ethniques sont liées à l'accaparement des pouvoirs administratifs par les majorités et l'exploitation des avantages liés à ces pouvoirs pour favoriser leurs proches. Les majorités à l'UEEC désignent les populations des Monts Mandara en général dans le cadre des crises extra-ethniques, et les Mafa en particulier dans le contexte des crises intra-ethniques. Par contre, les minorités désignent les originaires des autres départements de la région de l'Extrême-Nord en lien avec les conflits extra-ethniques et les populations de Mayo Sava lorsqu'on fait allusion aux crises intra-ethniques.

La confiscation du pouvoir par les majorités ethniques

La monopolisation des pouvoirs est le cheval de bataille qui de tout temps a été utilisé pour perpétuer la prépondérance des majorités. En fait, l'intégration des membres des autres ethnies à une Église n'est pas un problème en soi pour ces majorités. Mais c'est le fait de se faire administrer par les responsables aux origines ethniques différentes. Ainsi, profitant de leur effectif pléthorique, ces majorités ont toujours procédé, par le jeu de vote, à l'exclusion systématique de l'arène administrative en général, et du poste de président en particulier, des membres jugés étrangers en raison de leur origine ethnique. Hecheked (2017 : 29) relève à ce sujet que : « lors des différentes consultations électorales, ne bénéficie du suffrage que celui qui est de son groupe ethnique. Cette situation non seulement ne fait pas valoir les compétences, mais elle influence même dans la manière de discipliner des fidèles ». Selon notre observation, c'est lors des réunions ethniques que ces majorités débattent des idées stratégiques devant leur permettre de s'accaparer des pouvoirs. Dans les chapelles, des propos et des attitudes qui promeuvent la domination, la reconquête de la visibilité ou l'exaltation de la supériorité sont de temps en temps tenues par ces majorités. Cette attitude est connue sous nom de l'ethnofascisme c'est-à-dire « la volonté de puissance d'une ethnie, ou l'expression de son désir hégémonique, qui prend soit la forme du discours théorique, soit celle d'une mêlée ouverte dans la polémique, soit celle d'une organisation systématique sous la forme du mercantilisme conquérant » (Kago, 1995 : 14). Dans la paroisse de Mokolo par exemple, un pasteur Mafa qui ne devrait plus postuler aux responsabilités de l'Église en raison de son détachement à l'Institut Universitaire de Développement International (IUDI), a occupé concomitamment les postes du président de la paroisse et du district (Wanamou Isac, participant à la 49^{ème} AG de l'UEEC tenue à Tala Zoulgo) pendant que ceux non détachés sont ignorés à cause de leur filiation aux minorités ethniques. L'occupation concomitante de ces deux postes stratégiques par ce pasteur s'inscrit dans l'optique de la pérennisation de l'hégémonie des majorités sur les ethnies minoritaires. D'ailleurs, cette paroisse de Mokolo a été pendant plusieurs années appelée « paroisse Mafa », ce qui connote entre autres, l'inaccessibilité des ethnies étrangères aux postes de responsabilité dans ladite paroisse.

C'est par le jeu de complicité qu'on limite l'accession des ethnies étrangères au bureau national des Églises. A l'UEEC par exemple, les ethnies des Monts Mandara montent des connivences identitaires contre ces minorités en vue d'évincer en cas de nécessité, les candidats originaires de la zone tampon (confer carte ci-dessus) ou ceux de la zone d'influence de l'EFLC. Ces connivences consistent en la fusion des électeurs pour contrecarrer les candidatures de ceux qu'ils considèrent comme colonisateurs parce que venant des autres zones. Daniel Bourdanne (2002 : 81) indiquait à juste titre que : « dans l'église africaine en effet, le pouvoir est perçu [...] comme un choix de Dieu à la vie. Pour cela, il faut le conserver jalousement, et même écarter tous ceux qui sont susceptibles de gêner le règne du leader...On assiste plutôt à la politique du nivellement et de l'alignement ». Cette réalité est renchérie par l'observation faite lors de la 49^{ème} édition des Assemblées Générales de l'UEEC, où les candidats originaires des montagnes qui voulaient briquer le poste de président national ont fusionné leur représentation avant le second tour des élections, pour évincer le candidat de la plaine dont l'ethnie se réfère à l'EFLC¹⁰⁸. Cette fusion a consisté au maintien d'un seul candidat originaire de la zone des montagnes, pour faire face au candidat de la plaine qui avait au premier tour, le score le plus élevé de tous les candidats (Ibid). C'est à juste titre que Wanamou Wana Isac indiquait que les candidats des montagnes « retirent leurs candidatures et laissent les deux anciens présidents à la course de la présidence. Qu'est ce qui se cachait derrière cette initiative ? Difficile à répondre. Toutefois, cela laissait profiler une stratégie de concentration des voix pour marquer le retour »¹⁰⁹ d'un président originaire des monts mandara. Le résultat a été probant car, à l'issue de cette élection, un Mafa a reconquis le poste de président (Cf. Rapport de la 49^e AG de l'UEEC, du 27 Février au 03 Mars 2017 à Dala Zoulgo dans la Paroisse de Tokombéré). Les résultats de ces élections montrent par ailleurs que, des sept responsables élus pour siéger à la direction générale encore dénommée bureau exécutif de

¹⁰⁸ Wana Isac et Ndjidda Ndibson, publication du 05 mars 2017, commentaire de ladite publication le 17 mars 2017 à 15 heures 25 minutes. Url : <https://www.facebook.com/groups/Univers.ueec/permalink/755088697984160/>

¹⁰⁹ Wana Isac et Ndjidda Ndibson, publication du 05 mars 2017, commentaire de ladite publication le 17 mars 2017 à 15 heures 25 minutes. Url : <https://www.facebook.com/groups/Univers.ueec/permalink/755088697984160/>

l'Église, on compte six originaires des montagnes contre un seul originaire de la plaine (Ibid) comme indiqué dans le tableau suivant :

Postes de responsabilité	Origines des responsables	Ethnies
Président	monts mandara	Mafa
Vice-président	Plaine	Moundang
Secrétaire général	Monts mandara	Mafa
Secrétaire Général Adjoint	Monts mandara	Podokwo
Comptable	Monts Mandara	Mafa
Membre	Monts mandara	Matal

Figure 2. Tableau matérialisant la marginalisation des minorités ethniques aux postes de responsabilités au sein de l'UEEC. Source : Interprétation des données du rapport du Rapport de la 49^e AG de l'UUEC, tenu du 27 Février au 03 Mars 2017 à Dala Zoulgo dans la Paroisse de Tokombéré.

Il ressort de ce tableau que tous les postes stratégiques sont occupés par les Mafa tandis que ceux occupés par les ressortissants des autres ethnies sont de second rang car, les responsables occupants les postes de vice et d'adjoint devraient agir rien qu'en cas d'absence des titulaires. C'est dire que la présence ou l'absence des autres ethnies autres que les Mafa ne changeraient rien au fonctionnement de la direction générale et les décisions à prendre ne refléteraient que la volonté des Mafa en particulier et des originaires des montagnes en général. En termes de représentativité, on constate que plusieurs autres ethnies telles les Guiziga, les Toupouri, les Mofou ne sont pas représentées au bureau exécutif tandis que d'autres ethnies ont plus de deux places. Par ailleurs, la monopolisation des pouvoirs par les Mafa à l'UEEC est matérialisée par le nombre d'années passées à la présidence de l'Église de 1968 jusqu'à nos jours comme l'indiqué dans le graphique ci-dessous :

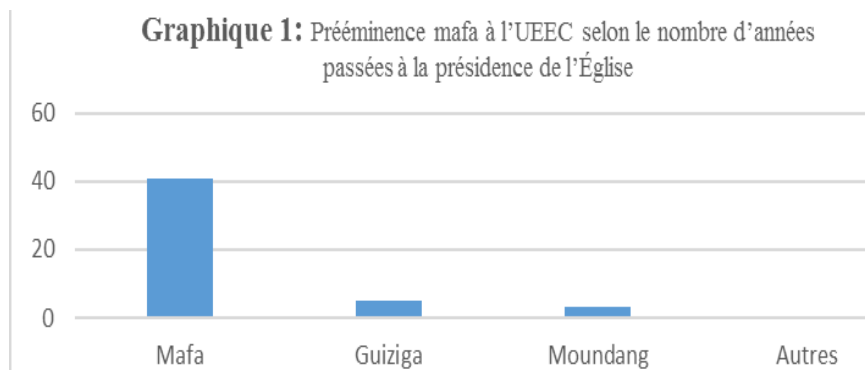


Figure 3. Nombre d'années passées à la présidence de l'UEEC - Source : Données orales et archivistiques de l'UEEC.

Dans les faits, la confiscation des pouvoirs par les majorités de l'UEEC est manifestée par la récurrence d'une même ethnie au poste du président¹¹⁰ de l'Église. Des douze présidents¹¹¹ passés successivement à la tête de l'UEEC entre 1968 et 2017, on compte dix Mafa, un Guiziga et un Moundang, soit quarante de présidence par les seuls Mafa. Cet état de chose inquiète particulièrement les ethnies de Mayo Sava qui, bien qu'étant de la zone d'influence de l'UEEC, n'ont jamais vu passé un de leur fils à la présidence de cette dénomination ecclésiastiques. C'est fort de cette situation que, profitant des autres problèmes conjoncturels opposant les Mafa aux Podokwo¹¹² dans l'église locale de Yaoundé Nylong Bastos, les élites intellectuels de Mayo Sava constituées des fils des ex-pasteurs de l'UEEC, ont, avec la complicité de jeunes issus des autres ethnies marginalisées, lancé des

¹¹⁰ Les présidents bénéficient des aides du gouvernement, des partenaires étrangers et des fidèles. Ils ont parfois des opportunités de voyages et de bourses d'études pour leurs fils et autres membres de leur famille. Ils sont par ailleurs comptés parmi les autorités religieuses reconnues par le gouvernement.

¹¹¹ Kiligai daniel (1968-1973, Mafa), Ngrem Luc (1973-1975, Mafa), Sidi Silas (1975-1979, Guiziga), Ndoumai Pierre (1981-1985 Mafa), Bada Josué (1986-1992 Mafa), Siddi Silas (1992-1993 Guiziga), (Ngrem Luc 1994-1995), (Lawan Silas 1996-2000 Mafa), Kodjé Kossina Abdias (2000-2002 Mafa), Hamadina Salomon (2014-2015 Mafa), Kouboube Lambert (2014-2017 Moundang), Hamadina Salomon (2017- Mafa).

¹¹² Les Mafa et les Podokwo les principales ethnies de l'UEEC dont l'une est du département du Mayo Tsanaga et l'autre du Mayo Sava.

opérations de contestation des abus de pouvoir et de pérennisation d'une ethnie à la présidence. Laquelle opération rappelle la théorie de l'approche de l'histoire par le bas ou la théorie de la « Subaltern Studies » (Gyanendra Pandey 1995 : pp 223-242) qui consiste en la réclamation d'une égalité sociale par la contestation des décisions autoritaires et la dénonciation abus des gouvernants par les gouvernés.

À l'EFLC, la monopolisation des pouvoirs se traduit par la récurrence des ethnies de Mayo Danay à tête de l'église. Si au départ les ethnies majoritaires de l'EFLC étaient les Massa et les Moundang, cette donne a changé en raison de la fusion des autres ethnies de Mayo Danay autour des Massa. Cette fusion a commencé lors d'une rencontre tenue à Djouma au Tchad en 1955¹¹³ où les Massa, Mousgoum, Kera, Toupouri et Mesmes discutèrent de l'évangélisation du milieu environnant Yagoua et de leurs coutumes semblables, en vue de trouver des consensus relatifs à la dot (Dawai, 1999 : 39). Lors de cette rencontre, ces ethnies ont formé une association chrétienne regroupée autour de la station la Mission Fraternelle Luthérienne au Cameroun et au Tchad (MFLTC) de Yagoua. Le président de cette association était le Massa Moksia Jérémie (Dawai, 1999 : 39). Depuis ce temps, ces ethnies ont développé un sentiment d'unité qui ne souffrait d'aucune fragilité. D'ailleurs, elles sont entendues comme les habitants des plaines tandis que les Moundang sont à cheval entre les montagnes et les plaines (Dawai, 1999 : 10). Face à leur marginalisation par les ethnies du Mayo Danay, les Moundang du Cameroun avaient sollicité leur rattachement à l'église fraternelle luthérienne du Tchad. La faible visibilité des Moundang à la tête de l'EFLC en termes de récurrence et du nombre d'années passées à la présidence de l'Eglise est présentée dans le tableau suivant.

¹¹³ Il a existé la Mission Fraternelle Luthérienne au Cameroun et au Tchad avec deux stations missionnaires (à Yagoua et à Léré). Les Moundang étaient regroupés dans la station de Léré pendant que les autres camerounais dépendaient de la station de Yagoua.

Présidents	Ethnies	Nombre d'années
Darna Peter (1961-1965)	Toupouri	4
Moksia Jérémie (1965-1972)	Massa	7
Palou André (1972-1974)	Moundang	2
Wanmam Thomas (1974-1976)	Massa	2
Houmlo Timothée (1976-1985)	Ndi	9
Hoursang Jacques (1985-1991)	Massa	6
Goyek D. Robert (1991-2018)	Mousgoum	27
Debsia Dabah Alvius (2019 - +)	Massa	

Figure 4. La faible visibilité des Moundang à la tête de l'EFLC. Source : (Dawai, 1999 : 32.).

Ce tableau indique que les Moundang ont présidé une seule fois l'EFLC pour un bref mandat de deux ans. Les ethnies qui se permutent à la présidence de l'EFLC sont les ethnies de Mayo Danay qui sont principalement les Massa, les Toupouri et les Mousgoum. Ces ethnies ont su fusionner leur voix pour réduire les Moundang en minorité. Ce tableau montre également la difficulté d'une rotation qui permettrait le second passage d'un Moundang au poste de président de l'EFLC. Cette difficulté s'aperçoit à travers les vingt-sept années de règne de l'avant dernier président suite aux modifications des textes réglementaires de l'EFLC et sa succession par un responsable dont l'ethnie est de l'équipe majoritaire.

Le népotisme et la prolongation des mandats par les jeux de dupe : un stimulus de vengeance pour les minorités.

Le népotisme est l'usage des privilèges liés à l'exercice d'une fonction pour favoriser les membres de sa famille ou ses proches (Laurain-Portemer, 1973 : 488). Il se traduit par le cumul des fonctions

ou la détention des pouvoirs par les membres d'une famille. L'histoire de l'Église catholique romaine montre que le népotisme un phénomène qui a marqué le comportement de certains papes. C'est le cas du pape Alexandre VIII qui avait accordé à son neveu Ottobon, le privilège d'occuper concomitamment les postes de cardinal, du protecteur des affaires de la France à Rome et celui de Vice-chancelier de l'église (Hallépé : 146). Malgré que le népotisme soit une des raisons de la réforme protestante et du schisme qu'a connu l'Église catholique romaine, les leaders de certaines églises protestantes du Cameroun sont jusqu'à nos jours impliqués dans la pratique de cet acte. Dans les deux Églises évoquées, plusieurs faits observés renvoient à la pratique du népotisme. À l'EFLC par exemple, le népotisme s'est manifesté par la détention de l'essentiel des pouvoirs par les membres de la famille du président Mousgoum Goyek Daga Robert en exercice de 1991 à 2018. Des postes stratégiques tenues, on note le poste de directeur du développement de l'EFLC occupé par le petit-frère du président, le poste de présidente de l'association des femmes tenu par sa belle-sœur, et celui du directeur des œuvres sanitaires porté par son neveu¹¹⁴. Outre l'occupation de ces postes, le népotisme à l'EFLC se traduit par l'offre des bourses d'études octroyées par les partenaires occidentaux aux seuls membres de la famille du président (Cf. Lettre de diagnostic et de bilan adressée le 12 Décembre 2011 au président de l'EFLC par les chrétiens membres, les chrétiens fidèles et le clergé).

À l'UEEC, le népotisme transparaît par l'occupation de tous les postes stratégiques de la direction générale par les seuls alliés de l'ethnie majoritaire. Lorsqu'on se réfère au bureau actuel (2017-2020) de la direction de cette Église, on constate que le président, le secrétaire général, le comptable sont tous de la partie majoritaire et plus précisément des Mafa (49^{ème} AG de l'UEEC). La prolongation des mandats par les jeux de modification des textes est perçue comme une raillerie par les minorités ethniques (entretien du 27 juillet 2017 avec Pagou, jeune de l'EFLC à Yaoundé). Pour ces minorités, ces prolongations visent essentiellement à empêcher les rotations entre

¹¹⁴ Telesphore Mbondo, 2013, « Cameroun – Garoua : Pasteurs et chrétiens exigent la démission du Rev Goyed », *Mutations*, du 28 août 2013 à 16 h15 mn.
Url : <http://www.cameroon-info.net/article/cameroun-garoua-pasteurs-et-chretiens-exigent-la-demission-du-rev-goyed-196416.html>

majorités et minorités à la tête des directions générales des Églises. Dans les deux Églises, les textes portant sur les mandats des responsables ont été révisés pendant la souveraineté des présidents affiliés aux majorités (entretien du 25 mai 2017 avec Mahama Gabriel à Yaoundé). Le mémorandum des minorités de l'EFLC relève que le président actuel, élu depuis 1991, a modifié cinq fois de suite la constitution de cette Église afin de prolonger ses mandats jusqu'à sa retraite. Cette équation lui a valu le nombre d'année le plus élevé (27 ans) à la présidence de l'EFLC (voir tableau 1).

À l'UEEC, la prolongation de la souveraineté à la présidence de l'Église est causée d'une part, par la modification du texte statutaire sous le règne du président de la partie majoritaire et d'autre part, par l'effectif pléthorique des votants de ladite partie aux Assemblées Générales électorales. Jadis, le mandat des présidents était de deux ans renouvelables. Mais dans l'optique de prolonger les séjours des majorités à la présidence, ce mandat a été prolongé à trois ans renouvelables une fois, avant le dépôt d'une prochaine candidature (Cf. Statut et règlement intérieur de l'UEEC, chapitre 2, article 5 et 6). Grâce à cette modification, le président des majorités (un Mafa) a pu totaliser dix ans à présidence, soit deux mandats de deux ans (2004-2008) et deux mandats de trois ans (2008-2013). Après ces dix ans, pour éviter toute contestation acharnée des minorités, les majorités ont exceptionnellement admis qu'un affilié aux minorités occupe le poste du président pendant un mandat de trois ans (2014-2017) avant de reconduire par leurs voies électorales, le précédent président. Dès son retour, le statut et règlement intérieur a encore connu une modification lors de l'Assemblée Générale de 2019. Laquelle modification admet que le mandat des élus aux postes est de quatre ans renouvelable une fois (Cf. Nouvelle versions du Statut et règlement intérieur de l'UEEC). Après avoir constaté que la modification des textes est un jeu de dupe instrumentalisé contre elles, les minorités ethniques ont multiplié des vengeances à travers des manifestations diverses.

Manifestations de l'ethnicité dans les deux Églises (UEEC et EFLC)

Les confrontations ethniques sont manifestées par plusieurs actes dans les Églises protestantes du Nord-Cameroun. Parmi ces actes, se

comptent les bras de fer entre les pasteurs des chapelles locales et les responsables d'Églises, les affectations punitives des pasteurs affiliés aux minorités, l'exposition des autorités des Églises par des lettres ouvertes et des publications diverses dans les réseaux sociaux.

Les bras de fer entre les minorités et les majorités des deux Églises

Le bras de fer est entendu dans le cadre de ce travail comme une rude compétition opposant deux personnes ou deux groupes, déterminés chacun à vaincre l'adversaire. Dans les deux églises évoquées, le bras fer s'est manifesté par des actions offensives et défensives entre les responsables d'Églises incarnant la voix des majorités et les groupes des pasteurs qui estiment être lésés. Les actions des responsables d'Églises portant la voix des majorités ethniques des deux dénominations ont consisté en l'exclusion temporaire ou définitive des pasteurs et des laïcs jugés rebelles (Cf. Lettre du 17 février 2007 adressée à Caré Isaac et Koumai Joseph par le bureau du président de l'EFLC), le blocage des dossiers de continuation des études théologiques ou de sollicitation des subventions y afférentes desdits pasteurs, les affectations punitives, et la « mise en quarantaine » des églises locales et paroisses impliquées dans la contestation des décisions venant de leur hiérarchie. Ces « forces de frappe » des majorités ethniques sont liées à leurs prérogatives de leaders d'Églises. C'est à ce titre que certains présidents d'Églises disent qu'ils ont des griffes plus longues que ceux de leurs collaborateurs pasteurs (Cf. Lettre ouverte aux CE, Districts, Paroisses, adressée au Comité Exécutif de l'UEEC le 28 Octobre 2014 par le président de la paroisse de Yaoundé).

La mise sous discipline est une sorte de punition qui consiste à provoquer l'arrêt temporaire ou définitive des activités des pasteurs. La principale conséquence de cette punition est la coupure des subsides¹¹⁵. Plusieurs pasteurs de l'EFLC impliqués dans les revendications et le mémorandum ont subi cette sanction. Une des lettres adressées par le

¹¹⁵La coupure des subsides consiste en la confiscation du salaire, des denrées alimentaires ou de toute aide permettant aux pasteurs et les membres de leurs familles de gérer les besoins essentiels.

conseil d'administration de l'EFLC aux pasteurs licenciés¹¹⁶ stipulait que : « nous vous rappelons, conformément aux résolutions du conseil général de l'EFLC tenue à Garoua les 18 et 19 décembre 2003, [...] la décision de perte de qualité des membres de l'EFL signée le 19 Août 2004, [...] vous avez été exclus de l'église » (Cf. *Lettre* du 17 février 2007 adressée à Caré Isaac et Koumai Joseph par le bureau du président de l'EFLC). À l'exclusion des membres du clergé, s'ajoute le blocage de leurs privilèges et la mise en quarantaine des églises enrôlées par les minorités contre la hiérarchie.

Le blocage des privilèges est l'une des actions énergiques que les présidents des deux églises prennent pour mettre en péril les projets engagés par des pasteurs jugés rebelles. Le plus souvent, ces actions consistent à dénigrer ceux-ci auprès des autorités administratives ou à bloquer leur projet de continuation d'études, par le refus de leur accorder des lettres de recommandation aux instituts théologiques (Cf. *Lettre ouverte aux CE, Districts, Paroisses*, adressée au Comité Exécutif de l'UEEC le 28 Octobre 2014 par le président de la paroisse de Yaoundé, pp. 7-8 et 11). À ce titre, les minorités de l'UEEC ont déploré l'affectation à Maroua d'un pasteur de Yaoundé qui aurait eu l'autorisation de s'inscrire en thèse de Doctorat à l'Université Protestante d'Afrique Centrale de Yaoundé (UCAC) (Ibid.). Pourtant, les majorités ethniques justifient cette affectation par le fait que ce pasteur ne peut être en même temps pasteur d'une Église et Étudiant. Or, la plupart des pasteurs de cette dénomination ecclésiastiques, résidant à Yaoundé, ont été étudiants et pasteurs dans les instituts théologiques tels la Faculté de Théologie Évangélique du Cameroun (FACTEC).

La mise en quarantaine est pour sa part une tactique utilisée pour ignorer, déconsidérer ou mépriser les chapelles qui perpètrent des attaques contre la hiérarchie. Cette tactique consiste à ne pas visiter ces chapelles, ne pas répondre à leurs correspondances offensives, limiter les entretiens avec les responsables des dites Églises, ne jamais solliciter de leur service et les laisser en débandade. Cette tactique a permis à un président de l'UEEC de sauver l'Église d'un éventuel schisme, au moment où les minorités perpétraient des menaces contre leur

¹¹⁶ Cf. Lettre de diagnostic et de bilan adressée le 12 Décembre 2011 au président de l'EFLC par les chrétiens membres, les chrétiens fidèles et le clergé de l'EFLC.

hiérarchie en vue de stimuler la vengeance et les affrontements. La chapelle de l'UEEC de Yaoundé Bastos a connu cette mise en quarantaine suite à la contestation de l'affectation de leur pasteur entre 2013-2017.

Les affectations punitives quant à elles, constituent l'une des armes efficaces tenues par les majorités ethniques groupées autour des leaders des Églises. Ces leaders utilisent ce pouvoir pour discriminer, favoriser, ou régler les comptes des minorités selon qu'ils soient des alliés, des rebelles ou des contestataires (Cf. Lettre ouverte aux CE, Districts, Paroisses, adressée au Comité Exécutif de l'UEEC le 28 Octobre 2014 par le président de la paroisse de Yaoundé). À l'UEEC comme à l'EFLC, les minorités ont dans la plupart des cas, déploré les lieux d'affectation de leurs alliés. Il s'agit généralement des villages enclavés où on note d'une part, la rareté des infrastructures éducatives et sanitaires, et d'autre part, l'inadéquation entre l'effectif numérique de la famille des pasteurs et leurs logements et salaires. Certains pasteurs sont même réduits en des nomades à cause de leurs mutations intempestives qui ne tiennent pas compte des mandats définis dans les textes. C'est à juste titre qu'un pasteur affecté à la suite d'un différend l'opposant à certains fidèles affiliés à la majorité ethnique a pu dire :

« La possibilité donnée aux membres du CE (Bureau du District, Bureau de la Paroisse) de pouvoir affecter les serviteurs [...] semble être utilisée dans de nombreux cas par eux, comme une arme pour punir les uns, terroriser les autres, mettre les éventuels concurrents en difficultés, placer ses amis et ses frères à des postes dits « juteux » et « stratégiques », déplacer ceux qu'on ne veut pas voir à la tête de certaines églises, paroisses ou districts, sans tenir compte de leurs mandats électifs bien que prévus par nos textes et tant pis pour ceux-là qui n'ont pas des frères, d'amis ou ne faisant pas partie du réseau, de leur réseau » (Ibid).

Lors des affectations de 2017 par exemple, les Guiziga de l'UEEC ont déploré l'affectation de leur frère de Ngong à Godigong (Cf. entretien avec Yougouda Elisée, fidèle de l'UEEC, le 20 juillet 2017 à Yaoundé) et les Moundang de l'EFLC se sont interrogés sur les motivations qui ont débouché aux mutations de deux de leurs frères dont l'un muté de Ngaoundéré à Nkoteng et l'autre de Garoua à

Tcholiré (Dama Epenetus, entretien du 30 juillet 2017). Ces mutations à connotation disciplinaire ont pour principal objet, la mobilisation d'un bon électorat, par les jeux de règlement des comptes, du clientélisme et du tribalisme (Cf. Lettre de diagnostic et de bilan adressée le 12 Décembre 2011 au président de l'EFLC). Dans ce contexte, les pasteurs qui veulent garantir leur place dans les chapelles juteuses sont tenus à être dociles et ne doivent rien réclamer, rien suggérer, rien critiquer et surtout se faire compter parmi les électeurs des leaders des églises (Ibid.). Pour faire face à leurs adversaires, les pasteurs indignés et les minorités ont farouchement secoué leur hiérarchie. Leurs actions ont consisté en l'insubordination, la dénonciation des vices des présidents d'Eglises et des plaintes auprès des autorités administratives et judiciaires.

L'insubordination des pasteurs se traduit par le refus catégorique des instructions de la hiérarchie. Parmi les marques de cette insubordination, on peut énumérer la contestation des mutations et le refus d'assister aux réunions convoquées par les hiérarchies. En 2014 par exemple, deux pasteurs de l'UEEC ont, avec la complicité des anciens d'églises déterminés à combattre la hiérarchie, refusé de rejoindre leur poste de mutation (Cf. Lettre ouverte aux CE, Districts, Paroisses, adressée au Comité Exécutif de l'UEEC le 28 Octobre 2014 par le président de la paroisse de Yaoundé). Ces anciens d'église ont, par une correspondance adressée à leur hiérarchie, défendu *mordicus* que leur pasteur ne se déplacera pas, et celui qu'ils sont censés recevoir n'est pas le bienvenu. Il s'agit là, d'un défi qui met la hiérarchie dans l'impasse en raison de l'autonomie financière des églises locales.

La dénonciation des vices de la hiérarchie est le deuxième moyen par lequel les minorités défient les majorités occupants les postes dans les directions générales des églises. Refusant ces dénonciations, les majorités déplorent l'exposition des différends qui les opposent au sein des Églises, sous prétexte qu'il s'agit des problèmes internes. Réagissant à un des ultimatums y relatif, un jeune de la partie minoritaire de l'UEEC affirme : « peut-on empêcher la fumée d'échapper d'une marmite effervescente ? N'est-il pas bon de vomir ce qui nuit l'organisme ? Je vais dénoncer pour ne pas m'étouffer et attendre le changement » (Entretien du 21 mars 2017 avec Djouldé Martin à Yaoundé). Les actes dénoncés sont entre autres, le tribalisme,

les détournements, les abus de pouvoir, l'adultère et la magie (Cf. Lettre de diagnostic et de bilan adressée le 12 Décembre 2011 au président de l'EFLC). Parlant du tribalisme, les minorités décrivent le comportement par lequel les responsables d'Églises issus des ethnies majoritaires interviennent promptement dans les affaires des églises locales pour soutenir leurs frères. L'intervention partisane d'un responsable de l'UEEC dans une affaire opposant les Mafa aux responsables de l'église de Yaoundé, à propos de la gestion d'une caisse d'épargne et développement, le prouve à suffisance (Cf. Lettre du 28 Octobre 2014 adressée au Comité Exécutif de l'UEEC par le président de la paroisse de Yaoundé).

Les plaintes portées auprès des autorités administratives et judiciaires par les minorités constituent un autre défi allant dans le sens du bras de fer entre les deux groupes. Par ces plaintes, les minorités veulent démontrer aux majorités en général et aux présidents des Églises en particulier, que les bons arbitres des litiges qui les opposent sont à l'extérieur de l'église. À l'EFLC, les minorités regroupées autour du mouvement appelés Comité de Gestion des Lettres Ouvertes et du Mémorandum (COGELOM), constitué des pasteurs et des laïcs lésés (minorités) de l'EFLC, ont porté plaintes plusieurs fois contre le président de l'Église dans les Tribunaux de Garoua et adressé leur doléances aux sous-préfets, préfets et Ministre de l'Administration Territoriale (Cf. Lettre N°030/L/GRA du 20 Août 2004, adressée au Sous-préfet de l'arrondissement de Kaélé). Cette astuce adoptée par les minorités est perçue comme un mépris de la personnalité des leaders d'églises. Car, selon ces leaders, ils devraient être les seuls habilités à trancher les différends liés à la vie des Églises quel que soit leur complexité. La plainte auprès des autorités administratives n'ayant pas toujours permis aux minorités d'avoir gain de cause, celles-ci ont opté pour l'exposition de leurs leaders d'Églises.

L'exposition des autorités d'Églises par des lettres ouvertes et publications diverses dans les réseaux sociaux et les journaux

L'exposition des autorités d'Églises impliquées dans les discriminations est une action entreprise par des minorités ethniques. Elle est l'œuvre des pasteurs opprimés, des jeunes issus des ethnies minoritaires et des intellectuels constitués des enfants d'ex-pasteurs.

Les lettres ouvertes aux grands publics, les messages publiés à travers les réseaux sociaux et des propos diffamatoires transmis oralement sont les moyens utilisés par ces minorités pour exposer leurs hiérarchies et partant, revendiquer l'égalité. Pour justifier la nécessité d'invectiver les abus des majorités ethniques en général et celles des présidents d'Église en particulier, un jeune pasteur affirme :

« Nous, ethnies marginalisées de notre Église, n'avons ni force, ni pouvoir face au nombre exorbitant des pasteurs du Mayo Tsanaga et à l'accaparement des postes stratégiques par eux depuis des lustres. Cependant, nous avons les yeux pour voir, les oreilles pour entendre et la faculté de restituer toutes injustices que nous subissons, grâce à nos écrits orientés exclusivement vers la dénonciation du tribalisme, du clanisme et du népotisme. Les réseaux sociaux en vogue de nos jours nous faciliterons cette tâche » (Cf. entretien avec un pasteur de l'UEEC qui a requis l'anonymat le 27 mai 2017 à Yaoundé).

Dans l'une de ses fameuses lettres, un pasteur de l'UEEC a exposé le président national de cette association religieuse pour le comportement tribaliste qu'il a manifesté dans une affaire interne à une église locale. Cette lettre indique que le mensonge, l'injustice, le tribalisme, la désinformation, les coups bas et l'humiliation des collègues sont les moyens par lesquels ce président abuse de son titre pour punir ses collègues pasteurs qui ne veulent pas s'aligner derrière la volonté de ses frères ethniques dans les églises locales (Cf. *Lettre ouverte aux CE, Districts, Paroisses*, adressée au Comité Exécutif de l'UEEC le 28 Octobre 2014 par le président de la paroisse de Yaoundé). La version numérique de cette lettre a par ailleurs été envoyée dans les boîtes mails de plusieurs membres de cette Église. Dans la même logique, une page Facebook, créée d'abord pour d'autres fins par les jeunes de l'Église, a été réduite en une tribune de dénonciation des abus de la direction générale de l'Église, dans un contexte de crises ethniques. Les publications et les commentaires¹¹⁷ postés dans cette page mettent en exergue deux groupes. Le premier est celui des jeunes intellectuels de la classe des minorités et leurs alliés qui, s'alignant

¹¹⁷ « Journal en marche », 03 mars 2017 et 10 août 2017.

Uhr : <https://www.facebook.com/groups/enmarche/permalink/755088697984160/>

derrière un pasteur victime d'abus, dénoncent la confiscation des pouvoirs de l'Église par une ethnie, expose les impérities du leader d'Église et mettent en cause le bureau clanique. Le second groupe est celui des jeunes affiliés aux majorités ethniques. Ceux-ci réhabilitent le bureau national et s'insurgent contre les dénonciations faites par leurs adversaires en vue de voiler le comportement malsain des leaders hiérarchiques. Les majorités pour leur part justifient leur abus par des accusations faites contre les pasteurs des Églises jugées rebelles en indiquant qu'ils sont impliqués dans le détournement de faramineuse somme d'argent. C'est à juste titre que, le journal « Œil du Sahel du 19 juin 2019 » indiquait qu'un pasteur de l'UEEC est radié sur fond de scandale financier (Journal Œil du Sahel, N°1228 du 19 juin 2019, p.3-4).

À l'EFLC, les lettres ouvertes ont été une arme utilisée par les minorités contre les majorités. Entre 2003 et 2016, plus de cinquante lettres ont été rédigées en vue de mettre à nu les abus de la hiérarchie (Panya Titus, Ex-porte-parole des églises de Didjoma, dans la crise opposant les Moundang à la hiérarchie de l'Église, entretien du 20 juin 2017). Ces lettres dénoncent les discriminations, les abus de pouvoir, le népotisme, la mauvaise gestion des finances, les détournements etc. (Cf. Lettre de diagnostic et de bilan adressée le 12 Décembre 2011 au président de l'EFLC). Ici, les échanges épistolaires se sont passés entre la hiérarchie et le Comité de Gestion des Lettres Ouvertes et du Mémorandum (COGELOM). Les contenus des lettres adressées à la hiérarchie exposent des récriminations, tandis que ceux de la hiérarchie adressée aux minorités présentaient des justifications militant à prouver leur transparence dans l'administration des hommes et des biens de l'Église.

Les répercussions des crises ethniques dans la vie des églises

Les conflits interethniques qui sévissent dans les églises protestantes émergées au Nord-Cameroun ont laissé plusieurs séquelles dans la conduite de l'activité pastorale. Ces séquelles s'appréhendent à travers la confiscation ou la réduction des recettes financières, la fragilisation des relations humaines, la discréditation des personnalités et de la profession pastorales.

La baisse des recettes financières des églises

L'une des conséquences des conflats ethniques est la désignation des chapelles par les majoritaires qui les fréquentent. C'est dire que lorsqu'une chapelle compte plus de Moundang, on dit qu'elle est la chapelle des Moundang et pareillement pour toutes les autres ethnies. Ce processus d'appropriation ethnique des églises locales a une répercussion sur les recettes financières de la hiérarchie, dans un contexte de crise. En effet, les hiérarchies des deux Églises fonctionnent grâce aux pourcentages des collectes venant des chapelles, des paroisses et des districts de toute l'étendue du territoire (Panya Padama, 2018 : p.139-140). Lorsqu'à l'issue d'une Assemblée Générale, le bureau élu est contesté par les chapelles qui n'ont pas eu de représentation ethnique, ces chapelles s'entendent et soustraient les subsides à ce bureau en confisquant totalement ou en réduisant drastiquement les pourcentages des recettes financières à envoyer à la hiérarchie. A l'UEEC par exemple, le bureau de la paroisse de Yaoundé a confisqué le pourcentage d'argent à verser à la direction générale de l'Eglise pour le compte de l'année 2017. C'est à juste titre qu'un informateur a pu dire :

« Nous ne pouvons cotiser que là où nous aurons de la visibilité. Nous sommes fatigués de verser régulièrement nos cotisations alors que nous n'avons jamais eu de représentation au niveau de la hiérarchie. Pire, nous subissons des injustices diverses de ce bureau. Que les favorisés eux-mêmes envoient leurs contributions sachant que leur visibilité en dépend » (entretien avec Haman, EFLC du 27 juin 2017).

Pour réagir contre cette stratégie adoptée par les minorités, le président de l'EFLC a demandé aux Moundang, de ne plus jamais envoyer le pourcentage de leurs collectes à la hiérarchie. Lors d'une rencontre des jeunes de l'EFLC, il leur a été dit qu'ils ne sont pas contraints de verser leurs dîmes dans leur église. Cependant, de façon discrète, les majorités ethniques de l'UEEC et de l'EFLC demandent à leurs frères qui se sont retrouvés pour des raisons de service, dans les églises où les minorités sont prépondérantes, d'envoyer leurs dîmes aux chapelles de leurs villages natals pour de déjouer toutes confiscations (Pasteur Chetima, entretien téléphonique du 08 Août 2017).

La déconsidération des pasteurs par les fidèles et les schismes

Pendant l'évolution des altercations entre les différentes tendances ethniques des deux églises protestantes évoquées, des comportements scandaleux de plusieurs pasteurs ont retenu l'attention des chrétiens et même des non-croyants qui avaient tous pour référence des pasteurs. Ces comportements qui sont en flagrante contradiction avec les vérités bibliques et les prêches ont discrédité la personnalité des pasteurs et démotivé les jeunes candidats au sacerdoce (Haman, entretien du 27 juin 2017 à Yaoundé). En raison de ces comportements, beaucoup des jeunes refusent d'être baptisés, conseillés ou recevoir la bénédiction nuptiale de leur mariage desdits pasteurs. C'est dans ce sens qu'un jeune a ouvertement avoué que : « faire bénir mon mariage par un tel pasteur c'est invoquer immédiatement la malédiction sur mon foyer » (entretien du 15 Août 2017 avec un jeune de l'UEEC de Yaoundé).

Les jeunes issus des ethnies minoritaires sont pour leur part démotivés quant à la profession pastorale. Ils craignent d'être méprisés ou persécutés par les ethnies majoritaires, comme le vivent déjà leurs prédécesseurs qui abandonnent le sacerdoce pour servir dans les organisations religieuses privées telles la Société Internationale de Linguistique (SIL), la Mission « des portes ouvertes » ou dans les Facultés théologiques. Les mouchardages au sujet de ces deux Églises évoluant dans une région où l'islam domine, on ne saurait échapper aux railleries des musulmans. Après avoir observé les faits ou reçu des informations des chrétiens islamisés, ces musulmans n'ont cessé de mépriser la religion chrétienne en s'appuyant sur des raisons diverses parmi lesquelles le tribalisme (Adamaa, chrétien islamisé, ex-ancien d'église de l'UEEC, mai 2016 à Maroua). La déconsidération des pasteurs par les fidèles des deux églises et la démotivation des jeunes au sacerdoce sont tous liées au tribalisme comme les schismes.

En fait, deux schismes ont été observés dans les Églises protestantes représentées au Nord du Cameroun. Le premier schisme intervenu entre 1996 et 2000 est celui qui a mis un écart entre l'Église des peuples de la plaine (EFLC et UEBC) et celle des peuples des montagnes (UEEC), en ce qui concerne l'organisation conjointe des campagnes d'évangélisation (Amadou Jacob, pasteur, entretien du 05

Août 2017 à Yaoundé). En fait, ces Églises ont conjointement organisé une campagne d'évangélisation en 1996 grâce à la conjugaison de leurs efforts financier, humain et logistique. À la fin de cette campagne, un bus de transport qui a été acheté grâce à une collecte venant de trois Églises protestantes notamment l'UEEC, l'EFLC et UEBC a été estampillée de l'UEEC sous prétexte qu'elle est l'initiatrice de la campagne et qu'elle a plus contribué que les deux autres Églises (Amadou Jacob, pasteur, entretien du 05 Août 2017 à Yaoundé). Mécontents de ce comportement perçu comme une supercherie, les églises protestantes de la plaine (EFLC et UEBC) se sont désolidarisées de l'organisation conjointe des campagnes d'évangélisation d'où, un schisme extra ecclésiastique. Dès lors, chacune de ces Églises organise individuellement ses programmes d'évangélisation (Ibid).

Le second schisme qui paraît flagrant est intra ecclésiastique, en ce sens qu'il s'est opéré au sein de l'EFLC. Ici, il s'agit d'une révolte contre la perte de la notoriété Moundang, associée à la contestation du népotisme avéré, des gabegies financières, des affectations punitives et d'injustices diverses qui ont impulsé la création d'une sous-église de l'EFLC (Panya Tite, entretien téléphonique du 08 Août 2017). Il s'agit de la Région Synodale Provisoire de Kaélé (RSPK)¹¹⁸ parfois appelée COGELOM ou l'Église Fraternelle Luthérienne Moundang. À la suite de ces schismes, les relations interhumaines souffrent de maux divers. L'Église étant divisée en plusieurs tendances, la fraternité a cédé la place à la haine, l'union aux tendances, l'amitié aux querelles, la collaboration aux divisions. Dans certaines églises, les fidèles se regardent en chiens de faïence à cause de leurs divergences ethniques¹¹⁹.

¹¹⁸ La RSPK, démembrement de l'EFLC, a cessé de collaborer avec la hiérarchie à la suite des discordes. Elle est constituée des pasteurs et des laïcs qui ont adressé un Mémorandum au président de l'EFLC (Cf. Lettre adressé par pasteur Djoubeïrou Dieudonné aux responsables de la RSPK, le 30 octobre 2011).

¹¹⁹ C'est le cas à l'église UEEC de Yaoundé où les Mafa et les autres groupements ethniques entretiennent des relations antipathiques depuis 2013.

Conclusion

Parvenu au terme de cet article, il importe de rappeler que les conflits de leadership sont les crises ethniques qui gangrènent les associations religieuses du Cameroun en général et les Églises protestantes émergées au Nord-Cameroun en particulier. Ces crises tirent leur origine lointaine de la configuration des zones d'influences de chacune des missions protestantes. Les disputes liées à la représentation des ethnies composant chacune de ces Églises aux sièges des directions générales exposent le caractère complexe des discordes entre les populations des plaines et celles des montagnes. Située entre la conquête et la contestation, cette représentation aux sièges des directions générales crée des altercations entre les ethnies majoritaires et celles minoritaires. Dans les deux Églises protestantes prises comme échantillons de la présente étude, les ethnies majoritairement représentées ont su maintenir leur hégémonie par le jeu des élections grâce à leur effectif pléthorique. Des manifestations des crises ethniques entre les deux groupes, se démarquent les affectations punitives, des diffamations à travers des lettres ouvertes, des anathèmes de divers ordres et par moment, des échanges de coups de mains entre les tendances belligérantes. Les séquelles de ces crises ethniques sont entre autres : la réduction ou la confiscation totale des contributions financières allouées aux fonctionnements des directions générales des églises, la discréditation des personnalités de certains pasteurs par les fidèles qui refusent que ceux-ci bénissent leur mariage, baptisent leurs enfants ou président les cultes des scènes saintes. Par ailleurs, la multiplication des foyers de tensions entre ethnies, le découragement des pasteurs issus des ethnies minoritairement représentées, le schisme et la démotivation des jeunes pour le travail pastoral sont imputables à ces crises ethniques. Dans ce contexte, la révision des textes réglementant le fonctionnement des églises serait d'une importance capitale dans le processus de la stabilisation des associations religieuses du Cameroun. Pour juguler les conflits entre les majorités et les minorités ethniques et permettre aux églises d'évoluer comme une association d'hommes et une assemblée de Dieu, plusieurs recommandations peuvent être émises pour pallier aux conflits ethniques. De ces recommandations celles capitales viseraient à :

- Alternier l'occupation des postes stratégiques des directions générales, en l'occurrence ceux du président, du Secrétaire Général et du Trésorier ou comptable par la rotation des ethnies, des affinités culturelles représentées ou des circonscriptions administratives représentées ;
- Équilibrer le nombre d'électeurs par des représentations ethniques aux Assemblées Générales en vue de donner les mêmes chances aux candidats ;
- Mixer les membres de l'équipe dirigeante de manière à retrouver la plupart des ethnies représentées au bureau national de chaque dénomination d'églises ;
- Limiter la durée de mandat des responsables en évitant la longévité d'une ethnie aux postes stratégiques ;
- Réviser les statuts et les règlements intérieurs en vue d'en redéfinir les modalités des affectations des clergés de manière à ne pas favoriser les uns et discriminer les autres,
- Centraliser le paiement des clergés et harmoniser leur salaire suivant leur grade en vue de remédier aux contestations des affectations.

Bibliographie

- Bourdanne, D. et al., 2002, *Leadership pour l'excellence*, Cotonou, Presse Biblique Africaine.
- Dawai, S., 1999, « Les œuvres sociales des Missions chrétiennes au Nord- Cameroun : le cas de la Mission Fraternelle Luthérienne de 1923 à 1998 », Mémoire de maîtrise de Théologie, Faculté de Théologie Protestante, Yaoundé.
- Guillaume, F., 1850, *histoire des protestants de France depuis l'origine de la réformation jusqu'au temps présents*, Paris, Librairie Protestante.
- Gyanendra Pandey, 1995, « Voices from the edge: The struggle to write subaltern histories », *Ethnos*, Vol. 60, Issues 3-4, pp. 223-242.
- Hecheked, V., 2017, « Imago dei dans la pensée d'Irénée : enjeux pour l'unité de l'UEEC », Mémoire de Master en Théologie, Yaoundé, Faculté de théologie évangélique du Cameroun.

- Kago, L. J., 1995, *Tribalisme et exclusions au Cameroun; le cas des Bamilékés*, Yaoundé, CRAC.
- Kougoum, G., 2009, « Pour une église-communauté-de-paix dans un contexte multiethnique conflictuel. Le cas du Cameroun », Thèse de Doctorat en Théologie pratique, Montréal, Université de Montréal.
- Laurain-Portemer, M., 1973, *Absolutisme et népotisme. La surintendance de l'État ecclésiastique*, Bibliothèque de l'École des chartes.
- Louis De Rouvroy, Duc De Saint-Simon., 1718 [2015], *Mémoires*, Tome 9, Createspace, United States.
- Martin, J.-Y., 1970, *Les Matakam du Cameroun : essai sur la dynamique d'une société pré-industrielle*, Mémoires de l'ORSTOM n° 41, Paris, ORSTOM.
- Maud, L., 2005, « Cameroun : Les nouveaux territoires de Dieu », in *Afrique contemporaine*, n° 215, pp. 93-116.
- Messina, J.-P. et Van Slageren, J., 2005, *Histoire du christianisme au Cameroun des origines à nos jours*, Paris-Yaoundé, Karthala-CLE.
- Nida, E. A. et North, Eric M., 1972, *The Book of a thousand tongues*, United Bible Societies.
- Panya Padama, 2018, « Le financement et la gestion des œuvres sociales de l'Union des Églises Évangéliques au Cameroun (UEEC) », in Patrice Pahimi, Sariette Batibonak et Paul Batibonak, *Le financement du religieux chrétien au Cameroun : Enjeux pluriels et défis nouveaux*, Editions Cheikh Anta Diop, pp. 126-156.
- Van Slageren, J., 1963, *Histoire de l'Église en Afrique (Cameroun)*, Yaoundé, CLE.

Culte communautaire ou religion « pour tous » ? L'Église Grecque Orthodoxe à la croisée des chemins dans le monde religieux au Cameroun

*Community worship or religion "for all"? The Greek
Orthodox Church at a crossroads in the religious world in
Cameroon*

Michel Fabrice AKONO ABINA

Ministère de la Recherche Scientifique et l'Innovation (MINRESI)

Résumé

Officiellement née en 1951, l'Église Grecque Orthodoxe du Cameroun peine pourtant encore à s'implanter définitivement. Longtemps célébré entre les murs d'une « élite chrétienne » blanche composée essentiellement d'adeptes grecs à Douala, à Yaoundé ou à Nkongsamba, le culte prononcé par les premiers plénipotentiaires de la mission orthodoxe hellénique résonne encore comme un défi de diffusion et d'enracinement. On remarque qu'en ce début du XXI^{ème} siècle où l'on assiste à un véritable *rush* aux croyants, le mouvement religieux grec orthodoxe a, malgré le fait qu'on lui reconnaisse d'importantes richesses de par le monde, encore beaucoup de mal à se répandre dans le pays à l'opposé, par exemple, des Églises dites de « Réveille » plus récentes, moins nantis, moins expérimentées, mais manifestement plus engagées et plus conquérantes.

Mots-clés : Yaoundé, Douala, Orthodoxe, Grecque, Église.

Abstract

Officially born in 1951, the Greek Orthodox Church of Cameroon still struggles to establish itself permanently. Long celebrated between the walls of a white "Christian elite" composed mainly of Greek adepts in Douala, Yaoundé or Nkongsamba, the worship pronounced by the first plenipotentiaries of the Hellenic Orthodox mission still resonates as a challenge of diffusion and rooting. We note that at the beginning of the 21st century, when we are witnessing a real rush to believers, the Greek Orthodox religious movement has, despite the fact that it is recognized that it has important

wealth throughout the world, still has a lot of trouble to spread in the opposite country, for example, the more recent "Revival" Churches, less well-off, less experienced, but obviously more committed and more conquering.

Keywords: Yaoundé, Douala, Orthodox, Greek. Church.

Introduction

Les Grecs du Cameroun ont longtemps occupé une place de choix au sein du colonat, et davantage dans la communauté blanche tant durant la période coloniale qu'après la saison des indépendances (Métaxidès, 2010 ; Akono Abina, 2018). Ils ont notamment été en vue dans le développement des activités commerciales et économiques au Cameroun sous la domination française (Akono Abina, 2008). Mais, si la plupart d'entre eux ont arboré l'étiquette officieuse d'ambassadeur de l'État grec sur les marchés du territoire, force est de constater que nombreux sont ces ressortissants helléniques qui se sont mués en de véritables porte-étendards de la culture hellène durant leur séjour sur le sol camerounais. Jamais, le négociant ou l'immigré grec du Cameroun n'est sorti du canal culturel et communautaire hellénique. En plus du défi lié à la sauvegarde des intérêts économiques de cette diaspora marchande, on a découvert une communauté grecque soucieuse de préserver ses racines culturelles et de maintenir sa valeur historique. Cet enjeu prend effectivement une tournure décisive après la Seconde Guerre mondiale. Car dès cette période, le commerçant hellénique se rappelle plus que jamais au bon souvenir de ses principes religieux, l'hellène tient à sa religion : c'est la période d'importation des préceptes de l'Église Grecque Orthodoxe sur le territoire camerounais à partir du 13 mars 1951 (ANY, 2AC, 2728, Religion et tradition au Cameroun, 1950-1959).

Malgré la célébration de ses 68 ans en mars 2019, il n'échappe à l'attention d'aucun observateur averti que la propagation de l'Église Grecque Orthodoxe au Cameroun demeure un défi indéniable. Il s'agit pour certains d'une « église méconnue », et pour d'autres d'une religion « *très peu apostolique* ». Dans ce cas, comment comprendre que dans un environnement où pullulent des églises et autres chapelles religieuses (de manière légale ou tout simplement de façon clandestine), l'Église Grecque Orthodoxe, malgré ses six décennies, ait du mal à se

frayer un chemin dans un tel *boulevard du sacré* ? L'objectif de la présente communication vise ainsi à étudier les défis et les enjeux qui sous-tendent l'implantation et la propagation de l'Église Grecque Orthodoxe dans un microcosme religieux de plus en plus « encombré » au Cameroun, à travers une présentation de sa notice historique, de ses fondements, ainsi que de ses pratiques religieuses.

La démarche méthodologique de cet article a été guidée par trois principales techniques de collecte des données : il s'agit des entretiens sélectifs avec certains chrétiens d'obédience orthodoxe grecque issus des communautés hellénique et camerounaise. Ensuite, il a été question de mener une exploitation des fonds d'archives, avant de se consacrer à la collecte des sources documentaires, notamment des ouvrages, des travaux académiques, ainsi que des recueils publiés dans le cadre de la propagande de l'organisation de cette institution en Afrique.

Au commencement étaient les marchands helléniques

Issus pour la plupart des réseaux migratoires à forte coloration économique et commerciale, les premiers citoyens helléniques qui ont porté le rêve d'implantation d'une Église Grecque Orthodoxe au Cameroun étaient des négociants¹²⁰. Entre 1925 et 1959, le nombre des membres de la diaspora marchande hellénique au Cameroun colonial français est en forte hausse. On est passé de 25 personnes à 1.298 âmes en moins de 35 années¹²¹. Nombreux sont ces « ouailles » qui éprouvent le besoin d'exprimer leur foi dans leur pays d'accueil. Ils souhaitent, selon toute vraisemblance, préserver leurs racines culturelles et historiques. Le commerçant grec du Cameroun est, à l'image de son

¹²⁰ Toutefois, on aurait tort de penser que l'église grecque orthodoxe n'eut pas d'ambitions pour le continent africain et notamment pour le Cameroun. Le rôle des commerçants grecs à ce niveau devrait d'abord être perçu comme celui de catalyseur. Car l'église grecque orthodoxe est déjà, à cette époque, bien installée en Afrique du Nord depuis la fin du XIX^{ème} siècle (Cf. Métafidès, 2010 : 236-246).

¹²¹ Consulter par exemple : ANY, NF, 708/1, Cameroun, Européens, recensement, 1932 ; ANY, 2AC, 9159, Immigration et émigration au Cameroun, 1940 ; ANY, 1AC, 3933, Population européenne du Cameroun, 1950 et ANY, 3AC, 9251, Population européenne du Cameroun, 1950 ; ANY, Rapports annuels, 1926, 1933 1946, 1950, 1955, 1959 ;

congénère d'Afrique, un homme respectueux des traditions ancestrales¹²².

Mais, il n'existe pas encore un clergé permanent officiellement envoyé auprès de la communauté d'opérateurs économiques grecs sur le territoire camerounais avant la Guerre 1939-1945¹²³. Pour remédier à cette difficulté, les premiers immigrés grecs et libanais qui ont en commun l'Eglise Orthodoxe, font de temps en temps appel à des prêtres venant de l'extérieur (Damanakis, 1998 et Lazidou, 2004 ; 2005), cela participe de l'organisation communautaire des diasporas grecques qui sont culturellement influencés par deux fibres principales à savoir : la langue et la religion. Georges Kyriakides, le doyen actuel de la communauté grecque au Cameroun, pense que cette croyance pressante était la conséquence des difficultés d'ordre religieux que rencontraient ses compatriotes durant une bonne partie du 20^{ème} siècle. Selon cette source :

« Malgré le fait qu'il n'y avait ni églises, ni prêtres grecs ou libanais orthodoxes au Cameroun, les membres de la communauté, à majorité constitués de commerçants, étaient obligés de se rendre dans les églises protestantes pour suivre leur culte dominical. Il s'agissait en réalité des marchands grecs de Douala et de Yaoundé. Il faut dire qu'à cette époque, il fallait éviter l'église catholique avec monseigneur Graffin, alors archevêque de Yaoundé, qui était bien connu pour son penchant raciste et ses propos de fanatisme¹²⁴ ».

C'est dans ce même registre que Hassiotis soutient la thèse selon laquelle l'une des plus grandes préoccupations socio-culturelles des citoyens grecs en Afrique noire résidait dans l'expression de leur foi chrétienne *via* l'Eglise Grecque Orthodoxe : « Leur première préoccupation était de combler leurs besoins religieux. Ils ont réussi en édifiant des églises orthodoxes, même dans les communautés grecques

¹²² Georges Kyriakides, 83 ans, ancien consul de la République grecque au Cameroun, doyen de la communauté hellénique au Cameroun, Yaoundé, le 12 décembre 2014.

¹²³ Constantin Antoniadès, 62 ans, fils d'un opérateur économique grec au Cameroun, actuel consul honoraire de la République de Chypre au Cameroun, Yaoundé le 4 mars 2015.

¹²⁴ Georges Kyriakides, 83 ans, ancien consul de la République grecque au Cameroun, doyen de la communauté hellénique au Cameroun, Yaoundé, le 12 décembre 2014.

à faibles effectifs, et en faisant venir des prêtres de Grèce ou du Patriarcat œcuménique et du Patriarcat d'Alexandrie (pour le continent africain) » (Hassiotis, 1993 : 180-181).

Une fois les jalons posés et les enjeux cernés, l'on assiste à la naissance officielle de l'Église Grecque Orthodoxe au Cameroun français quelques années seulement après la fin de la Seconde Guerre mondiale.

La création de l'Église Grecque Orthodoxe au Cameroun : un triple repère communautaire, identitaire et culturel

C'est en 1949 que fut envoyé au Cameroun l'Archimandrite (prêtre supérieur d'un monastère orthodoxe) Nicodimos Galiatsatos, alors Métropolite de Léondopoléos, afin de poser officiellement la première pierre de l'Église Grecque Orthodoxe du Cameroun, mais également d'Afrique centrale (Gregorios, 2009 : 12) (voir photographie n°1). Le 13 mars 1951 en effet, le Haut-commissaire de la France au Cameroun signa la décision de reconnaissance légale de la toute première mission grecque-orthodoxe du Cameroun (ANY, Cameroun, Rapport annuel, 1952). Celle-ci avait pour président du conseil d'administration, le nommé Nicodème Galiatsatos et comme membres Georges Polydore et Christos Evangélidès, deux commerçants helléniques reconnus au sein de la colonie (ANY, 2AC, 2728, Religion et tradition au Cameroun, 1950-1959). Les deux premières villes hôtes qui accueillent l'église orthodoxe hellénique étaient la ville portuaire de Douala en 1951, et Yaoundé la capitale administrative dès 1953 (ANY, 1AA, 845, Communauté Hellénique de Yaoundé, 1967-1968). Ce choix n'est pas sans raisons. Ces deux villes représentent les principaux foyers de concentrations des ressortissants grecs au Cameroun français. En 1950 par exemple, sur les 500 Grecs officiellement recensés sur le territoire, Douala et Yaoundé en hébergent plus de la moitié.



Figure 1 : Pose de la première pierre pour la construction de la cathédrale l'« Annonciation de la Mère de Dieu » au quartier Bastos à Yaoundé en 1953. Source : Gregorios (2009 : 11).

Toutefois, il faut noter que cette première décision du Haut-commissaire n'était que le prélude à la création des missions orthodoxes au Cameroun colonial. Car, c'est en 1953 que la décision la plus importante fut signée par les autorités françaises, autorisant définitivement la pratique du culte orthodoxe dans l'ensemble des territoires du Cameroun et du Togo, deux territoires placés sous la tutelle de l'État colonial français (Ibid.) : c'est le lancement des travaux de construction des premiers temples orthodoxes dans les grandes villes de la colonie (voir photographie n°1 et n°2).

En réalité, pour bien comprendre la place et le rôle de l'Église Grecque Orthodoxe comme une institution centrale dans la construction et la consolidation de l'identité hellénique au Cameroun, on ne saurait faire l'économie de son cadre d'éclosion qui est la communauté. L'organisation de la diaspora hellénique repose prioritairement sur des fondations familiale et communautaire, au sein desquelles on retrouve deux principales composantes de l'identité grecque à savoir la langue grecque et la religion orthodoxe (Métaxidès, 2010 : 141). À l'instar d'autres grands mouvements diasporiques de par le monde, le mariage de la langue et de la religion grecque représente le point focal de la conscience identitaire de la communauté d'immigrés hellènes dans le

pays récepteur. Le résumé suivant est une parfaite synthèse de cette théorie :

« Les premiers immigrants grecs ont réalisé assez tôt que l'unité de la communauté était d'une importance capitale pour leur survie culturelle et sociale au sein de leur société d'accueil. [...] Convaincus que seules les institutions et les organisations nationales officielles pouvaient les aider sur ces questions, ils ont été amenés à fonder des communautés, des associations, des églises, qui, associées au sentiment national, à la religion orthodoxe et à l'éducation grecque, leurs ont permis de conserver la « grécité » (Mantzaris 2004 : 227

En un mot, la constitution de la communauté est généralement le cadre idéal de construction et d'éclosion des Églises de la diaspora grecque. La construction d'une église orthodoxe qui est un véhiculeur de l'identité hellène est donc, à plus d'un titre, tributaire de l'organisation communautaire au sein de la diaspora hellénique (Akono Abina, 2008 : 85-87).



Figure 2: Travaux de construction de la cathédrale de l'Annonciation de la Mère de Dieu à Yaoundé en 1955. Source : Gregorios, (2009 : 12).

Pour ce qui est du Cameroun colonial français, les ressortissants helléniques de ce territoire étaient, comme la majorité des immigrants

helléniques présents dans d'autres territoires d'Afrique, regroupés au sein d'une association baptisée Communauté Hellénique du Cameroun (CHC) dont le siège-social se trouve toujours dans la ville de Douala en ce début du XXI^{ème} siècle. Concernant les regroupements au sein des territoires africains, on peut, à titre d'illustration, faire mention du cas de la diaspora grecque du Zaïre (actuelle République Démocratique du Congo) qui était l'une des plus importantes en Afrique centrale. Peu avant la période des indépendances, ses membres s'élevaient entre 4.000 et 5.000 citoyens grecs dont 2.000 à Kinshasa, 1.500 dans l'axe Lubumbashi, Kolwezi, Likasi, 1.000 dans le Nord-Est Kisangani, Bunia, Isiro). Ces communautés avaient elles aussi construites et animés des grandes églises, d'importants centres culturels, des chambres de commerce, etc. L'objectif assigné à ce regroupement identitaire était de maintenir allumé la flamme culturelle, sociale et historique grecque sur le sol camerounais. Comme souligné précédemment, les premiers à jouer un rôle majeur au sein de cette structuration de la communauté grecque du Cameroun étaient les commerçants. Il s'agit ici, entre autres, de certains grands noms du négoce grecs bien connu sur les places d'échange au sein de la colonie Cameroun à l'instar de : D. Mikes préside, et les premiers membres qui signent ce statut sont C. Homérides, J. Moschou, M. Casimatis, A. Marinos, M. Coulaxidès ou encore G. Persidès. Á cet effet, la CHC s'était subdivisée en deux groupes distincts mais complémentaires : la Communauté Hellénique de Douala (CHD) créée en 1948, et la Communauté Hellénique de Yaoundé (CHY) qui voit le jour en 1953 (ANY, 1 AA, 845, Communauté Hellénique de Yaoundé, 1967-1968). Il s'agit d'un grand regroupement communautaire animé par des ressortissants désireux d'entretenir le rêve de rassembler tous les Occidentaux d'origine hellène installés au Cameroun afin de préserver le statut communautaire grecque, d'enfouir profondément les racines de l'Église Grecque Orthodoxe sur le territoire, et enfin de garantir l'identité d'une diaspora grecque unie et indivisible au Cameroun (Ibid.). Là, les Grecs retrouvaient ainsi le même accent, le même mode de vie, le même Dieu, bref, leur Grèce natale. Une lecture de l'article 2 du statut de la CHC est révélatrice de la place de choix de l'Église au sein de cette communauté. Il est ainsi demandé à chaque membre du groupe de :

« Prêter son appui moral à tous les Grecs se trouvant au Cameroun et donner assistance aux indigents qui se verraient dénués de ressources [...] acquérir à Douala un terrain sur lequel seront édifiés les bureaux de la Communauté Hellénique, une salle de réception, de conférences et de lecture, une bibliothèque et une église orthodoxe avec logement pour le prêtre en charge de cette église ; acquérir à Yaoundé un terrain sur lequel sera édifié une chapelle orthodoxe dépendante de l'église de Douala ; resserrer les liens culturels entre tous les Grecs du Cameroun en vue de conserver et fortifier leurs traditions nationales et religieuses et maintenir la solidarité entre eux » (Ibid.).

C'est à partir de cet instant qu'il faut comprendre que l'organisation de l'Église grecque orthodoxe, du moins dès le départ, ne pouvait alors aisément s'effectuer que dans les lieux d'installation des sujets grecs sur le territoire camerounais. Si on s'en tient à la note ci-dessus, on est obligé d'arriver à la conclusion que seuls les sujets hellènes pouvaient aisément pratiquer le culte de l'Église Orthodoxe Grecque durant une bonne partie des années d'après-guerre. Cette église ne pouvait avoir de cadre d'éclosion réelle sans la présence d'une communauté sociale et culturelle grecque mobilisée et bien organisée. Sauf que, comme on le verra par la suite, cet état des choses va fortement marquer son fonctionnement et son évolution sur le sol camerounais.

L'aube de l'Église Grecque Orthodoxe au Cameroun colonial français : une Église encore à « huis clos »

Durant la période coloniale, l'Église Orthodoxe Grecque au Cameroun est essentiellement hellénique. Pour cette raison, elle est souvent assimilée à une église de riche, aux pratiques exclusives, car réservées aux seuls Blancs¹²⁵. Cette réalité est d'autant plus plausible que c'est au sein de la communauté hellénique (CHC) et de ses démembrements (CHD, CHY) que se lisent les premières messes orthodoxes. C'est le Grec qui fait l'Église Orthodoxe. Nul n'entre dans une chapelle orthodoxe que s'il n'est de culture hellène, pouvait-on certainement penser dès le départ. Dans ce sens, il paraît important de noter la présence, dans ces messes, d'une infime minorité de chrétiens

¹²⁵ Jean Dikoumé, 51 ans, chrétien orthodoxe, Yaoundé, le 12 août 2015.

syro-libanais d'obédience orthodoxe durant la période coloniale (ANY, 1AC 6459, Population libano-syrienne, contrôle, 1956). Pour le prouver, il suffit de remarquer que dès l'année 1955, le Père Nicodème, principal animateur religieux de l'Église dans le pays depuis sa création, est remplacé par deux prêtres orthodoxes grecs (Gregorios, 2009 : 11). Bien que cette période marque l'ère de la création de l'archevêché du Cameroun par le Patriarcat d'Alexandrie avec comme premier métropolite d'Afrique centrale et de l'Ouest, le prélat qui est appelé à présider aux destinées de la nouvelle mission est Monseigneur Eustathios venu de la Grèce (Gregorios, 2009 : 10-11). Ce dernier sera, à son tour, remplacé par son compatriote Monseigneur Irinéos, quelques années plus tard (Gregorios, 2009 : 10-11).

Remarquons sur un tout autre registre que si durant une bonne partie des années 1950, le comité directeur de la mission orthodoxe grecque du Cameroun fut placé sous la houlette du commerçant Georges Polydore, force est de constater que le début des années 1990, marque une période de grands changements. Ce comité est remplacé par une institution nommée Conseil Central de la Métropole dédié aux questions administratives et ecclésiastiques. Présidé par le Métropolite, ledit conseil compte également de nombreux représentants de la Communauté hellénique (Gregorios, 2009 : 13). Il existe aussi le Comité Central Économique et Technique dont l'une des missions principales est de s'occuper de la gestion des affaires financières et de l'entretien des bâtiments de la mission religieuse. Comme le premier comité, celui-ci est placé sous l'autorité du Métropolite avec les membres suivants: le Consul de Grèce, le président et les représentants de la CHC. En 1994 par exemple, les représentants de la Communauté étaient G. Kyriakides¹²⁶, P. Mandilaris, N. Antoniadis, L. Bovalis, G.

¹²⁶ Arrivé au Cameroun en 1946 sur invitation de son oncle Georges Polydore qui fut lui-même un imminent membre représentant de l'église orthodoxe grecque au Cameroun à la création, Georges Kyriakides fait déjà dès les années 1970, partie des plus anciens membres de la communauté grecque installés dans la ville de Yaoundé. Il est notamment Membre fondateur de la Mission Orthodoxe du Cameroun, et de la CHY. Président fondateur des Galeries Kyriakides à Yaoundé, il présida d'abord aux destinées de la Compagnie Polydore, avant d'être fait Consul Royal Honoraire de Grèce à Yaoundé entre 1968 et 1973. En 1952, Georges Kyriakides termine les travaux du Lac Municipal de Yaoundé dont il fut le promoteur et le réalisateur. Son

Stavrou, etc., (Gregorios, 2009 : 11-14). Depuis le début des années 2000, les noms des membres les plus cités qui siègent au sein de ce comité sont ceux de : Cambanis, Arnopoulos, Kokkinidès, Kyriakides ou encore Antoniadès¹²⁷.

Enfin, les trois principales villes qui abritaient les temples de l'église grecque orthodoxe au Cameroun étaient, jusqu'à la fin des années 1970, cantonnés dans les trois grandes agglomérations du pays c'est-à-dire Douala, Yaoundé et Nkongsamba (Gregorios, 2009 : 14-15). Il faut dire que cet état de chose peut paraître étonnant car, à cette époque on retrouvait les commerçants grecs disséminés dans la majeure partie des grandes villes du Sud-Cameroun. Ainsi, au moment où l'on assiste à l'ordination des premiers prélats catholiques camerounais, au serment des premiers pasteurs évangéliques protestants et à la célébration des premiers grands imams africains, l'Église Grecque Orthodoxe des années 1950 et 1960 n'en est encore qu'à la désignation de ses tous premiers ministres au Cameroun.

De plus, une observation attentive de la photographie n°1 est révélatrice du sens ultra communautaire de l'Église Orthodoxe Grecque à l'origine. À défaut d'être assimilé à un groupe de chrétiens privilégiés, élites ou oligarques chrétiens blancs, on remarque que les personnes présentes sont toutes d'origine occidentale et certainement des ressortissants de la diaspora grecque du Cameroun. Il s'agit donc d'une église qui se pratique encore dans un huis clos uniquement réservé aux Grecs, c'est aussi l'un des principaux maux qui va entraver la propagation de l'Église Orthodoxe Grecque au Cameroun dès le départ. Cette situation pousse alors l'historien à se poser les questions suivantes : qu'est-ce qui explique par exemple que le commerce grec au Cameroun soit plus répandu que l'Église Grecque Orthodoxe ? Les subsides du commerce n'attirent-ils pas la foi orthodoxe ?

C'est que la présence grecque au Cameroun colonial est d'abord motivée par des besoins économiques (cf. Akono Abina, 2018). Il s'agit

action dans la capitale camerounaise est, depuis les années 1970, visible par un riche et important patrimoine immobilier dans cette ville.

¹²⁷ Antoniadès Constantin, 62 ans, fils d'un opérateur économique grec au Cameroun, actuel consul honoraire de la République de Chypre au Cameroun, Yaoundé le 4 mars 2015.

d'une immigration essentiellement commerciale qui, *a priori*, ne porte pas le sceau de la religion. À bien observer, tout semble indiquer que l'idée d'importer la religion orthodoxe grecque telle que manifesté par certains commerçants est arrivé sur le tard. Cet état de chose impose, *de facto*, des changements profonds et stratégiques au sein d'un exécutif religieux qui se revendique de plus en plus missionnaire depuis quelques décennies au Cameroun.

L'Église Orthodoxe Grecque face au défi de la propagation au Cameroun contemporain : un marketing évangélique en plein renouveau ?

Une église en quête d'un renforcement de son « accent camerounais »

L'Église Grecque Orthodoxe du Cameroun est à l'image de ses consœurs d'Afrique noire, placée sous l'autorité du Patriarcat d'Alexandrie et de toute l'Afrique. Comme l'indique son nom, ce patriarcat a autorité sur toute l'Afrique subsaharienne (Patriarcat d'Alexandrie, 1994). Pour mieux se répandre, cette instance supérieure a opté pour l'utilisation du grec, du français et de l'anglais comme principales langues liturgiques.

Ce Patriarcat est chargé d'envoyer les prêtres et les missionnaires dans chaque représentation de l'Église en Afrique subsaharienne. Les principales entités sont les métropoles, les archidiocèses, les diocèses. Yaoundé, la capitale du Cameroun, représente le siège de l'archidiocèse de l'église grecque orthodoxe pour une grande partie des pays d'Afrique centrale (Gregorios, 2009 : 10). Ainsi, en plus du territoire camerounais, l'archidiocèse de Yaoundé couvre les pays comme : le Tchad, la Guinée équatoriale, Sao Tomé-et-Principe, le Gabon et la République centrafricaine.



Figure 3 : Cérémonie de baptême à l'église d'Annonciation de la Vierge à Yaoundé présidé par un prêtre orthodoxe grec sous le regard des prélats camerounais. Source : Métaxidès (2010 : 336).

On comprend alors mieux pourquoi depuis quelques décennies, la nouvelle mission religieuse assignée à ces hommes de Dieu est, de manière globale, de procéder à la propagation de l'orthodoxie dans les quatre coins du Cameroun et en Afrique centrale en vue de développer définitivement la foi orthodoxe auprès des populations africaines (Gregorios, 2009 : 10-15). Pour y parvenir, l'Église Grecque Orthodoxe ne fait pas/plus l'économie de la formation et du recrutement des prêtres africains et notamment camerounais depuis le milieu des années 1980. On assiste ainsi à une « camerounisation » progressive du clergé sous les bons auspices des pasteurs grecs. À preuve, sur la trentaine de prêtres que compte l'Église Orthodoxe Grecque au Cameroun en 2009, 27 sont originaires du Cameroun, ce qui témoigne de la forte présence des pasteurs locaux au sein du clergé orthodoxe dans le pays (Gregorios, 2009 : 10).



Figure 4: Séminaristes d'Afrique centrale au Séminaire de théologie « *Hagios Markos* » à Yaoundé. Source : Documents de l'Église Grecque Orthodoxe du Cameroun.

À travers les photographies n°3 et n°4, on ne saurait nier les changements initiés dans la formation et la responsabilisation d'un clergé local au sein de l'institution orthodoxe au Cameroun. Mais si tel est le cas, quid des foyers de concentration de cette Église dans le pays ?

Le septentrion et le Sud-Cameroun : deux terres promises de l'Église Orthodoxe Grecque au Cameroun

Après plus de 50 ans à balbutier sur une politique d'implantation efficace sur le territoire camerounais, l'Église Grecque Orthodoxe se décide enfin de « coloniser » tout le Cameroun. Pour ce faire, elle se lance dans une campagne d'implantation à grandes échelles notamment à partir de la région du Sud-Cameroun qu'elle considère certainement comme une « terre promise de l'orthodoxie hellénique » dans le pays. Toutefois, si on peut admettre que le Cameroun avait déjà cédé une place de choix aux Églises importées depuis de nombreuses décennies voire depuis plusieurs siècles comme l'islam, le catholicisme ou le protestantisme, le défi d'organisation et d'implantation de la jeune Église Grecque Orthodoxe reste immense au Cameroun contemporain.

À défaut de pouvoir bousculer ces associations religieuses pionnières, les missionnaires orthodoxes grecs se doit de faire preuve d'adresse, d'adaptation et surtout d'esprit d'évangélisation et d'exploration au fil du temps. L'enjeu est important, il faut le mesurer au préalable et en prendre conscience.

Pour ce faire, l'Église Grecque Orthodoxe au Cameroun engage un essaimage tous azimuts dans les quatre coins du Cameroun, principalement dans les régions du Centre, du Littoral et du Sud. Sa répartition géographique est présentée selon les données de ce tableau emprunté à prénom Nicolas Métaïdès (2010 : 333) :

Circonscriptions épiscopales	Nom de baptême	Année d'édification
Centre (Yaoundé)	Cathédrale Orthodoxe consacrée à l'Annonciation de la Vierge (COAV)	1953-1955
	Église de Saint Dimitrios et Sainte Trinité à Yaoundé (ESDTY)	2010
	Église de Saint Jean Baptiste à Nkolossan (SCH)	2002
Littoral (Douala)	Saints Constantin et Hélène (SCH)	1959
	Saint-Jean le Prodrome à Bonabéri (SJPB)	1997
	Église de Taxiarchis à Nkongsamba (ETN)	
	Église de Saint Gérassimos à Nkongsamba (ESGN)	/
Sud (Ebolowa)	Église de Saint Démétrios (ESD)	2004

Figure 5 : Répartition géographique de l'Église Orthodoxe Grecque au Sud-Cameroun au XXI^{ème} siècle. Source : Métaïdès (2010 : 333).

Le mérite du tableau ci-dessus réside, sans le moindre doute, dans la répartition spatiale des paroisses et des cathédrales de l'Église Orthodoxe Grecque au Cameroun contemporain. On observe notamment que cette église n'est pas implantée dans la partie ouest du Cameroun (régions du Sud-Ouest, du Nord-Ouest et de l'Ouest). Bien que faiblement installés dans l'épiscopat d'Ebolowa dans le Sud, les foyers d'installation de cette association religieuse sont dans la région du Centre et du Littoral.

Le grignotage de l'espace religieux par les prêtres orthodoxes grecs au Nord-Cameroun : « *courir ou périr* »

Le lieu par excellence de l'éclosion de l'Église Grecque Orthodoxe au Cameroun contemporain est le Nord-Cameroun. Le tableau suivant reconnaît en effet une implantation de sept églises et paroisses orthodoxes dans cette région. Très peuplée, le Septentrion est progressivement devenu la terre promise de l'Église Grecque Orthodoxe au Cameroun depuis le milieu des années 1990 (Métaxidès, 2010 : 330-333). Sur les 100.000 fidèles que compte cette association religieuse en cette fin de seconde décennie des années 2000, plus de 80% de chrétiens orthodoxes sont recensés dans la partie nord du territoire camerounais (Gregorios, 2009 : 24-28). Le tableau ci-après apporte plus de renseignement sur les différents lieux d'implantation.

Circonscriptions épiscopales	Nom de baptême	Année d'édification
Nord (Garoua)	Église de Sainte Irène à Garoua (ESIG)	2004
Extrême-Nord (Maroua)	Église des Saints Raphael, Nicolas et Irène à Datcheka (ESRNID)	2003
	Église de Saint Spyridon à Viri	Après les années 2000
	Église de Saint Christophore à Bourou (ESCB)	Après les années 2000
	Église des Saints Gerassimos et Georges (ESGG)	2003
	Église de Sainte Irène à Tchatimbali (ESIT)	Après les années 2000
	Église de Saint Achille à Maroua (ESAM)	Après les années 2000
	Église de la Transfiguration du Christ au village de Bougaye (ETCB)	Après les années 2000

Figure 7 : Missions de l'Église Orthodoxe Grecque au Nord-Cameroun entre 2000 et 2004. Source : Métaxidès, (2010 : 333).

Ce tableau fait ressortir un fait majeur car, il ne restitue pas l'ensemble des Églises orthodoxes grecques implantées sur toute la partie nord du territoire camerounais. Il s'agit certes de celles répertoriées entre 2000 et 2004, mais il ne tient pas compte de l'existence des nouvelles églises ou des chapelles plus petites

disséminées dans la région de l'Adamaoua, le Mayo Danay, le Mayo Kani ou le Mayo Tsanaga. Néanmoins, les informations de ce tableau confirment le déploiement tous azimuts de l'Église Grecque orthodoxe au Nord-Cameroun. Á croire que le clergé de cette Église a réellement pris conscience de la nécessité de mieux « vendre » le message religieux orthodoxe dans le pays seulement après l'amorce des années marquants le début du 21^{ème} siècle. Les deux photographies ci-dessus permettent par exemple, d'apprécier l'architecture de l'église grecque au Nord-Cameroun.



Figure 8 : Inauguration l'Église Orthodoxe Grecque à l'Extrême Nord-Cameroun, avec le flottement des drapeaux des États grec et camerounais. Source : Documents de l'Église grecque orthodoxe du Cameroun.



Figure 9 : La majestueuse paroisse Saint Achilios à Maroua, érigée au pied d'une colline. Source : Documents de l'Église grecque orthodoxe du Cameroun.

À bien observer, on constate que l'Église Orthodoxe Grecque a cessé d'être seulement un lieu de culte. Sans vouloir faire de comparaison avec ses homologues catholiques et protestantes qui sont ancrées dans le domaine scolaire de manière très avancée (écoles de référence, centre de formation ou instituts universitaires internationaux), on note tout de même que l'Église hellénique s'investit aussi progressivement dans le secteur social, notamment dans la construction des centres de santé, la formation des jeunes, l'octroi des dons de diverses natures, etc.

Quels peuvent être les raisons de cette percée ? La réponse à cette question est donnée par l'autorité qui coiffe l'Église Grecque Orthodoxe au Cameroun, Monseigneur Grégorios. Ce dernier admet que c'est dans sa capacité à s'adapter à l'environnement local qu'il faut aller chercher les secrets de l'expansion galopante observée au sein de l'Église Orthodoxe Grecque au Cameroun entre le crépuscule du XX^{ème} siècle et l'aube du XXI^{ème} siècle :

« La première raison, c'est que nous ne demandons pas d'argent comme le font les protestants qui exigent le versement d'un dixième des revenus. Alors que rien n'est gratuit en Afrique, nous offrons tout ce que nous avons. De ce point de vue, la crise économique en Grèce a rendu notre situation plus compliquée, car les grands donateurs sont de moins en moins nombreux. Enfin, le mariage autorisé pour les prêtres orthodoxes nous rapproche davantage de la mentalité africaine¹²⁸».

Malgré cette fulgurance et cette ouverture dans la partie nord du Cameroun, l'Église Orthodoxe Grecque du Cameroun fait face à plusieurs difficultés qui influencent malheureusement sa propagation en terres camerounaises.

Tensions, racisme et ignominie : l'Église Grecque Orthodoxe du Cameroun face à « ses démons »

Dans une note officielle conjointement envoyée en octobre 2009 au ministre camerounais de l'Administration Territoriale et de la Décentralisation et à son homologue des Relations Extérieures, une partie du clergé camerounais de la Sainte Métropole Gréco-Orthodoxe de Yaoundé rejette l'autorité du plus important représentant du Patriarche d'Alexandrie et de toute l'Afrique, le Métropolitain Gregorios Stergiou. Ce groupe de prêtres qui demande purement et simplement son expulsion du territoire camerounais, s'offusque des faits suivants :

« Nous sommes désolés de comprendre que jusqu'à maintenant, au lieu que notre hiérarchie depuis Alexandrie, change dans sa manière de nous traiter, nous avons plutôt été frappés de suspension de tout privilège et de nos salaires, pour une période de deux mois.» (Ibid.).

La dénonciation continue de plus belle. Cette fois, le ton est plus dur. Les accusations de détournements, de mensonge, de tentative d'achat des consciences ou d'homosexualité viennent rappeler la détermination des plaignants :

¹²⁸ Document exploité auprès de Martin Vroumssia, 48 ans, chrétien orthodoxe à l'Extrême-Nord, Yaoundé, 12 août 2015.

« En outre, si les accusations contre l'homosexualité étaient fausses, pourquoi Mgr Gregorios a-t-il fait rentrer le Diacre incriminé au lieu qu'il soit entendu par les autorités de notre Pays ? S'il n'est pas lui-même homosexuel, comment justifier le fait qu'il achète un terrain de près de trente millions au jeune Sylvestre Tjanga ? » (Ibid.).

Ils terminent leurs récriminations en ces termes :

« Si Mgr Gregorios revient au Cameroun, nous souhaitons qu'il soit jugé pour les crimes qu'il a commis dans notre pays contre des citoyens camerounais, sinon qu'il soit rapatrié sans tarder en Grèce son pays natal, avant que la colère de nos fidèles ne soit plus maîtrisable et que nous risquions de vivre des drames comme dans d'autres pays africains » (Ibid.).

Que dire de cette litanie de plaintes, si ce n'est que l'Église Grecque Orthodoxe fait aussi « face à ses démons » ? Il s'agit d'une mission chrétienne qui, à l'instar de l'église catholique romaine qui s'embourbe dans des problèmes de pédophilie présumée, de certains chrétiens protestants qui manifestent contre la mauvaise gestion financière de leur église, ou encore des rivalités de groupes au sein du monde islamique, se doit *ipso facto* de prendre conscience des défis et des réalités auxquels fait face le monde chrétien ce, indépendamment de son lieu d'implantation. L'église n'est peut pas *a priori* un « monde paradisiaque », mais une religion en butte aux problèmes d'implantation devrait malgré les efforts menés dans la formation de son clergé, créer un climat de confiance afin de se mettre tous en ordre de bataille pour « annoncer partout la bonne nouvelle ».

Retenons pour conclure que les maux qui divisent le plus, du moins au sein du Collège de la Sainte Métropole de Gréco-Orthodoxe du Cameroun, sont donc l'esclavage, la gabegie, le mensonge, le favoritisme, les soupçons de racisme, etc. Pourtant, à côtés de ses problèmes internes, il faut aussi relever la grave crise économique que connaît l'État grec. Elle a des répercussions profondes sur le fonctionnement d'une Église qui est considérée comme une religion d'État et surtout qui vit en grande partie de l'aide précieuse des donateurs à majorité d'origine grecque. En fait, plus de 95% de Grecs se disent orthodoxes helléniques et reconnaissent cette religion comme

une religion d'État. Cette situation a un impact direct sur le fonctionnement de l'Église Grecque Orthodoxe de par le monde (Constantélos, 2005).

Conclusion

Autrefois réservée aux seuls chrétiens d'origine hellène, l'Église Grecque Orthodoxe est peu à peu sortie de sa politique exclusive pour se propager au Cameroun. Pourtant, il s'agit d'une église sexagénaire, qui, malgré ses efforts, peine encore et toujours à s'imposer dans le macrocosme religieux au Cameroun. Créée dès la fin de la Seconde Guerre mondiale, elle investit d'abord les villes de Douala et de Yaoundé. Néanmoins, il faut attendre le début des années 1990 pour voir une formation et une progressive responsabilisation d'un clergé africain. Avec l'évènement des années 2000, on note un foisonnement des églises orthodoxes helléniques au Cameroun et particulièrement dans la partie septentrionale. Mais, comme dans toute association religieuse, l'Église Orthodoxe Grecque du Cameroun fait face à de nombreux écueils, notamment sur le plan de la gestion des ressources humaines et au niveau économique. C'est certainement cet état de chose qui la place encore bien loin derrière les missions chrétienne plus répandues et mieux organisées comme les catholiques et les musulmans.

Bibliographie

Sources d'archives

ANY : Archives Nationales de Yaoundé

1 AA, 845, Communauté Hellénique de Yaoundé, 1967-1968.

1AC, 3933, Population européenne du Cameroun, 1950.

1 AC 6459, population libano-syrienne, contrôle, 1956.

2AC, 9159, Immigration et émigration au Cameroun, 1940.

2AC, 2728, Religion et tradition au Cameroun, 1950-1959.

3AC, 9251, Population européenne du Cameroun, 1950.

Cameroun, Rapport annuel, 1952.

NF, 708/1, Cameroun, Européens, recensement, 1932.

Rapports annuels du Cameroun, 1926, 1933, 1946, 1950, 1955, 1959.

Source écrites

Akono Abina, M. F., 2008, *Présence et activités des Grecs au Cameroun : le cas de la ville de Yaoundé*, Mémoire de Master en Histoire, Yaoundé, Université de Yaoundé I.

Akono Abina, M. F., 2018, *Les activités économiques et commerciales de la communauté grecque au Cameroun (1920-1987)*, Thèse de Doctorat Ph. D en Histoire, Yaoundé, Université de Yaoundé I.

Constantélos, D., 1967, *The Greek Orthodox Church: Faith, History, and Practice*, Seabury, Seabury Press.

Damanakis, M., 1999, « Identité ethnoculturelle et enseignement dans la diaspora hellénique », *Éducation hellénophone à l'étranger*, Actes du Congrès Panhellénique et diasporique, du 26-28 juin 1998, Laboratoire des Études Interculturelles et Migratoires/Réthymnon, Athènes.

Gregorios, 2009, *Éléments historiques de la Sainte Église Orthodoxe du Cameroun à l'occasion du cinquantième de sa création*, Yaoundé, Sainte Métropole Orthodoxe du Cameroun, 51.

Hassiotis, K., 1993, *Revue de l'histoire de la diaspora hellénique*, Athènes, Éditions Vaniak.

Lazidou, E., 2004, « La diaspora grecque au Kenya et en Tanzanie : identité, formation et organisation en réseaux », *IFRA Les Cahiers de l'Afrique de l'Est*, Nouvelles séries, 24(4-6), pp. 16-28.

Lazidou, E., 2005, « Les Grecs en Afrique Orientale », *Les cahiers de l'IFRA*, 27, pp. 23-45.

Mantzaris, E., 2004, « Les Grecs en Afrique du Sud », in *La Diaspora grecque au 20^{ème} siècle*, Editions Ellinika Grammata, 63, Paris, pp. 32-50.

Métaxidès, N., 2010, *Esprit d'entreprise et développement en Afrique subsaharienne*, Thèse de Doctorat en Science économique, Université de Thessalie.

Patriarcat d'Alexandrie, 1994, *Calendrier de l'Église d'Alexandrie*,
Alexandrie, SN.

Enjeux et usages politiques de la promotion des lieux de prière au Cameroun

*Issues and political uses of promoting places of prayer in
Cameroon*

Aristide M. MENGUELE MENYENGUE
Département de Science politique, Université de Douala

Résumé

La prolifération des lieux de prière au Cameroun fascine à plus d'un titre. Alors qu'officiellement, seules 47 dénominations religieuses sont légalement autorisées, on assiste au quotidien à une inflation insatiable des lieux de culte et de prières. Par conséquent, dans ce contexte d'effervescence religieuse, les lieux de prière pullulent et saturent la société camerounaise au point où on évalue à plus de 10.000, le nombre de lieux de prière informels fonctionnant sans autorisation légale. Or, cette tolérance administrative rend possible la pratique des prières transactionnelles. Il convient d'interroger le rapport des autorités politico-administratives à cette prolifération des lieux de prière et de culte, bien qu'il semble exister une certaine complicité dans la promotion des lieux de prière même si de façon sporadique elles s'affairent souvent à les fermer.

Mots-clés : Effervescence religieuse, politique, lieux de prière, tolérance administrative, prières transactionnelles.

Abstract

The proliferation of places of prayer in Cameroon is fascinating in many ways. While officially, only 47 religious denominations are legally allowed, there is daily insatiable inflation of places of worship and prayers. Therefore, in this context of religious effervescence, the places of prayer abound and saturate the Cameroonian society to the point where one estimates at more than 10.000, the number of informal places of prayer operating without legal authorization. However, this administrative tolerance makes possible the practice of transactional prayers. It is appropriate to question the report of the politico-administrative authorities to this proliferation of places of prayer and

worship, although there seems to be a certain complicity in the promotion of the places of prayer, even if sporadically they are often busy with close them.

Keywords: *Religious effervescence, places of prayer, administrative tolerance, transactional prayers, politics.*

Introduction

Dans les milieux religieux, la prière occupe une place de choix. C'est un rituel à travers lequel les membres d'une communauté religieuse adressent un certain nombre de supplications à Dieu soit directement, soit par l'intercession des autres membres (Headley, 1994 : 7). L'administration de la prière a toujours permis aux autorités religieuses d'interférer dans la politique. C'est le cas lorsqu'il s'agit d'administrer ce que Marcel Mauss (1968 : 390) appelle « les prières du culte national ». Contrairement aux « prières du culte domestique » (Mauss, 1968 : 390), ces prières politiques sont des intercessions faites dans le but de stabiliser, de légitimer et/ou d'influencer l'ordre politique.

Au Cameroun, ce sont des rituels très populaires et mobilisateurs. Ils contribuent à renouveler la consécration du Cameroun à Dieu à la suite d'un rite ancien pratiqué le 25 octobre 1890 par les pères palottins d'origine allemande qui ont historiquement placé le territoire camerounais sous la protection de Marie Reine des Apôtres (Messina et Slageren, 2005 : 140-145). Cette croyance rappelle de confier les autorités politiques à Dieu et à transmuter l'ordre politique par les rituels de la prière. « L'effervescence religieuse » au Cameroun est politiquement modulable d'autant plus que l'une des dimensions importantes de cette inflation des lieux de culte au Cameroun se trouve être la prière pour les autorités politiques et la nation (Séraphin, 2004). À l'observation - et particulièrement dans les contextes de crise-, « la prière fait l'objet d'un grand intérêt au point où des commandes politiques sont généralement enregistrées pendant les offices religieux » (Menguéle Menyengue, 2014 : 301). En effet, il apparaît qu'en temps de crise politique, le recours à la piété est généralement un réflexe qui amène à instrumentaliser la prière on parle alors de : « surinterprétation religieuse du politique » (Gruénais, et al., 1995 : 163). Les périodes de crises politiques sont les moments favorables pour la ritualisation du

politique notamment à travers le recours à la prière et à la piété. Les troubles des années d'indépendance (Mbembé, 1996 ; Deltombe, Domergue et Tatsitsa, 2012), la crise de succession présidentielle des années 1982-1984 (Menguele, 2017 : 77-94), celle des années dites de « braise » (Ngayap, 2000) ou encore la crise anglophone en cours (Bouopda Kame, 2018) se gère aussi par un recours assidu à la prière. Très souvent, c'est dans ces périodes de psychose que le principe de la laïcité se trouve très éprouvé du fait d'un recours quasi systématique aux religieux à qui il revient souvent d'administrer des rituels de conjuration du désordre au moyen de la prière. Dans le contexte camerounais, il apparaît en outre que la prière est un moyen d'échange et de transaction politique entre entrepreneurs politiques et entrepreneurs religieux. Ceux-ci sont souvent fréquentés par ceux-là pour prier pour leurs entreprises politiques, pour bénir leur carrière et les protéger contre le revers de l'adversité qui caractérisent l'univers du pouvoir.

En contrepartie, les entrepreneurs religieux obtiennent des hommes politiques certaines faveurs ou « passe-droit » (Bayart, 1989 : 5 ; Mbembé, 1988 : 176 ; Éla, 1971 : 3). Certains entrepreneurs religieux obtiennent l'autorisation du Président de la République et d'autres bénéficient d'une tolérance politico-administrative qui leur permet de mener leurs activités même sans autorisation expresse. Sous ce rapport, prier pour les autorités politiques et la nation apparaît comme un échange, voire une stratégie. Les prières transactionnelles c'est-à-dire, celles qui sont dites en échange d'un don ou d'un contre-don occupent une place de choix dans les interactions entre les entrepreneurs politiques et les entrepreneurs religieux. Il en est ainsi lorsqu'on prie pour le Chef de l'État ou la famille présidentielle après avoir obtenu de celui-ci ou de celle-là un service, un don ou une promotion politico-administrative, une faveur, etc. Il convient donc de (re)penser les usages politiques des lieux de prière au Cameroun dans un contexte où « l'ouverture démocratique se présente comme un levier pour propulser ces initiatives religieuses » (Batibonak, 2016 : 301).

Le présent article s'attèle à analyser les modes de promotion et d'usage politique de la prière au Cameroun. Il s'agit de montrer comment se module politiquement la prière dans le contexte camerounais. En d'autres termes, il s'agit de décrypter ce qui se joue

dans la promotion insatiable des lieux de prière dans le contexte camerounais. Mieux, la promotion des lieux de culte et de prière ne participe-t-elle pas d'un jeu d'échange et de transaction politique entre l'élite politico-administrative et les milieux religieux ? La question vaut son pesant d'or au regard de la prolifération des lieux de prière au Cameroun. Pour apporter des éléments de réponse à ce questionnement, nous nous proposons de convoquer l'interactionnisme qui, dans son aspect stratégique (Goffman, 1997) permet d'intégrer le jeu des acteurs et leurs stratégies dans le rapport à la prolifération des lieux de culte. Mais l'aspect symbolique de l'interactionnisme doit aussi être convoquée, ce d'autant plus que « l'interactionnisme symbolique est une tradition de recherche qui, globalement, amène à concevoir le monde social sous l'angle des interactions » (Morrisette, 2010 : 3). Dans ses principes systématisés par Herbert Blumer (1969 : 82) l'interactionnisme symbolique postule que « les êtres humains agissent par rapport aux objets sur la base des significations que ces objets ont sur eux ; [que] la signification de ces objets provient ou naît de l'interaction sociale que chacun a avec d'autres ; [et que] ces significations sont manipulées et modifiées au cours d'un processus d'interprétation effectué par la personne alors que celle-ci est en contact avec les objets qu'elle rencontre ». Tels sont les trois principes de l'interactionnisme symbolique qui nous permettront d'intégrer dans l'analyse les représentations que se font les entrepreneurs religieux de la prolifération *in situ* des lieux de prières. Le contexte camerounais des années de libéralisation sociale, politique et culturelle est le cadre et l'espace temporel et géographique de l'étude puisque ce n'est véritablement qu'à partir des lois de 1990 sur les libertés publiques qu'on peut mieux observer ces vellétés de promotion insatiable des lieux de prière. Il s'agit concrètement de rendre compte des modes d'instrumentalisation politique de la prière et des lieux de culte. Pour ce faire, il convient dans un premier temps d'analyser les suggestions politiques que véhiculent « l'effervescence religieuse » et la promotion insatiable des lieux de prière (1), et dans un second temps de s'appesantir sur un mode commun d'instrumentalisation de la prière qui inscrit celle-ci dans l'échange politique ; d'où les prières transactionnelles (2).

La promotion insatiable des lieux de prière et ses usages politiques

La multiplication des lieux de prière au Cameroun est un fait qu'il convient d'analyser avec beaucoup de recul pour pouvoir expliquer objectivement ce phénomène. Il est certain que la tolérance administrative pratiquée au Cameroun dans ce domaine obéit à une logique d'instrumentalisation politique des lieux de prières. En effet, si officiellement l'État reconnaît seulement 47 dénominations légales, au quotidien, on assiste à une insatiable prolifération des mouvements religieux sur l'étendue du territoire national. En l'absence des statistiques officielles, on enregistre des chiffres très contestés. Selon les sources non-officielles, le nombre de lieux de culte n'a cessé d'accroître au point où on enregistrerait des milliers de dénominations religieuses non officielles répandues sur l'étendue du territoire national qui défient et reconfigurent « les grandes composantes géo-religieuses du Cameroun » (Lasseur, 2005 : 93-105). Les lieux de prière prolifèrent d'autant plus que des domiciles privés sont souvent transformés en lieux de culte et de prière (Soiron Fallut, 2012 : 20 ; Batibonak, 2015 ; 2017). Mais, ce qui est davantage heuristiquement fécond, c'est cette tolérance administrative pratiquée par les pouvoirs publics impuissants et/ou complices qui laissent ces nombreuses dénominations et cette pluralité d'entreprises religieuses, se créer et fonctionner de manière désordonnée même s'il arrivent souvent à organiser ici ou là quelques actions sporadiques de répression de ces innombrables « églises » clandestines. Il y a donc en filigrane, une sorte de tolérance administrative *de facto* qui est pratiquée par les autorités politico-administratives dans leur rapport aux mouvements religieux. Cette tolérance administrative peut s'expliquer selon une approche qui intègre aussi bien l'environnement social que le contexte politique. En effet, « l'effervescence religieuse » qui se donne à voir au Cameroun a surtout une explication d'ordre socio-politiste.

Comprendre « l'effervescence religieuse » au Cameroun d'un point de vue socio-politiste

Plusieurs grilles d'analyses ont essayé d'expliquer les logiques qui gouvernent le recours à Dieu. Parmi ces grilles d'analyse, la théorie marxiste occupe une place de choix (Marx, 1998). Elle explique le

recours populaire à la religion d'un point de vue purement instrumental. Les médiations religieuses deviennent un moyen subtil de domination et d'aliénation. Il s'agit d'un moyen efficace de suggestion et de légitimation de « la sujétion volontaire ». Par la promotion de la prière, on arrive à nourrir le peuple des effets narcotiques de son opium de prédilection : la religion. Au Cameroun, la prière apparaît comme une addiction, une activité qui occupe le peuple et lui donne des raisons d'espérer, de supporter sa condition en banalisant ou en supportant les difficiles conditions de vie. Les lieux de prières apparaissent dans cette perspective comme « les nouveaux espaces de solidarité » (Pigeaud, 2011 : 226). Ce n'est pas un hasard si le surmenage religieux s'est imposé véritablement dans les années de crise économique, de pauvreté et chômage endémique (Ibid.). Ce contexte de promotion du « pluralisme religieux » et de prolifération des lieux de culte rend intelligible la politique de la prière promue subrepticement par les pouvoirs publics. En effet, par la prière, le quotidien devient supportable dans la perspective d'un bonheur paradisiaque promis dans l'autre monde. Sous ce rapport, la prière devient véritablement l'opium favori du peuple au Cameroun.

La prière comme opium du peuple ?

Les lieux de prière ont essaimé dans tout le territoire camerounais un environnement où : « l'éthos pentecôtiste semble favoriser la saturation de l'espace religieux » (Batibonak, 2016 : 301). Cette « effervescence religieuse » s'est particulièrement donnée à voir à la faveur de la libéralisation de l'espace public et à la suite des difficiles conditions de vie imposées aux populations par la crise économique à partir de la fin des années 1980. En effet, la crise économique et les difficiles conditions de vie des populations qui s'en sont suivies, ont contraint les populations à adopter des modes alternatifs de survie à même de leur permettre d'accepter leurs sorts et de supporter leurs conditions, d'où le recours à la prière. Prier et promouvoir la prière a contribué à doper le peuple dont la capacité de résilience s'est accrue avec la promotion des lieux de prière. Du fait des Programmes d'Ajustement Structurel (PAS), l'épreuve de la conjoncture économique, de la réduction du train de vie du personnel de l'État (compression des effectifs et baisse drastique des salaires intervenus en 1994) a pu être supportable grâce au recours populaire à

la prière. La plupart des églises nées dans cette période difficile ont été promues par les anciens fonctionnaires. Les cellules de prière créées et animées à cette période de conjoncture économique (1985-2006) ont largement contribué à éviter l'implosion sociale en nourrissant de spiritualité les nombreux déflatés de la fonction publique et le personnel de l'État dont les avantages ont été drastiquement réduits du fait de l'entrée en crise. Ainsi, « le religieux est l'ultime recours quand la politique échoue » (Debray et Chevallier, 2008 : 44-46). Le recours à la prière devient un exutoire pour les populations. Le récit de vie d'un ancien agent de l'État licencié dans les années 1990 du fait des conditionnalités imposées par les Programmes d'Ajustement Structurel et dont l'indemnité de licenciement a longtemps tardé à lui être versée, est révélateur de cette fonction sociopolitique de la prière : « Ce qui m'a permis de tenir c'est la prière. Être cadre dans une société publique et se voir licencié et attendre des décennies après pour entrer dans ses droits pour ce qui est de l'indemnité de licenciement, ce n'était pas facile à supporter mais grâce à la prière j'ai pu tenir bon. Quand rien ne va, Dieu est un bon secours » (Entretien avec Étienne, évangéliste, 66 ans, 12 mai 2017, Yaoundé).

Le pluralisme religieux qui entraîne une insatiable prolifération des lieux de culte est une coproduction entre « les dynamiques du dedans » et « les dynamiques du dehors » (Balandier, 1971 : 13-16). Des facteurs endogènes et exogènes contribuent à cette dynamique de prolifération des mouvements religieux. Il ne s'agit pas seulement d'une sorte de « revanche du paganisme » (Mbembé, 1988), mais davantage d'une stratégie de diversion politique. Certes, le « Boom religieux » au Cameroun peut s'expliquer en partie par des *ideascapes* qui transgressent les frontières avec la mondialisation. Mais, c'est davantage à partir des usages politiques du « boom religieux » qu'il convient d'expliquer cette promotion politique endogène de la prière au Cameroun. À l'observation, il n'est pas exclu qu'en « haut », les élites politiques au pouvoir instrumentalisent systématiquement « l'effervescence religieuse » pour mettre à contribution les effets « narcotiques » de cet « opium » du peuple par excellence qu'est la prière. Elles arrivent ainsi à se soustraire de la pression populaire en amenant les populations pauvres à accepter leurs conditions sans se rebeller contre les pouvoirs publics. Promouvoir implicitement le

surmenage religieux au Cameroun a donc forcément une explication sociopolitique ce d'autant plus que les discours et les liturgies religieuses contribuent souvent à dédouaner les élites politiques au pouvoir dont on exempte la responsabilité en recourant à la prière au lieu de faire pression sur les pouvoirs publics. On peut faire le constat selon lequel : « ces organisations religieuses rendent leurs adhérents impassibles et indifférents aux politiques » (Pigeaud, 2011 : 226). Prise ainsi, « l'effervescence religieuse » apparaît aussi comme l'expression d'une volonté de dédouanement politique.

« Effervescence religieuse » et dédouanement politique

La promotion politique des lieux de prière permet de réduire et de contenir la pression populaire sur le gouvernement et les pouvoirs publics pour l'accentuer et l'orienter vers Dieu à travers le ministère de la prière. S'il a été relativement plus aisé de réguler la pression sociale et de la contenir dans les moments de crise, c'est en partie grâce à la promotion des lieux de prière. Promouvoir la prière dans ce contexte où les populations ploient sous le poids des difficiles conditions de vie a permis aux pouvoirs publics de disculper l'élite au pouvoir en amenant chacun à supporter sa condition sociale au regard des enseignements théologiques sans se rebeller de manière radicale. Fanny Pigeaud (2011 : 226) relève : « ensemble, les fidèles cherchent des solutions à leurs problèmes du quotidien, la force d'y faire face ou tentent de les oublier le temps d'un culte ». Pour arriver à dédouaner les dirigeants, « les patrons des églises orientent le jeu ecclésial, impulsent le changement dans la vie des individus, leur offrent un cadre pour « mener une nouvelle vie », et répondent à la demande de miracles manifestée implicitement par les fidèles » (Batibonak, 2014 : 11). En remettant leurs sorts entre les mains de Dieu, les églises par l'administration de la prière ont pu contribuer à innocenter les élites au pouvoir en encourageant les populations à se confier à Dieu plutôt que d'exercer une pression sur les gouvernants à travers les moyens de participation politique conventionnelle ou non – conventionnelle. Au lieu de cela, il revient encore aux populations de prier pour les autorités conformément aux prescriptions religieuses. Prier pour ceux qui sont élevés en dignité (1 Timothée 2, 2) et en honneur, c'est manifestement contribuer à justifier celles-ci *a fortiori* lorsqu'elles ont la responsabilité de promouvoir le bien-être des populations. Sous ce rapport, la

promotion de la prière à travers la pratique de la tolérance administrative des lieux de culte qui envahissent la société camerounaise apparaît comme une stratégie de dédouanement de l'élite au pouvoir qui voit sa responsabilité diluée et amoindrie du fait de la résignation populaire que construit la promotion de « l'effervescence religieuse ». Par conséquent, la prière devient un mode subtil de suggestion de la résignation et de la docilité politique.

La promotion de la prière : un mode de suggestion de la résignation et de la docilité politique

L'inflation des lieux de prière et/ou la promotion politique de la prière obéit aussi à une logique de suggestion de la résignation populaire et de la docilité politique. « Les religions populaires » en tant que « religions vécues par les masses » ont ceci de particulier : « ici, en effet, on cultive avec le divin des relations qui soient les plus directes et les plus rentables possibles en vue de la réussite humaine et matérielle ; ceci explique l'importance accordée aux miracles et aux guérisons religieuses » (Sabuni Kitutu, 2011: 31). Par conséquent, tout s'expliquerait par la religion et la spiritualité expliquerait tout. Or, cette propension à tout expliquer par le recours à Dieu et à la spiritualité justifie les élites au pouvoir entretenant en outre un « climat de piété » qui fait de la prière un recours populaire dont l'objectif est de donner aux populations un lot de consolation à travers ces espèces de « murs de lamentations » que représentent les lieux de prière. La promotion politique des lieux de prière apparaît donc comme la matérialisation d'une volonté politique d'ériger des « murs de lamentations » qui permettraient d'éviter que les populations n'affrontent directement les élites au pouvoir pour leur demander des comptes, car si la religion offre une explication alternative à la condition humaine, la prière quant à elle console les populations, entretient l'espérance et cultive la patience.

L'érection des lieux de prière en « murs de lamentations » populaires

Au Cameroun, les lieux de prière sont assimilés à des sortes de « murs de lamentation ». ¹²⁹ En effet, l'érection des lieux de prière en « murs de lamentations » populaires apparaît comme une option de

¹²⁹ Cette expression est empruntée à un rituel juif ancré dans les croyances bibliques.

promotion politique de la prière dont le but est de donner aux populations des lieux de refoulement. Par conséquent, les lieux de prière sont des exutoires politiques qui contribuent à soumettre les populations à une catharsis. Sous ce rapport, la promotion politique des lieux de prière permet d'« effacer le passé » (Batibonak, 2014 : 1) et de baisser la pression sur l'élite au pouvoir en suggérant aux populations une explication alternative à leurs conditions de vie à savoir : Dieu, le destin, la malédiction, les blocages mystiques, le manque de foi et de piété, le relâchement dans la prière, la sorcellerie, etc.

La promotion politique de la prière à travers la tolérance politico-administrative qui laisse proliférer les lieux de culte, dispense implicitement le pouvoir politique. On explique les difficiles conditions de vie des populations par des variables autres que la gouvernance politique puisque « la présence du divin surdétermine le monde humain » (Soiron Fallut, 2012 : 9). C'est Dieu, le destin individuel, le karma, la malédiction ancestrale ou parentale, les blocages spirituels, la sorcellerie, etc. qu'on convoque pour expliquer la situation individuelle des fidèles. Au lieu de faire pression sur les autorités politiques pour lutter contre le chômage des jeunes, améliorer les conditions de vie des populations, etc., on préfère plutôt faire pression sur Dieu en recourant à la prière. C'est ce qui fait des lieux de prière des « murs de lamentations » populaires. Les nombreuses campagnes de délivrance organisées par les ministres du culte, les journées de jeûne imposées aux fidèles en quête d'emploi, de meilleures conditions de vie, de promotions professionnelles, etc., font du recours au ministère de la prière un véritable exutoire politique qui baisse la pression des élites politiques dispensées par les liturgies religieuses qui expliquent tout par la spiritualité. Des propos comme « si tu n'as pas de travail, c'est parce que tu n'as pas crié à Dieu » ou « Dieu peut faire changer ta situation », « Ton bonheur viendra de Dieu et non des hommes » ou « Donne ta vie à Dieu, tu recevras ta bénédiction », « Ta vie va changer grâce à Dieu et à la prière »¹³⁰ ou encore « viens jeûner pour débloquer ta vie et recevoir ton *break thought* » sont autant de recommandations qui réorientent la pression qui est censée être faite sur les élites politiques

¹³⁰ Entretien avec Agathe N. M., pasteur à l'église *Prophets ministries World wide*, couverte par l'EPCC (Propos recueillis en Mars 2012 par Mélanie Soiron Fallut (2012 : 29).

vers Dieu par le canal de la prière. C'est un indicateur de la résignation populaire que suggère la promotion politique de la prière.

L'inflation des lieux de prière : un indicateur de la résignation populaire ?

La multiplication insatiable des lieux de prière dans le contexte camerounais a un rapport avec la résignation populaire. En effet, la sociologie des religions est formelle. Elle pose non seulement que « la religion est le soupir d'une créature opprimée, la chaleur d'un monde sans cœur ... l'opium du peuple » (Marx, cité par Coffy, 1963 : 41-42) mais aussi que « la religion est un moyen de plus de vaincre la résistance et d'arriver à dominer » dans la mesure où « elle procure à l'homme vulgaire et au plus grand nombre qui ne sont là que pour servir et se rendre utiles [...] l'ineffable bienfait de les rendre content de leur sort et de leur nature. Elle procure en mille occasions la paix du cœur et ennoblit l'obéissance » (Marx, 1985 : 197-198). Dans le contexte camerounais, la multiplication des lieux de prière peut être analysé comme un indicateur de la résignation politique ce d'autant plus qu' « au Cameroun, les fidèles rassemblaient au départ les personnes issues des classes sociales les plus défavorisées » (Soiron Fallut, 2011: 27). Ils se sont résignés à participer au processus décisionnel au motif que « la politique c'est le diable » (Soiron Fallut, 2011: 31).

La prolifération des lieux de prière reste le révélateur d'une résignation populaire à participer au processus décisionnel dans la mesure où elle coïncide avec l'aggravation de l'abstention électorale par exemple. Certes, dans cette « politisation du pentecôtisme », on a vu des entrepreneurs religieux donner des consignes de vote, lutter contre l'abstention électorale ou soutenir ouvertement un candidat, en l'occurrence Paul Biya en 2011 (*Signatures*, n°0078 du mardi 07 novembre 2011 : 8). C'est l'expression d'une « collusion entre le pouvoir politique et les églises pentecôtistes » (Mebame Zomo, 2010 : 90). Mais, en général, « la théologie du combat spirituel » (Fer, 2014 : 54-66) amène à se désintéresser de la chose politique - comme chez les témoins de Jéhovah - et à développer une certaine forme de résignation. Parce qu'ils se sont résolus d'attendre de Dieu des changements nécessaires dans leurs statuts sociaux, leurs situations professionnelles ou leurs vies de manière générale, les fidèles, sans

doute par résignation, ont abandonné l'essentiel des moyens de pression qu'il peuvent activer pour exiger des pouvoirs publics une amélioration substantielle de leur quotidien.

L'abus de la prière apparaît sous ce rapport comme « la forme sacrée de l'auto-aliénation de l'homme » (Marx et Engels, 1968 : 37). C'est l'expression d'une résignation collective à organiser et à mener une pression politique sur le pouvoir terrestre. Grâce au ministère de la prière, les frustrations populaires semblent plus « digestes » car, la prière offre à la frustration même politique une explication théologique basée sur la distinction manichéenne entre « le bas monde » *vs* « l'au-delà », « la vanité » *vs* « l'éternité », « le spirituel » *vs* « le matériel », « le bien » *vs* « le mal ». Cette résignation se traduit par l'insistance sur « la guerre à satan », « le combat spirituel » et « la chasse aux démons » (Batibonak, 2016: 87) et l'abandon du « combat politique » ; d'où l'affection pour la théologie du « combat spirituel » (Fer, 2014 : 54-66). La stratégie derrière la promotion politique des lieux de prière semble être la suivante : pendant que la prolifération des lieux de prière dans le cadre de la guerre contre « les esprits du mal » occupe les populations et leur empêche de se livrer à fond à un combat politique à long terme puisque, - le recours à la piété étant incompatible avec la lutte pour « les choses du monde » -, les élites au pouvoir bénéficient d'une marge de manœuvre importante pour « gagner du temps » et ajuster leur politique sociale.

La prolifération des lieux de prière est donc un fait éminemment politique. Elle l'est d'autant plus qu'entre les hommes politiques et les entrepreneurs religieux, la prière devient un instrument, un moyen d'échange, une transaction : d'où les prières transactionnelles.

Les prières transactionnelles

Elles font partie des usages politiques de la prière d'intercession. Les prières transactionnelles inscrivent l'intercession dans une relation d'échange entre le ou les intercesseur(s) et celui ou ceux pour qui on intercède. Les prières transactionnelles sont des prières d'intercession dites pour implorer la grâce divine sur un entrepreneur politique en échange d'un contre don (promotion, faveur, dotation en infrastructures de développement etc.). Sous ce rapport, les prières pour le Président

de la République sont une variante majeure des prières transactionnelles.

Prier pour le Président de la République : une transaction, un échange politique

Dans les modalités pratiques de modulation politique de la prière d'intercession, les prières pour le Président de la République occupent une place de choix. L'échange politique qui s'effectue par le biais de la prière d'intercession pour le Président de la République obéit aux jeux du don et du contre-don. Dans cet ordre d'idées, prier pour le Président de la République apparaît comme une transaction politique par laquelle des acteurs individuels ou collectifs disent des prières d'intercession pour implorer la protection, la bénédiction et la grâce divine sur le Chef de l'État en échange des avantages et des privilèges qu'il leur offre en contrepartie. Les prières transactionnelles peuvent prendre plusieurs formes. Mais, le plus souvent, elles se réalisent soit à travers les motions de soutien soit à travers des appels à candidature.

Les motions de soutien : un canal d'élévation des prières transactionnelles

Une motion de soutien est considérée comme un moyen d'expression de la déférence, de la fidélité, du loyalisme et de l'affection politique qu'un groupe a pour une autorité politique. En tant que telle, elle fait souvent suite à une promotion politico-administrative même si certaines dénominations religieuses ont souvent publié des motions de soutien à l'adresse du Chef de l'État (Menguele Menyengue, 2014 : 452-453). En effet, l'observation montre que, lorsqu'un groupe ethno-régional a bénéficié de la munificence présidentielle, notamment lorsqu'un décret présidentiel promeut un des leurs à un poste de pouvoir stratégique au sein de la haute administration de l'État, le groupe ainsi honoré offre en retour des contre-dons symboliques. Les prières d'intercession en font partie. Généralement, les promus du décret présidentiel arrivent souvent à organiser des services œcuméniques, des cultes religieux ou des marches de soutien pour mettre en scène ces liturgies politiques qui permettent d'élever des prières en faveur du détenteur du pouvoir de nomination. Par exemple, suite à sa nomination au poste de ministre de la fonction publique et de la réforme administrative à la faveur du réaménagement gouvernemental du 02

mars 2018, M. Joseph Anderson Le a organisé une messe d'action de grâce le samedi 7 avril 2018 à la cathédrale Sainte-famille de Bertoua. Celle-ci s'est vite transformée en meeting politique de soutien et de remerciement au Président de la République. Le promu a profité de ce service religieux pour inviter l'assistance à prier pour le Chef de l'État pour « lui retourner l'ascenseur » (*Le Messenger* n°5047 du mardi 10 avril 2018 : 5 ; *General News*, du mardi 10 avril 2018). Prier devient un contre-don dans la mesure où les rédacteurs des motions de soutien expriment, par ce canal, leur reconnaissance et leur gratitude au détenteur du suprême pouvoir de nomination au sein de l'État. Il en est ainsi lorsque ce dernier procède à un remaniement ministériel pour redistribuer les portefeuilles ministériels après une consultation électorale. La rétribution du soutien électoral et du militantisme politique qui se réalise souvent à travers le remaniement ministériel apparaît comme un échange, mieux une transaction que les prières d'intercession viennent souvent sceller. C'est pourquoi après chaque remaniement ministériel, on assiste à une inflation de motion de soutien dont le but est d'exprimer la gratitude, la déférence, le soutien et *in fine* implorer Dieu pour qu'il accorde au détenteur suprême du pouvoir de nomination la longévité, la sagesse, la bénédiction, la protection et la grâce. Quelques morceaux choisis des motions de soutien publiées après des décrets présidentiels portant promotions à certains postes de la haute administration montrent bien que les prières d'intercession sont une modalité de soutien symbolique que bénéficie celui qui nomme dans ses rapports politiques avec les groupes identitaires et d'autres entrepreneurs politiques. On peut à titre exemple, les chefs de délégation du comité central pour le Ndé-Ouest ont organisé des rituels avec motions de soutien adressées au Chef de l'État, avril 2009, à l'occasion des nominations.

C'est aussi le cas le 12 février 2008 lorsque la Communauté Guiziga, considérant la nomination d'un des leurs en la personne de Robert Bakari « au prestigieux poste de Délégué du Gouvernement auprès de la communauté urbaine de Maroua le 06 février 2009 par le Président de la République « lui adresse ses vifs et sincères remerciements [...] prie le Dieu Tout-Puissant de lui accorder davantage, sagesse, force, santé et longévité à la tête de notre cher et beau pays le Cameroun ». C'est le même son de cloche chez les

populations de la Mvila-Centre dans la Région du Sud, qui ont publié une motion de soutien à l'occasion de la nomination du Délégué du Gouvernement auprès de la communauté urbaine d'Ébolowa par décret n°2009/056 du 06 février 2009.

Mais c'est davantage lorsqu'une motion de soutien est publiée par un promoteur d'une église « clandestine » que la prière qui y est incluse devient véritablement une transaction. Il en est ainsi lorsque l'Église de Jésus-Christ International publie le 19 janvier 2011 une motion de soutien dont l'extrait mentionne gratitude et mentionne les bénédictions pour le président de la République (*Cameroon Tribune* du 19/01/2011).

Les appels à candidature : une modalité d'offre de soutien politique par la prière d'intercession

Les prières politiques, c'est-à-dire celles qui sont dites pour une cause politique et/ou pour des besoins de soutien politique empruntent aussi comme canal d'expression « les appels à candidature ». Ceci se donne à voir dans les nombreux appels à candidature adressés au Président Paul Biya, qui lui demandent de se porter candidat pour les élections présidentielles de 2018. On peut noter à titre d'illustration, des extraits postés dans *Cameroon-tribune*, n°11614/7813 du lundi 11 juin 2018 : 10, et *Cameroon-tribune*, n°11614/7813 du lundi 11 juin 2018 : 11. En 2004 déjà, au plus fort du suspens généralisé du fait de l'incertitude au sujet d'une éventuelle candidature du Président Paul Biya, ses militants et sympathisants ont eu recours aux appels à candidature pour « le supplier » de se porter candidat à sa propre succession. Des meetings ont été organisés dans cette perspective à l'instar du « Grand meeting du RDPC » tenu à Ébolowa dans la région du Sud le 06 novembre 2004 en marge de la célébration 22 anniversaire de l'accession à la magistrature suprême de M. Paul Biya. En recourant à ces mises en scènes, ils en ont profité pour lui apporter un soutien symbolique en priant Dieu Tout-Puissant de lui accorder la sagesse, la protection et sa grâce divine pour mener à bien la mission qu'il lui a confié pour le Cameroun. Il en est ainsi de « l'appel à candidature » aux relents de messianisme politique publié le 21 juillet 2006 par les élites et les militants de la Vallée du Ntem dans la région du Sud : « Nous militants et sympathisants des sections RDPC, OFRDPC et OJRDPC

(...), élites intérieures et extérieures et les populations de la Vallée du Ntem, Considérant les multiples défis présents et futurs qui interpellent le Cameroun ; vous renouvelons notre soutien sans faille au programme des grandes ambitions (...) ; prions Dieu Tout-puissant de vous accorder encore plus que par le passé santé, sagesse, clairvoyance et longévité à la tête du RDPC et de l'État du Cameroun.

C'est le même son de cloche pour « l'appel à candidature » rendu public par les élites, les militants et sympathisants RDPC et les populations du Haut Nyong Sud dans la région du Centre le 21 juillet 2006 : « Nous militants et sympathisants (...), élites ; considérant la sagesse, la compétence et le courage avec lesquels Son Excellence M. Paul Biya conduit le RDPC depuis sa création ; considérant la politique des grandes ambitions axée sur le progrès économique et social ; (...) invitons le camarade Président Son Excellence M. Paul Biya à accepter de briguer un autre mandat ; vous réitérons notre soutien (...) ; prions Dieu Tout-Puissant de vous accorder longue vie ». Plus significatif est cet autre « appel à candidature » publié par les militants de la section RDPC du Djerem dans la région de l'Est. Un extrait de cet appel à candidature adressé au Président Paul Biya fait savoir que, « considérant le tact et la sagesse avec lesquels le Président Biya conduit les affaires de la Nation, renouvelons notre soutien sans faille en la personne de M. Paul Biya (...) ; Prions Dieu Tout-Puissant de lui accorder santé et longévité pour qu'il achève dans la sérénité ses projets de grandes ambitions » (Biya, 2011 : 106-109).

Les relents messianiques de ces « appels à candidature » ont été exprimés dès 2007 pour anticiper sur l'élection présidentielle de 2011. En effet, en prélude à l'élection présidentielle du 11 octobre 2011, des militants et sympathisants du parti au pouvoir se sont encore fait l'écho d'un certain nombre d'« appels à candidature » publié pour inviter le Président Paul Biya à se porter candidat à sa propre succession. Ces « appels à candidature » ont d'ailleurs fait l'objet d'une compilation publiée en cinq volumes sous le titre : Paul Biya, L'appel du peuple. « L'appel du peuple » est une compilation d'« appels à candidature » qui entretient le messianisme politique autour du Président Paul Biya, qu'on invite à se porter candidat à sa propre succession et pour qui on prie « inlassablement » Dieu Tout-Puissant afin qu'il « le comble de bénédictions pour qu'il continue à diriger le Cameroun avec autant

d'engagement, de sagesse et de succès » (L'appel de Kolofata, du 06 novembre 2010, cité par Biya, 2011 : 46), et qu'il lui accorde : « santé et longévité afin de parachever dans la paix et la concorde, l'œuvre de construction nationale » (L'appel de Lolodorf, du 08 octobre 2010, cité par Biya, 2011 : 47) ; « Excellent health and long life for him to continue pilot Cameroon toward Greater achievements » (L'appel du CPDM Bui section cité par Biya, 2011 : 50), « santé bonheur et prospérité » (L'appel des forces vives du Mayo Danay-Est, du 06 novembre 2010, cité par Biya, 2011 : 53), « longévité vitale et clairvoyance dans le cadre de l'accomplissement heureux de sa noble et exaltante mission à la tête du Cameroun » (L'appel de la section RDPC Dja et Lobo V, cité par Biya, 2011 : 61), « bonne santé, prospérité, sagesse réussite, gloire et magnificence », (L'appel de la section RDPC Menoua-Est, du 06 novembre 2010, cité par Biya, 2011 : 68), « santé et longue vie à la tête du Cameroun » (l'appel des forces vives du Nord du 18 décembre 2010 : 82), « *good health and long life as he pilots the affairs of this great nation, Cameroon* » (Motion of support from CPDM Mantu, november 06th, 2010, cité par Biya, 2011 : 85), « davantage de santé, de sagesse et de réussite dans son exaltante mission, de mener le Cameroun vers le développement, la prospérité et la démocratie » (L'appel des forces vives de Mintom, du 22 septembre 2010, cité par Biya, 2011 : 105), « encore plus de sagesse, de lucidité, de pugnacité, de courage et de longévité afin qu'il puisse continuer de guider avec bonheur le Cameroun de fort belle manière » (L'appel des forces vives du Sud, du 17 janvier 2011, cité par Biya (2011 : 110), « plus que par le passé, santé et longévité afin de continuer à conduire avec bonheur les destinées du Cameroun » (L'appel des chefs traditionnels du Centre, du 27 novembre 2010, cité par Biya, 2011 : 138), etc.

Terminer « les appels à candidature » par une intercession est assez révélateur de l'instrumentalisation politique qu'on fait de la prière dans les rapports clientélistes qu'entretiennent les communautés ethniques, les partis politiques, les associations de tous ordres et le détenteur du pouvoir. La prière apparaît de ce point de vue comme une modalité de consolidation et de transsubstantiation du soutien politique puisqu'elle permet de confier le détenteur du pouvoir politique à Dieu dans une approche qui articule théologie et clientélisme. Ce qui est en

jeu c'est non seulement la légitimité du pouvoir politique qu'on sacralise, mais aussi la légitimation des entreprises religieuses qui intercèdent non seulement pour les autorités politiques mais aussi pour la nation. Sous ce rapport, prier pour la nation devient un rituel de légitimation des entreprises religieuses.

Prier pour la nation : un rituel de légitimation des entreprises religieuses

Les prières transactionnelles sont aussi dites par les entrepreneurs religieux et les ministres du culte pour légitimer leurs ministères, leurs dénominations religieuses ou leurs activités. Ils érigent souvent leurs ministères en moyen d'expression des valeurs patriotiques. Ils en profitent également pour resocialiser leurs fidèles en leur inculquant ce patriotisme qu'ils instrumentalisent pour se rapprocher des autorités politico-administratives et sortir leurs entreprises religieuses de la clandestinité en légalisant sinon en soustrayant une autorisation du Président de la République. Pour ces entrepreneurs religieux dont les lieux de culte fonctionnent plus souvent dans la clandestinité, prier pour la nation devient le moyen le plus sûr d'obtenir même tacitement une autorisation ou le cas échéant de bénéficier de la tolérance administrative. Les prières patriotiques et nationalistes qu'ils élèvent deviennent des moyens ou des occasions de mettre en scène le messianisme et le nationalisme religieux. Parallèlement, prier pour la nation devient un mode alternatif de légitimation de leurs entreprises religieuses.

La prière dans les mises en scènes du messianisme et du nationalisme religieux : la quête de la « tolérance administrative »

Pour certains entrepreneurs religieux, la prière reste la plus grande preuve du patriotisme et du nationalisme. Des ministres du culte comme le très célèbre Dr Tsala Essomba du « Ministère international va et raconte » (MIVR) ont souvent prêché en s'appuyant sur des versets bibliques que la plus grande expression du nationalisme reste la prière, car : « c'est pour avoir aimé son peuple et sa nation que Moïse a prié Dieu pour le salut de la nation juive » (Extrait de la prédication du dimanche 31 août 2016). C'est en se faisant « les prieurs de la nation » que certains entrepreneurs religieux arrivent à se légitimer dans la

société et auprès des autorités administratives qui elles-mêmes n'hésitent pas à solliciter leurs prières pour évoluer dans la carrière ou tout au moins s'y maintenir. Le paradoxe entre les 47 confessions légales reconnues officiellement et le constat de la prolifération insatiable des lieux de culte peut aussi s'expliquer par cette « tolérance administrative » qui laisse des entrepreneurs religieux installer des lieux de culte quand bien même ils n'auraient aucune autorisation présidentielle pour le faire. Très souvent, ces églises utilisent des couvertures légales des confessions officiellement et légalement reconnues. À titre d'exemple, on retrouve le Dr Tsala Essomba du MIVR. Il parvient à observer certains entrepreneurs religieux afficher dans leur lieu de culte et de prière une image du Chef de l'État à côté du drapeau camerounais pour montrer leur attachement aux valeurs nationalistes et patriotiques et amener les autorités administratives à tolérer les activités religieuses qu'ils y mènent.

Ce « culte » pour la plus haute autorité qui s'observe surtout dans les lieux de culte « clandestins » sans autorisation s'explique en partie par le fait que dans le contexte camerounais, le Président de la République est la seule autorité habilitée à autoriser une église à fonctionner.¹³¹ D'autres, s'affairent à organiser des séances de prière pour la nation et les autorités religieuses prennent souvent soin d'inviter les autorités administratives et l'élite politique. Un tel rapprochement vise généralement à amener les autorités administratives, l'élite politique et les populations à tolérer ces ministères et ces lieux de prières qui évoluent dans la clandestinité. Par conséquent, pour ces lieux de prière clandestins, la seule façon de se légitimer auprès des élites politiques, des pouvoirs publics, des autorités administratives et des populations, c'est de mettre en scène leur attachement profond aux valeurs patriotiques et nationalistes, soit en organisant régulièrement des séances de prières pour la nation et ses dirigeants, soit en mettant à contribution leur fonction de socialisation politique pour transmettre des valeurs patriotiques aux fidèles et mériter la confiance des autorités politico-administratives. Des campagnes d'évangélisation autour des thèmes suggestifs comme « Sois patriote, tu recevras ta bénédiction ! » ou « Point de salut dans le mépris des autorités politiques » ou encore,

¹³¹ Cette mise en avant du Président n'est pas uniquement l'œuvre des églises « clandestines ».

« Travaille pour ta nation et tu seras élevé par Ton Seigneur ! » sont aussi des moyens qui contribuent pour bénéficier de la tolérance administrative.¹³² Le messianisme politique qui consiste pour les entrepreneurs religieux à se présenter comme les « envoyés de Dieu » pour le salut du Cameroun et qu'ils mettent régulièrement en scène en priant pour la nation leur attire les faveurs des autorités politico-administratives qui en retour pratiquent la tolérance administrative en leur faveur. Sous ce rapport, la tolérance administrative pratiquée par les autorités politico-administratives devient une modalité de rétribution du messianisme religieux d'orientation nationaliste et patriotique.

« Prier pour la nation » : un mode commun de légitimation politique des lieux de culte

Au vu de ce qui précède, on peut, à juste titre, considérer que, pour les promoteurs des lieux de prière « clandestins » ou non, les prières d'intercession pour la nation sont des modes d'autolégitimation par excellence. Tout en contribuant à des mises en scène du nationalisme religieux, les prières d'intercession dites pour la nation camerounaise et ses autorités arrivent souvent à convaincre les autorités administratives de la nécessité de pratiquer à l'égard des promoteurs de ces lieux de culte une forme de tolérance administrative qui explique le paradoxe entre l'existence d'une quarantaine de confessions légales et l'activisme des milliers d'autres lieux de culte. En effet, l'observation montre que les églises informelles qui saturent la société camerounaise s'auto-légitiment par un messianisme politique qui fait d'elles les intermédiaires attitrés entre la nation camerounaise et Dieu. Dans ce registre, on retrouve des dénominations suggestives comme l'Église du Seigneur Jésus-Christ du Cameroun (ESJCC), l'Église Messianique et Évangélique du Cameroun (EMEC), l'Église pour le Salut du Cameroun (ESC), l'Assemblée Chrétienne du Cameroun (ACC), the *Prophetic Church of Cameroon* (PCC « Va et Raconte », The Grace Bible Church in Cameroon (GBCC), la Mission Vie et Paix du Cameroun (MVPC), la Voie du Cameroun, l'Église Messianique pour

¹³² Ces thèmes ont été développés au cours campagnes d'évangélisation organisées par l'église « vie et paix du Cameroun » à Douala à l'occasion de la semaine de la jeunesse du 03 au 11 février 2017.

l'Élévation du Cameroun (EMEC), etc. Ces églises arrivent à soustraire des autorisations présidentielles octroyées à d'autres dénominations pour légaliser leurs activités et revendiquent « le réveil » et le néo-pentecôtisme. Elles ont presque toutes les mêmes modes opératoires : chants, invocation de l'Esprit-saint, lecture biblique, méditation, prophétie sur le Cameroun, prière pour la nation et ses autorités politiques, guérison, exorcisme, etc. Il arrive souvent qu'elles prophétisent et que leurs prophéties telles des « prédictions créatrices » se réalisent à l'instar des prophéties annonçant une tentative de déstabilisation du Cameroun et qu'on dit s'être réalisées avec l'entrée en guerre contre la secte *Boko Haram* et la crise dans les régions dites anglophones.¹³³ En priant pour la nation camerounaise, en prévenant ou en alertant les autorités politiques sur une l'imminence d'une crise, d'un complot contre la stabilité du Cameroun ou en prédisant les victoires de l'équipe nationale de football « les Lions Indomptables du Cameroun », les dénominations clandestines arrivent souvent à attirer sur elles la sympathie des autorités politico-administratives qui en retour leur font bénéficier de la tolérance administrative *de facto* ; ce qui explique pourquoi la plupart des dénominations continuent leurs activités sans une autorisation formelle. Au demeurant, l'activité d'intercession est assortie d'un certain nombre de rentes politiques.

Les rentes politiques de l'activité d'intercession

L'échange qui se pratique entre les milieux religieux et politique par le truchement du rituel de la prière est rentable aussi bien pour les intercesseurs que pour ceux pour qui ils intercèdent. En effet, ce rapport clientéliste est une source d'accumulation économiquement et financièrement rentable pour les intercesseurs. De fait, dans les milieux religieux, le ministère de la prière est une source de rente pour les

¹³³ Les prophéties « apocalyptiques » sont courantes au Cameroun. Évoqué à propos des années d'indépendances (Cf. *Jeune Afrique Économique* n°157, juillet 1992 cité par Emog, 2005 : 110) jusqu'à l'époque contemporaine ces « prédictions » sont parties d'un service dans une église néo-pentecôtiste. Selon *Le Messager*, « le mercredi 17 décembre 2008, le serviteur de Dieu Samuel Percée déclare affirme avoir vu une masse de sang qui coulait en citernes en direction du Cameroun, de même que des hommes armés de machettes et de fusils, découpant enfants, hommes et femmes ». T.B. Joshua, de *Emmanuel Tv* a aussi annoncé un malheur imminent sur le Cameroun (*Le Messager*, n°2854 du vendredi 29 mai 2009 : 6).

« prieurs ». Les bénéfiques de l'activité d'intercession sont d'abord matériels. En principe, une inscription d'intention de prière à l'occasion d'un service liturgique est généralement conditionnée par le paiement d'une offrande symbolique. Cette pratique en cours dans l'église catholique s'est aggravée dans les milieux néo-pentecôtistes. Ici, l'administrateur du rituel de la prière intercède pour des promotions politico-administratives des fidèles moyennant une offrande dite « prophétique ».¹³⁴ La pratique existe dans la plupart des religions au Cameroun. Marabouts, imams, prêtres, pasteurs, prophètes, apôtres, confréries religieuses intercèdent pour des promotions politiques et des victoires électorales ou sportives des équipes nationales. En contrepartie, ceux-ci reçoivent des prestations de services publics, des faveurs, de l'argent, des véhicules, etc.¹³⁵

Les bénéfiques de l'activité d'intercession sont aussi éminemment symboliques. En effet, il y a une forte charge symbolique dans l'activité d'intercession. Celui qui intercède pour un homme de pouvoir grandit lui-même en pouvoir symbolique du fait de cette activité qui lui confère une proximité certaine avec les milieux politiques. Tout comme la fréquentation des autorités étatiques, le travail d'intercession en faveur de l'élite au pouvoir confère un certain prestige. Dans le contexte de concurrence autour des parts du marché de la foi qu'implique le pluralisme religieux au Cameroun, les entrepreneurs et les promoteurs de lieux de culte rivalisent d'adresse et de stratégies pour attirer les fidèles. Dans cette perspective, la proximité avec l'élite au pouvoir devient une stratégie de marketing et de promotion sociale qui sert à crédibiliser les lieux de culte. À ce sujet, le

¹³⁴ L'expression « offrande prophétique » est régulièrement convoquée lors des services religieux particulièrement chez le Pasteur Tsala Essomba, de « Va et raconte.

¹³⁵ À titre d'illustration, Mme Micheline Dsamou a offert aux fidèles de l'Église Évangélique du Cameroun (EEC) de Bagangté à l'Ouest tout un complexe baptisé « Centre missionnaire Tekam Mesack ». On apprend qu'« en procédant à la dédicace du Centre missionnaire de Mfetom, Martin Belinga Éboutou alors Directeur du Cabinet Civil de la Présidence de la République en a profité pour remettre séance tenante, un appui personnel du chef de l'État Paul Biya à hauteur de 5 millions F CFA pour la suite des travaux du complexe ». Dans le même ordre d'idées, le ministre Martin Belinga Éboutou a offert au sanctuaire baptisé « Saint Jean-Paul II » construit entièrement à ses frais à l'église catholique romaine, inauguré le 22 octobre 2015 à Nkilzok (arrondissement de Zoetélé, Sud Cameroun).

propos du curé de la Cathédrale-Notre-Dame-des-Victoires de Yaoundé en marge des préparatifs de ce grand évènement la messe d'action de grâce tenue le vendredi 04 novembre 2011 à l'occasion de la réélection du Président Paul Biya est révélateur : « c'est pour moi un honneur en tant que curé de la Cathédrale Notre-Dame-des-Victoires de Yaoundé d'accueillir notre illustre hôte le Président Paul Biya et de prier pour le succès de son nouveau mandat à la tête de l'Etat camerounais. Puisse Notre-Dames-des- Victoires lui accorder plein succès dans les grandes réalisations qu'il nourrit pour le Cameroun ». ¹³⁶ Quant aux hommes politiques, les bénéfices qu'ils engrangent de cette transaction sont de deux ordres à savoir des rentes stratégiques d'une part et des rentes symboliques d'autre part.

Stratégiquement, la prière qui est dite en faveur d'une autorité politique participe en réalité d'une stratégie de légitimation de son pouvoir. C'est un fait : la prière légitime celui pour qui on prie. Elle fonde son pouvoir sur le sacré. Sous ce rapport, la prière contribue à sacraliser le pouvoir de l'homme politique bénéficiaire d'une intercession. C'est une stratégie de communication politique qui fonde le pouvoir des élites sur Dieu et met en exergue la croyance selon laquelle « tout pouvoir vient de Dieu ».

Par ailleurs, en tant que moyen d'expression de la loyauté politique, la prière rassure les hommes de pouvoir de l'allégeance des religieux. Elle est donc l'expression manifeste d'une forme de loyauté politique qui permet de « vendre » la dénomination religieuse. Symboliquement, le bénéfice d'une intercession est révélateur d'une affection politique. L'autorité pour qui on prie se sent aimée et portée en cœur par des prières. Ce soutien symbolique peut s'avérer décisif parce qu'il met en confiance et rassure à bien des égards. Par exemple, les grands moments de prières qu'ont constitués les visites des papes Jean Paul II (d'abord en 1985 dans un contexte de crise de succession présidentielle, puis en 1995 au plus fort de la conjoncture économique) et Benoît XVI en 2009 après les protestations nées de la suppression de la limitation des mandats présidentiels ponctuées par les émeutes dites de la faim, ont contribué à apaiser les tensions sociales en rassurant du

¹³⁶ Déclaration faite le 01 novembre 2011 au cours d'une réunion préparatoire de cette messe d'action de grâce du Président de la République.

même coup les gouvernants (Menguele Menyengue, 2014 : 312). En outre, l'observation montre que l'homme politique pour qui on prie se sent investi d'une mission. Le messianisme se construit aussi par la prière. C'est la lecture qui peut être faite des appels à candidature qui sont mis à contribution pour entretenir le messianisme politique autour de la personne du Chef de l'État.

Par ailleurs, la fréquentation des (milieux) religieux permet aux hommes politiques généralement accusés de toutes sortes de pratiques perverses et démoniaques¹³⁷ de déconstruire ou de démentir ces accusations infamantes. À titre d'exemple, on retrouve la publication des listes dites des « homosexuels de la République » qui a jeté le discrédit sur de nombreuses élites étiquetées d'homosexuelles. Or, dans le contexte camerounais, l'homosexualité est une pratique assimilée à la sorcellerie (Menguele Menyengue, 2017 : 70-71). Pour sortir de cette étiquette, de nombreuses personnalités citées dans ces listes à l'instar des ministres Grégoire Owona, Martin Aristide Okouda, Philippe Mbarga Mboa, etc. ont mis en scène leurs fréquentations des milieux religieux et leur proximité avec les lieux de prières pour montrer patte blanche. Les hommes politiques arrivent à soigner leur image dans leurs rapports avec les milieux religieux. C'est ce qui permet de comprendre le témoignage que le Cardinal émérite Christian Wiyghan Tumi a fait sur le ministre Martin Belinga Éboutou en de termes dithyrambiques notamment lorsqu'il déclare : « ce que je retiens de Martin Belinga Éboutou, c'est sa vie chrétienne sincère. C'est un homme qui n'a vécu que dans la crainte de Dieu. Il a même construit une petite chapelle à son domicile où il partage ses prières avec les gens. Il a construit une chapelle dans son village, la chapelle Saint Jean Paul II »¹³⁸.

¹³⁷ Le milieu politique est souvent considéré dans l'imagerie populaire comme dans le monde scientifique comme un milieu dangereux en raison des enjeux de pouvoir qu'il charrie. C'est cette représentation péjorative de la politique que met en intrigue Jean Paul Sartre dans *Les Mains sales* (1948 : 193-194). De même, Max Weber (1959 : 210) affirme : « Le monde est régi par des démons [...] et l'individu qui se compromet avec la politique, c'est-à-dire avec les moyens de la puissance et de la violence, conclut un pacte avec des puissances diaboliques ».

¹³⁸ <http://www.camer.be/52214/10:1/cameroun-le-regard-du-cardinalchristian-tumi-sur-belinga-eboutou-cameroon.html> consulté le 03 juillet 2018 à 10 heures.

Conclusion

L'État, écrit Max Weber « c'est le monopole de la violence légitime » (1971 : 57). À partir du moment où des promoteurs des lieux de prière et des entrepreneurs religieux défient ostentatoirement l'État en installant « pêle-mêle » des églises, il y a certainement « anguille sous roche ». Interpréter cette « effervescence religieuse » comme symptomatique d'une « décadence du monopole étatique » (Batibonak, 2013 : 132) ne permet pas de comprendre ce qui se joue effectivement dans la promotion politique des lieux de prière au Cameroun. Cette posture minore les enjeux politiques de la prolifération des lieux de prière au Cameroun. La tolérance administrative dont bénéficient les promoteurs des lieux de prière clandestins est révélatrice d'une volonté politique manifeste de tirer profit de l'administration de la prière. Un peuple qui se tourne vers Dieu pour lui poser ses problèmes par le moyen de la prière est un peuple qui dédouane implicitement ses dirigeants politiques. La promotion politique de la prière et la pratique de la tolérance administrative au bénéfice des promoteurs des lieux de prières clandestins montrent bien que, derrière la prolifération des lieux de prière, se cache une volonté de modulation politique de ceux-ci. Priant pour la nation et ses autorités politiques, les promoteurs des lieux de prière arrivent à amadouer les autorités politico-administratives au point où celles-ci font bénéficier de la tolérance administrative à ceux-là. La prière devient, un échange, une transaction politique.

Bibliographie

- Balandier, G., 1971, *Sens et puissance. Les dynamiques sociales*, Paris, PUF.
- Batibonak, S., 2013, « Le fait religieux dans l'espace public amplifié par les pentecôtismes Camerounais », in Astresses, B., Douteaud, S. et Gabel C. (dir), *La religion dans la rue : fait religieux et espace public*, Pau, Presses universitaires de Pau et des Pays de l'Adour, 125-139.
- Batibonak, S., 2014, « Singularité pentecôtiste dans le paysage religieux à Douala », in Tchumtchoua, E. et Dikoumé, A. F., *Douala, Histoire & patrimoine*, Yaoundé, Éditions CLÉ, 99-131.

- Batibonak, S., 2014, « La conversion dans les pentecôtismes au Cameroun », *Convergences francophones*, 1(2), 1-16.
- Batibonak, S., et al., 2016, « Rhétorique guerrière dans les pentecôtismes camerounais », *Journal des anthropologues*, 146-147, pp. 87-109.
- Batibonak, S., 2016, « Des Églises aux communautés virtuelles », in Tudor, M.-A. et Bratosin, S. (dir), *Religion(s), laïcité(s) et société(s) au tournant des humanités numériques*, IARSIC-ESSACHESS, Montpellier, pp. 299-315.
- Batibonak, S., 2017, *Discours anti-sorcellerie dans les pentecôtismes camerounais*, Paris, L'Harmattan.
- Bayart, J.-F., 1989, « Les Églises chrétiennes et la *politique du ventre* : le partage du gâteau ecclésial », *Politique Africaine*, 35, pp. 3-26.
- Biya, P., 2011, *L'appel du peuple*, Vol. 1, Yaoundé, Éditions SOPECAM.
- Biya, P., 2011, *L'appel du peuple*, Vol.2, Yaoundé, Éditions SOPECAM.
- Biya, P., 2011, *L'appel du peuple*, Vol.3, Yaoundé, Éditions SOPECAM.
- Biya, P., 2011, *L'appel du peuple*, Vol.4, Yaoundé, Éditions SOPECAM.
- Biya, P., 2011, *L'appel du peuple*, Vol.5, Yaoundé, Éditions SOPECAM.
- Blumer, H., 1969, « The Methodological Position of Symbolic Interactionism », *Symbolic Interactionism*, Prentice Hall, pp. 1-21.
- Bouopda Kame, P., 2018, *La crise anglophone au Cameroun*, Paris, L'Harmattan
- Coffy, R., 1963, *Dieu des athées : Marx, Sartre, Camus*, Paris, Chronique Sociale de France.

- Debray, R. et Chevallier P., 2008, « Le religieux est l'ultime recours quand le politique échoue », *Philosophie Magazine*, 17, pp. 44-46.
- Deltombe, T., et al., 2012, *Kamerun ! Une guerre cachée aux origines de la françafrique*, Yaoundé, Ifrikiya.
- Éla, J.-M., 1971, « Des prêtres clochards. De l'obsession de l'argent à la hantise de l'évangélisation », *L'Effort camerounais*, 796-797, pp. 3-4.
- Emog, P.-V., 2005, *Le Porteur de Cornes ; Mgr Albet Nongmo (1925-1992)*, Yaoundé, Les Éditions Terre Africaines.
- Fer, Y., 2014, « La théologie du « combat spirituel » : Globalisation, autochtonie et politique en milieu pentecôtiste/charismatique », in Ruiz, G. J. et Michel, P., *Néo-pentécôtismes*, Paris, CNRS-ENS-EHESS, pp. 57-66.
- Goffman, E., 1997, *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, minuit.
- Gruénais, et al., 1995, « Messies, fétiches et luttes de pouvoir entre « les grands hommes » du Congo démocratique », *Cahiers d'Études Africaines*, 137, pp. 163-193.
- Headley, S. C., 1994, « Pour une anthropologie de la prière », *L'Homme*, 34(32), pp. 7-14.
- Lasseur, M., 2005, « Cameroun : Les nouveaux territoires de Dieu », *Afrique contemporaine*, 3(215), pp. 93-116.
- Marx, K., 1998, *Contribution à la critique de La philosophie du droit de Hegel. Introduction*, Paris, Alias.
- Marx, K. et Engels, F., 1968, *Sur la religion*. Traduits par G. Badia, P. Bange et Émile Bottigelli, Paris, Les Éditions Sociales.
- Mauss, M., 1968, « La prière et les rites oraux », *Œuvres*, I., Paris, Éditions de Minuit, pp. 357-600.
- Mbembé, A., 1996, *La naissance du maquis dans le Sud-Cameroun*, Paris, Karthala.

- Mbembé, A., 1988, *Afriques indociles : christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*, Paris, Karthala.
- Mebiame Zomo, M., 2010, « Les Églises pentecôtistes et le pouvoir politique au Gabon », *Revue Gabonaise de Sociologie*, 4, pp. 79-124.
- Menguele Menyengue, A. M., 2014, *Forces occultes, religion et politique au Cameroun*, Norderstedt, Presses académiques francophones.
- Menguele Menyengue, A. M., 2016, « Discours religieux et homosexualité au Cameroun », *Journal des anthropologues*, 146-147, pp. 67-85.
- Menguele Menyengue A. M., 2017, *Les rites dans la gestion de la crise de succession présidentielle des années 1980 au Cameroun*, *SEMEN*, 43, pp. 77-94.
- Messina, J.-P. et Slageren, V. J., 2005, *Histoire du Christianisme au Cameroun : des origines à nos jours*, Paris, Karthala.
- Morrisette, J., 2010, « Une perspective interactionniste », *Sociologie*, mis [En ligne : <http://journals.openedition.org/sociologies/3028>, Consulté le 12 février 2018].
- Ngayap, P.-F., 2000, *L'opposition au Cameroun. Les années de braise*, Paris, L'Harmattan.
- Pigeaud, F., 2011, *Au Cameroun de Paul Biya*, Paris, Karthala.
- Sabuni Kitutu, L., 2011, *La notion de religion populaire appliquée au catholicisme en Afrique : regard sur les conditions et les enjeux actuels de la piété populaire dans le champ religieux du continent africain*, Thèse de doctorat, Strasbourg, Université de Strasbourg.
- Sartre, J.-P., 1948, *Les mains sales*, Paris, Folio.
- Séraphin, G., 2004, *L'effervescence religieuse en Afrique. La diversité locale des implantations religieuses chrétiennes au Cameroun et au Kenya*, Paris, Karthala.
- Soiron Fallut M., 2012, *Les églises de réveil en Afrique centrale et leurs centrales et leurs impact sur l'équilibre du pouvoir et la stabilité des États : les cas du Cameroun, du Gabon et de la République*

du Congo, Paris, Ministère de la défense-délégation des affaires stratégiques.

Weber, M., 1959, *Le savant et le politique*, Paris, Bibliothèques.

Weber, M., 1971, *Économie et société*, Paris, Plon.

Autres sources

Cameroon-tribune, n°11614/7813 du lundi 11 juin 2018, pp. 10-11.

General News, du mardi 10 avril 2018

Le Messenger n°5047 du mardi 10 avril 2018, pp. 5-6

Signatures, n°0078 du mardi 07 novembre 2017, pp. 8-10.

Le Cameroun à l'épreuve du pluralisme religieux ou comment les associations religieuses et l'État s'approprient la laïcité

*Cameroon facing the challenge of religious pluralism
or how religious associations and the state
appropriate secularism*

Edmond VII Mballa Elanga

*Département de Sociologie, Faculté des Lettres et Sciences Humaines
Université de Douala*

Résumé

De par sa Constitution, le Cameroun est un pays laïc. Celle-ci pose le principe du libre exercice de tous les cultes non contraires à l'ordre public et aux bonnes mœurs. Le fait religieux est, en principe, extérieur à l'État et extérieur à la vie publique. Cependant, la place qu'occupent les associations religieuses fait de ces institutions, des forces qui influencent le fonctionnement de la société dans son ensemble. S'il n'existe pas de religion d'État au Cameroun, on observe une forte collusion entre les pouvoirs publics, les associations religieuses catholique, islamique et dans une moindre mesure celles protestantes, dites classiques. En lieu et place de la laïcité de séparation, telle que définit par la constitution, le Cameroun applique une laïcité de coopération, qui s'éloigne de normes prescrites. La pratique de la laïcité au Cameroun, qui s'écarte de la Constitution, expose la société à une dérégulation des pratiques religieuses et à ce que Todorov (2002) appelle la « tyrannie des individus ».

Mots-clés : Associations religieuses, Cameroun, laïcité, pluralisme religieux.

Abstract

By its Constitution, Cameroon is a secular country. This lays down the principle of the free exercise of all cults not contrary to public order and morality. The religious fact is, in principle, external to the state and external to public life. However, the place occupied by religious associations makes these institutions, forces that influence the

functioning of society as a whole. If there is no state religion in Cameroon, there is a strong collusion between the public authorities, Catholic, Islamic and, to a lesser extent, Protestant, so-called classical religious associations. In place of secular secularism, as defined by the constitution, Cameroon applies secularism of cooperation, which departs from the prescribed norms. The practice of secularism in Cameroon, which deviates from the Constitution, exposes society to a deregulation of religious practices and what Todorov (2002) calls the "tyranny of individuals".

Keywords: *Religious associations, Cameroon, secularism, religious pluralism.*

Introduction

Depuis le début des années 1990, la création des associations religieuses (AR), leur implantation, les campagnes d'évangélisation et d'islamisation ou encore celles de guérison miraculeuse, sont devenues des faits quotidiens au Cameroun. Le terme « association religieuse » est juridiquement consacré pour désigner ce qu'on appelle le plus souvent Église (Loi du 19 décembre 1990, Chapitre V, Art. 22). Les « entrepreneurs religieux » installent leurs Églises partout où les hommes et les femmes peuvent venir témoigner à Dieu sa grandeur et reconnaître ses bienfaits ou encore lui adresser des doléances. Pour certains, pas besoin de plusieurs années d'études théologiques pour s'attribuer le titre de « prophète », « apôtre » ou encore « Homme de Dieu ». Maud Lasseur et Cédric Mayrargue (2011 : 5) soulignent que : « dans le tissu urbain africain, le religieux contribue toujours à rendre l'organisation de la ville lisible, en marquant les grandes étapes de la croissance urbaine et en offrant des points de repère fixes à ceux qui parcourent la ville ». Le champ religieux est donc, dans une certaine mesure, l'un des grands bénéficiaires des politiques de démocratisation mises en œuvre au Cameroun après la chute du Mur de Berlin et la conférence de La Baule. En effet, si l'arène politique fut au centre des revendications en faveur de la démocratisation et de la libéralisation, le champ religieux apparaît comme celui qui a engrangé les retombées les plus significatives de ces luttes et en faveur de l'ouverture démocratique. Alors que les associations politiques et les syndicats se résument, pour certaines, à des groupements inactifs et sans véritable

âme, à l'exception de quelques-unes, les AR connaissent une vitalité indéniable. Elles mobilisent au quotidien des milliers de fidèles. Cette mobilisation, loin d'être circonstancielle, est un engagement manifeste. Les fidèles mobilisent non seulement leur temps mais aussi des moyens financiers et matériels non négligeables pour le fonctionnement des assemblées, mosquées et autres églises, renforçant ainsi, au premier abord, le caractère laïc de l'État camerounais.

Étymologiquement le mot laïcité vient du terme grec, *laos*. Il désigne l'unité d'une population, considérée comme un tout indivisible. Pour Pena-Ruiz (2003 : 21), le laïc est l'homme du peuple, qu'aucune prérogative ne distingue ni n'élève au-dessus des autres ; ni rôle reconnu de directeur de conscience, ni pouvoir de dire et d'imposer ce qu'il convient de croire. Ce peut être le simple fidèle d'une confession, mais aussi celui qui adopte une vision du monde athée, dont la conviction fondatrice est distincte de celle qui inspire la religion. La laïcité suppose que nulle conviction spirituelle ne doit jouir d'une reconnaissance, ni d'avantages matériels ou symboliques dont la détention serait corollaire de discrimination. Il existe, globalement deux types de laïcité selon Portier (2010 : 244) : les laïcités de séparation et les laïcités de coopération. Dans les pays qui appliquent la laïcité de séparation, les Églises n'occupent aucun rôle officiel dans le dispositif symbolique et décisionnel de l'État. Elles ne reçoivent, en principe, aucun subside de la part du pouvoir politique, et ne prennent pas part au système d'instruction publique.

Le modèle de laïcité de coopération est celui qui est appliqué dans la plupart des pays démocratiques. Les États sont laïcs, s'ils ne reconnaissent donc, officiellement, aucun privilège à une religion ou à une option philosophique en particulier, ils prévoient la cohabitation des cultes au sein de la société dans le respect du droit commun. Ainsi, selon cette conception de la laïcité, il peut y avoir des croyants laïcs. Un État se définissant comme athée n'est pas un État laïc, mais un État qui se définit comme partisan d'une position philosophique précise. L'objectif de la laïcité politique est de limiter le pouvoir des Églises et d'assurer la primauté de la loi civile sur la loi religieuse. Elle ne vise pas à limiter la liberté individuelle des croyants dans la sphère publique. La laïcité politique permet la liberté des cultes, y compris leur libre exercice et leur manifestation publique, sauf lorsqu'il peut entraver

l'ordre public. La laïcité politique nécessite donc que l'État assure un traitement impartial de tous les citoyens et citoyennes indépendamment de leurs convictions religieuses ou philosophiques. La laïcité politique n'est donc pas une philosophie antireligieuse. Elle doit permettre la confrontation pluraliste des croyances et des idées. Elle doit défendre le droit de critique de la religion et le droit d'abandonner une religion, d'en avoir une ou de ne pas en avoir. La loi du 19 décembre 1990 dans son article 2 stipule ainsi que « toute personne physique ou morale a la faculté de créer une association, d'y adhérer ou de ne pas y adhérer. » La laïcité politique doit permettre de rallier les croyants dans leurs luttes contre le pouvoir théocratique des clergés qui ont tendance à développer le clientélisme, l'enrichissement personnel et l'autoritarisme. On peut affirmer que la laïcité, comprise comme la non-domination des pouvoirs cléricaux sur les institutions politiques, est largement répandus et que peu d'États peuvent aujourd'hui être définis comme des théocraties ou des États où les pouvoirs cléricaux dominent¹³⁹. À la suite de cette analyse du concept de laïcité, nous nous attardons maintenant à la politique de laïcité au Cameroun. Celle-ci est-elle une fiction ou une réalité ?

Cet article ambitionne d'analyser, à partir des données de terrain, le hiatus entre les « mots et les choses », entre les textes et les faits. La laïcité reste une notion difficile à cerner au Cameroun et son implémentation est complexe. La première partie de cette étude est une présentation des contours méthodologiques et une présentation des bases juridiques de l'exercice des pratiques religieuses au Cameroun. Dans un second mouvement, nous nous attelons à montrer comment l'État et les AR implémentent la laïcité au Cameroun. Autrement dit, il est question de répondre à l'interrogation de savoir si le fonctionnement des institutions et des AR tient-il réellement compte de ce caractère laïc de l'État? Enfin, nous terminons notre réflexion en démontrant comment l'implémentation de la laïcité, lorsqu'elle s'écarte des textes et des lois en vigueur, peut être une source de clivages sociaux et/ou d'aliénation des individus.

¹³⁹ La République islamique d'Iran est aujourd'hui considérée comme la république théocratique par excellence.

Contours méthodologique et théorique

Notre démarche de nature qualitative s'appuie en grande partie sur des données de terrain collectées dans le cadre d'une thèse portant sur Le pluralisme religieux au Cameroun (Mballa Elanga, 2017). Il s'agit d'une ethno-sociologie (observations en situation, observations participantes, les parcours de vie, etc.). La collecte a donc privilégié une mobilisation de données empiriques. Celles-ci s'adossent sur des données documentaires. Pour ce qui est du socle théorique, notre analyse s'appuie sur la sociologie critique et de la sociologie morale. En convoquant la sociologie critique, il est question pour nous de suivre Bourdieu en évitant le repli sur une « science apolitique » (Saintomer, 2006). Mieux encore, il est question d'assumer l'engagement intellectuel dans les problèmes de la société. Bourdieu défend en effet l'engagement du chercheur en sciences sociales dans l'« action politique » comme continuité logique de sa démarche de recherche autonome et désintéressée, conformément aux idéaux du modèle de « l'intellectuel », tel que promu par Sartre (Saintomer, 2006). Pour ce qui est de la sociologie morale, elle nous permet de refuser le relativisme intégral en matière de jugements de valeur. Peut-on (ou doit-on) par exemple accepter toutes les formes de croyances religieuses au nom de la laïcité ? Affirmer qu'il est possible de justifier certaines positions éthiques (non acceptation de certaines pratiques religieuses), ce n'est pas nécessairement défendre un dogmatisme totalisant. C'est seulement poser l'hypothèse que toutes les valeurs ne sont pas simplement des « préférences subjectives » (Pharo, 2006). La démocratie et ses corollaires (la laïcité par exemple), n'évacuent pas le respect des normes et la « hiérarchisation des valeurs ». Cependant, notons qu'il ne s'agit aucunement pour nous, en mobilisant la sociologie morale dans le cadre de cette étude, d'affirmer que telle ou telle religion est bonne ou mauvaise ; que la foi de tel(le) ou tel(le) fidèle est peu profonde, etc. La mobilisation de la sociologie morale nous permet de faire une critique de la création et du fonctionnement des AR au Cameroun (implémentation de la laïcité).

Brève analyse des bases juridiques de l'exercice des pratiques religieuses au Cameroun

Le traité signé le 20 avril 1852 entre les Anglais et les Douala de la côte du Cameroun peut être considéré comme le premier texte qui introduit le régime civil au Cameroun. Ce traité rappelle l'abolition de l'esclavage ; il établit les principes de la liberté religieuse, la protection des missionnaires et des convertis aux religions chrétiennes (Guimdo, 1999 : 796). Tout au long de la colonisation, le Cameroun a été soumis à de nombreux textes juridiques ayant pour but de réguler les croyances religieuses. Après l'indépendance, le gouvernement vote, le 12 juin 1967, une loi soumettant les associations au régime d'autorisation préalable. Cette loi vise à contrôler les associations dont l'activisme sur la scène politique commençait à mettre à mal le jeune État camerounais indépendant (Bayart, 1973 : 527). En 1990, le parlement camerounais vote la loi du 19 décembre 1990 relative à la liberté d'association. Le Cameroun adhère au principe de la liberté religieuse tel qu'il a été consacré par les textes internationaux. Ainsi, la loi 18 janvier 1996, portant révision de la Constitution du 2 juin 1972, dispose que « le peuple camerounais proclame que l'être humain, sans distinction de race, de religion, de sexe, de croyance, possède des droits inaliénables et sacrés. La liberté de culte et le libre exercice de sa pratique sont garantis ». Toutefois, la loi relative à la liberté d'association précise que « toute association religieuse doit être autorisée » par décret du président de la République, après avis motivé du ministre chargé de l'Administration territoriale. Elle considère comme AR « tout groupement de personnes physiques ou morales ayant pour vocation de rendre hommage à une divinité ou encore tout groupement de personnes vivant en communauté conformément à une doctrine religieuse ». Cette loi a connu quelques modifications avec la loi du 20 juillet 1999. Mais dans le fond, en 1967 comme en 1990, la loi sur les AR n'a pourtant guère changé. Ce qui a changé n'est donc pas la loi, mais plutôt son application très libérale. Dans l'attente du décret présidentiel, les AR exercent leurs activités sans véritable entrave (Lasseur, 2005). Le Cameroun applique un modèle proche de la laïcité de séparation analysé par Portier : « Les Églises n'occupent aucun rôle officiel dans le dispositif symbolique et décisionnel de l'État ; elles ne reçoivent, en principe, aucun subside de la part du pouvoir politique, et ne prennent

pas part au système d'instruction publique. » (2010 : 244) Dans cette définition de Portier, le terme « en principe » est porteur de sens pour ce qui est du Cameroun. Si officiellement aucune AR ne bénéficie d'un statut spécifique, dans les faits, les rapports entre l'État et les Églises catholique, protestantes historiques et la religion islamique restent privilégiés.

L'implémentation de la laïcité au Cameroun

Comme évoqué ci-dessus, la Constitution camerounaise définit le Cameroun comme un pays laïc, c'est-à-dire, que l'État n'est pas religieux : « L'État est laïc. La neutralité et l'indépendance de l'État vis-à-vis de toutes les religions sont garanties » (Préambule de la Constitution du Cameroun. Loi n° 96-06 du 18 janvier 1996 portant révision de la Constitution du 02 juin 1972). Comme tous les pays modernes, le Cameroun jouit de la laïcité comme d'un statut de civilisation et de progrès, d'autant plus que, dans sa partie francophone tout au moins, il cueille la laïcité tout droit de Napoléon Bonaparte, et surtout du code français de 1905 (Archidiocèse de Yaoundé, 2009). Elle est moins, la résultante d'une volonté manifeste des Camerounais d'aller vers une société laïcisée que d'une transposition des valeurs de la société française. C'est pourquoi la laïcité, au Cameroun est une notion difficile à cerner. Les comportements des Camerounais et le fonctionnement des institutions publiques et des AR témoignent au quotidien de la méconnaissance des principes de la laïcité et/ou de leur non-respect. On serait même tenté de se poser la question de savoir si elle est une réalité ou une fiction. Autrement dit, le fonctionnement des institutions et des AR tient-il réellement compte de ce caractère laïc de l'État ?

L'implémentation de la laïcité par les pouvoirs publics : quand c'est l'État qui discrimine !

S'il n'existe pas de religion d'État au Cameroun, on observe cependant une forte collusion entre les pouvoirs publics la religion catholique, celle islamique et celles protestantes classiques. Ces AR bénéficient de plus d'attention de la part des pouvoirs publics que les autres. Nous pouvons citer, à titre d'illustration, la diffusion des messes catholiques, des cultes protestants le dimanche et des émissions telles que Connaissance de l'islam, chaque vendredi sur la « Cameroon radio

and télévision » (CRTV), l'organe de diffusion à capitaux publics. Il en est de même des cérémonies officielles où seules les AR citées ci-dessus sont conviées. Les autres AR sont le plus souvent ignorées. Le traitement dont fait l'objet les AR catholique, islamique ou protestantes montre que celles-ci sont les plus appréciées des pouvoirs publics. Elles acquièrent ainsi, officieusement, le statut de religions d'État, puisque c'est elles qui sacralisent et bénissent les grands moments de la vie nationale. Mettons en exergue, à titre d'illustrations, quelques observations faites sur le terrain. Commençons par le phénomène des chorales au sein des administrations publiques camerounaises : l'exemple des universités.

La quasi-totalité des universités publiques camerounaises disposent d'une ou de plusieurs chorales. Celles-ci sont, pour la plupart, d'obédience chrétienne. Au cours des cérémonies telles les dédicaces d'ouvrages, l'installation des responsables nommés entre autres, c'est elles qui assurent l'animation par des chants, fort logiquement chrétiens. À titre d'illustration, le 18 juillet 2017, au cours d'une cérémonie de restitution et de dédicace d'un ouvrage offert en hommage académique à un enseignant de la Faculté de lettres et sciences humaines de l'Université de Douala, l'enseignant en question, pendant son discours, a demandé à la chorale d'entamer le chant catholique « Que tes œuvres sont belles »¹⁴⁰. Pendant plusieurs minutes la chorale et le public l'ont chanté. Quelques semaines avant, la même chorale avait déjà chanté « Voici le corps et le sang du Seigneur »¹⁴¹ au cours d'une autre cérémonie organisée dans la même université. Il ne s'agit là que de quelques exemples. Tout observateur attentif peut se rendre compte de cette propension des chorales chrétiennes à chanter des chansons religieuses au cours des cérémonies au sein des administrations publiques en général et des campus universitaires en particulier. Par ces actions, les chrétiens, mieux encore les chorales chrétiennes, imposent dans une certaine mesure, leurs logiques aux autres. On se serait attendu à ce que les administrations publiques, qui sont par principe des lieux neutres, soient à l'écart de telles pratiques et aiguillonnent le reste de la société par des actions en phase avec les principes de la laïcité. On observe une attitude contraire. Les actes posés

¹⁴⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=yMT0zkneI5k>

¹⁴¹ <https://www.youtube.com/watch?v=vhdDYTEXiVY>

au sein de ces enceintes (prières avant les cocktails dinatoires, chorales, etc.) sont aux antipodes des principes de la laïcité.

Nous pouvons aussi mettre en lumière la subvention par les pouvoirs publics des activités de certaines AR. Le cas de la Commission nationale du Hadj (CNH) est le plus emblématique. Présidé par le ministère de l'Administration Territoriale (MINAT), la CNH est une commission qui s'occupe de l'organisation du pèlerinage des fidèles musulmans à la Mecque chaque année. En 2012, par exemple, le gouvernement a subventionné le voyage en Terre sainte, à raison de près de 250.000 F CFA par pèlerin, soient 750.000.000 F CFA pour les 3.000 pèlerins qui ont fait le déplacement cette année-là. En 2018, suite à la hausse de 10% de la taxe sur la valeur ajoutée sur tous les services saoudiens et donc à l'augmentation du coût du pèlerinage, le président de la République a ordonné la réduction du prix du billet d'avion. Ainsi, le coût du Hadj qui s'élevait à plus de 2, 3 millions F CFA en 2017, a connu une baisse. La deuxième mesure était relative à l'augmentation des primes des encadreurs. Ils sont passés de 55.000 F CFA à 75.000 F CFA. À côté de ces facilités, les fidèles musulmans enregistrés pour le Hadj 2018, ont aussi reçu gracieusement du chef de l'État, un don spécial de trois valises (dont une pour la cabine et deux pour la soute). En plus, chaque voyageur en terre sainte avait droit à 56 Kg de bagages au lieu de 40 Kg comme par le passé. Par ailleurs, le président de la République a également instruit de prendre toutes les dispositions nécessaires pour que le séjour en terre sainte ne soit plus prolongé du fait de l'indisponibilité de l'avion. Une situation qui crée des préjudices financiers graves aux pèlerins. Le séjour à la Mecque devrait donc passer de 40 à 26 jours au maximum. Les coûts supplémentaires, engagés en 2017 du fait de ce prolongement de séjour ont été remboursés à la banque partenaire par le gouvernement (selon le MINAT)¹⁴².

Le principe de la neutralité confessionnelle et l'indépendance de l'État vis-à-vis de toutes les religions ne justifient pas une telle subvention, ce d'autant plus que toutes les autres AR ne bénéficient pas de telles subventions. La Conférence épiscopale nationale du Cameroun

¹⁴² « Hadj 2018: le beau geste de Paul Biya », <https://www.cameroon-tribune.cm/articles/18780/fr/>, consulté le 01 juillet 2018

(CENC) ainsi que d'autres AR établies au Cameroun ont souvent adressé des requêtes pour financement des pèlerinages au (MINAT), mais ce ministère a toujours argué qu'une telle démarche est anticonstitutionnelle. Notons cependant, pour ne citer que cet exemple, l'Église catholique a bénéficié de subventions publiques pour la construction des clochers de la Cathédrale notre dame des victoires de Yaoundé et de la Basilique mineure de Mvolyé¹⁴³. Or, l'article 25 de loi n°90/053 du 19 décembre 1990, portant sur la liberté d'association, stipule que « Les associations religieuses ne peuvent recevoir de subventions publiques ou de dons et legs immobiliers. » Il va donc de soi, au regard de l'argumentaire ci-dessus, que le principe de neutralité confessionnelle et l'indépendance de l'État vis-à-vis de toutes les AR ne s'applique pas au Cameroun. On assiste à une discrimination entretenue par l'État.

Les faits que nous venons de mettre en exergue ci-dessus sont une l'illustration des formes de discriminations qui ont tendance à se développer au Cameroun. Si celles-ci s'expriment souvent de manières sibyllines, il n'en demeure pas moins vrai qu'elles existent. L'administration camerounaise, au regard des déclarations de ses responsables, tolère certaines AR, celles d'obédience pentecôtiste par exemple. Elle ne les accepte pas encore comme des AR normales. Le ministre de la Communication, porte-parole du gouvernement, affirmait à ce propos que : « l'État du Cameroun applique la tolérance pour ce qui est du fonctionnement des églises pentecôtistes ». ¹⁴⁴ Le concept de « tolérance » porte cependant en lui le sens de la non acceptation totale de l'autre. Ces églises sont tolérées, c'est-à-dire qu'elles sont acceptées avec indulgence, à titre exceptionnel. Elles ne sont donc pas normales comme les autres qui n'ont pas besoin d'indulgence. Nombre d'AR, le plus souvent les AR d'obédience pentecôtiste, sont victimes de discrimination de la part des individus et parfois des pouvoirs publics. Il est certes vrai qu'on observe une relative ouverture des pouvoirs publics en direction d'autres AR, notamment les AR d'obédience pentecôtiste. Par exemple, depuis plusieurs années, le pasteur Mendogo de l'Église pentecôtiste chrétienne du Cameroun fait partie des personnalités invitées à la cérémonie de présentation des vœux au

¹⁴³ Données de terrain.

¹⁴⁴ Journal télévisé de la CRTV, 20 août 2013.

président de la République depuis quelles années au Palais de l'Unité. Mais, il ne s'agit là que l'arbre qui cache la forêt. La discrimination dont font l'objet certaines AR est notoire et semble n'offusquer aucune autorité ou institution de la République. Toute chose qui est de nature à remettre en question le caractère laïc de la République du Cameroun. Qu'en est-il des pratiques religieuses au sein des AR ?

Les pratiques religieuses au sein des associations religieuses

Les pratiques religieuses des fidèles et des entrepreneurs des AR camerounaises se développent, elles aussi, en déphasage avec les bases juridiques de l'exercice des pratiques religieuses au Cameroun. L'espace urbain camerounais, par exemple, est un espace où les forces religieuses ont de plus en plus pignon sur rue, aidé en cela par les lois sur la liberté de culte mises en application à partir des années 1990. Si les différentes AR exerçant leurs activités dans cet espace participent à l'implémentation du pluralisme, gage de la liberté de culte, elles semblent aussi participer au renforcement des clivages entre les groupes religieux. Si la liberté religieuse est un droit fondamental pour les citoyens, il est cependant nécessaire que celle-ci soit rigoureusement encadrée, au regard des risques qu'un libéralisme dévoyé peut exposer la société camerounaise. Dans un contexte de concurrence religieuse accrue, les entrepreneurs du champ religieux camerounais développent de plus en plus des propos peu aimables au sujet des AR concurrentes.

Comme ci-dessus, nous nous appuyons sur les données empiriques. Pour commencer, nous nous intéressons à un cas concret : le « conflit » entre l'Église catholique et la Ministère international va et raconte (MIVR) du pasteur Tsala Essomba, qui a agité la ville de Yaoundé en fin d'année 2010 et en début d'année 2011. En novembre 2010, au cours d'un de ses prêches, le pasteur Tsala Essomba interdisait aux chrétiens de réciter le chapelet, qu'il considérait comme « des balles au service de la sorcellerie ». Il détruisait par ailleurs des chapelets. Ce fait avait provoqué la « colère » de l'Église catholique. L'archevêque de Yaoundé, Tonyè Bakot (2003-2013), s'offusquait des déclarations et des agissements du pasteur Tsala Essomba. Il rendra public, par la suite, un communiqué adressé à la communauté catholique, la « mettant en garde » contre les pratiques du MIVR. Ce communiqué a été lu au cours

des messes du dimanche 21 novembre 2010 dans toutes les paroisses de l'archidiocèse de Yaoundé et même dans des paroisses d'autres archidiocèses du Cameroun¹⁴⁵. Au-delà des protestations de l'archevêque de Yaoundé, les prises de paroles du clerc catholique n'ont fait que refroidir le climat entre les deux AR. Au travers de ces sorties médiatiques et des prises de paroles publiques, on a clairement vu la volonté de l'Église catholique à vouloir en découdre avec le pasteur Tsala Essomba, symbole par excellence du dynamisme des Églises d'obédience pentecôtiste. En qualifiant le promoteur du MIVR d'« imposteur », l'archevêque utilise les mêmes armes que celles utilisées par Tsala Essomba : une critique acerbe. On se serait attendu qu'en tant que clerc l'archevêque condamne les déclarations et les actes posés par le pasteur Tsala Essomba, sans toutefois s'attaquer à sa personne. En le qualifiant en effet d'« imposteur », l'archevêque signifie par là qu'il n'a pas sa place dans la famille des clercs. Il positionne l'Église catholique au-dessus du MIVR.

Cet événement est loin d'être un fait isolé. Au quotidien, dans les églises et les chaînes de télévision confessionnelles, les clercs de certaines AR adressent des critiques désobligeantes aux AR concurrentes, renforçant davantage les clivages religieux. À l'église Réveil des nations de Tsinga à Yaoundé, les critiques, certes implicites, en direction de l'Église catholique et d'autres Églises sont légions. Un des pasteurs de cette église affirmait, au cours d'un culte que « La croix¹⁴⁶ est le symbole de la souffrance. Allez dans ces Églises [celles qui utilisent la croix comme celle catholique] c'est creuser sa tombe et accepter la souffrance pour toute votre vie. » Dans de nombreuses églises catholiques et protestantes classiques, critiquer les pasteurs des églises d'obédience pentecôtiste est aussi de plus en plus en vogue. Les

¹⁴⁵ Cf. Communiqué de Tonyè Bakot, archevêque de Yaoundé (Cf. <http://action-45.com/archidioceseyde/>).

¹⁴⁶ La croix est un symbole rejeté par de nombreuses Églises d'obédience pentecôtiste. Celles-ci la considèrent comme le symbole de la souffrance. Pour les pentecôtistes, les Églises dites traditionnelles, en faisant de la croix un de leurs symboles s'inscrivent dans une logique de perpétuation de la souffrance. Jésus Christ a souffert pour les Hommes et il est ressuscité. La croix, symbole de la souffrance doit être abandonné. La résurrection succède à la pâque.

clercs de certaines AR tendent par ailleurs de s'ingérer dans le fonctionnement des institutions étatiques.

Au cours de l'émission l'Arène, diffusé par la chaîne de télévision Canal 2 International le 13 octobre 2013, le pasteur Kamdem, de l'Église « La Cathédrale de la foi » affirmait qu'il a « un problème avec le ministre des Enseignements secondaires qui a interdit la distribution des nouveaux testaments dans les lycées et collèges ». Le caractère laïc du Cameroun interdit, par principe, la distribution des livres saints dans les écoles non confessionnelles ; ces institutions étant des lieux neutres. Ces propos du pasteur Kamdem sont l'illustration de la volonté que manifestent de plus en plus nombre de clercs de vouloir imposer aux citoyens les idéologies de leur AR en intervenant parfois dans les rues. Par ailleurs, Dans la ville de Ngaoundéré, on peut aussi se rendre compte que la plupart des écoles (confessionnelles ou non) ont un espace réservé à la mosquée. Pendant que l'on interdit la distribution des bibles, on laisse ces espaces prospérer. Que dire de ces séances de prière dans les établissements publics avant le début des épreuves des examens officiels ? Encore un exemple du jeu trouble dans la pratique de la laïcité au Cameroun.

Le religieux dans la rue : les cérémonies extérieures des dévotions au Cameroun

Pour son caractère éphémère, la présence du religieux dans l'espace public urbain a peu retenu jusqu'ici l'attention des chercheurs camerounais. Or, celui-ci met en relief l'un des enjeux de l'implémentation du pluralisme religieux et des difficultés des pouvoirs publics à faire respecter aux acteurs du champ religieux camerounais le caractère non confessionnel des espaces publics urbains. L'occupation de ces espaces par les commerçants, les débrouillards ou encore les vendeurs ambulants ou à la sauvette semble être au centre des analyses. Ceux-ci s'installant dans la durée, constituent un sujet privilégié pour tous ceux qui s'intéressent aux questions de la gestion des espaces en milieu urbain. L'occupation des espaces publics par les AR est une question pourtant tout à fait centrale et pour laquelle une analyse mérite d'être faite dans la mesure où une simple procession peut faire d'un espace public un lieu de culte. Un lieu qui acquiert un caractère confessionnel, quand son occupation devient une règle pour certains

lieux par certaines AR. Un espace en fin de compte détourné de sa fonction essentielle. Il se pose donc le problème de la présence de la religion dans l'espace public dans un contexte de laïcité.

Au quartier New-Bell à Douala, comme dans d'autres quartiers des grandes villes camerounaises (Briquèterie à Yaoundé, Marouaré à Garoua, etc.), les rues sont occupées chaque vendredi pendant plusieurs heures pour la grande prière musulmane du vendredi. Cette situation provoque d'interminables embouteillages dans ces quartiers où le problème de routes mal entretenues se posait déjà avec acuité. Depuis notre collecte des données, les rues du quartier New-Bell ont été réfectionnées. À l'heure de la grande prière, l'accès ou la sortie dans ces quartiers est ardue. Les activités commerciales et toutes les autres activités qui environnent les mosquées sont paralysées. De nombreux commerçants du lieu-dit Ancien étage, du Marché central et du Marché Nkololun (ville de Douala), se plaignent des routes qui sont bloquées chaque vendredi. Albert, un commerçant des pièces automobiles du Marché Nkololun (11 octobre 2013), nous confie :

« Les prières doivent se faire à l'intérieur des mosquées, pas sur les routes. Nous sommes obligés de fermer nos boutiques chaque vendredi parce que les musulmans prient. [...] Le plus souvent, les vendredis je suis contraint de fermer ma boutique à 13 heures et parfois je rentre chez moi quand la prière commence. Si les autres [entendu les fidèles des autres Églises] faisaient de même, je pense que du lundi au dimanche toutes les routes de Douala seraient occupées ».



Figure 1 et 2 : Préparatifs pour la prière et prière de rue au quartier New-Bell à Douala (mosquée, maison en carreaux blancs). Source : Données de terrain du 09 août 2013.

Le religieux semble prendre en otage les autres champs d'activités. Pendant les moments de prière, il se met au-dessus de toutes

les autres activités, il ignore leur existence et acquiert une valeur absolue. La Constitution camerounaise précise que « La liberté du culte et le libre exercice de sa pratique sont garantis » (Préambule de la Constitution du Cameroun 1996). Cette liberté ne peut cependant être mise en œuvre que dans le cadre privé, individuel ou social. La foi ne doit plus avoir droit de cité dans l'univers public, ni dans l'espace scolaire, ni dans l'espace politique. Dans le cas ci-dessus, l'occupation de l'espace public est hebdomadaire et elle se fait pendant plusieurs heures. Les rues de ce quartier se confondent aisément à des lieux de prière. Le problème que nous tentons de mettre en exergue ici n'est pas celui de l'occupation en soi d'un espace public, mais davantage la façon dont cet espace est occupé. Comme nous le soulignons plus haut, la laïcité politique permet la liberté des cultes, y compris leur libre exercice de leur manifestation publique, mais ceci n'est possible que lorsque l'occupation de l'espace public n'est pas pérenne. Les AR ont en effet le droit d'occuper temporairement des espaces publics pour des cérémonies, mais lorsque cette occupation devient pérenne, c'est-à-dire lorsqu'un espace ou des espaces sont occupés systématiquement chaque vendredi durant plusieurs heures, comme dans le cas mis en exergue supra, il se pose naturellement la question du respect du caractère non confessionnel des lieux publics. Une AR ou non, peut en effet occuper un espace public pour une manifestation, après autorisation des pouvoirs publics, mais par principe, elle ne peut pas ou ne doit pas transformer un lieu public en espace confessionnel. Or, il s'agit ici d'une extension permanente des lieux de culte sur la voie publique.

Les risques d'une libéralisation religieuse dévoyée

Parler de libéralisation religieuse dévoyée, c'est montrer comment l'implémentation de la laïcité, lorsqu'elle s'écarte des bases juridiques en vigueur, peut être une source de clivage sociaux et/ou d'aliénation des individus. En effet, si dans le système camerounais avant 1990, les individus étaient sous la domination d'un État « trop fort », dans le système actuel, les citoyens courent le risque d'être la proie de leurs concitoyens ou de multiples associations qui naissent à la faveur de la libéralisation du champ associatif camerounais.

Les croyances religieuses : sources potentielles de conflits et de clivages sociaux

Derriennic (2001), spécialiste des guerres civiles, montre que les religions peuvent être facilement mobilisées, pour introduire la division dans une communauté construite sur une base nationale, culturelle ou économique. Les religions, explique-t-il, sont d'autant plus « polémogènes » qu'elles constituent des groupes aux frontières rigides, contrairement aux langues ou aux systèmes juridiques, dont on peut voir où pratiquer plusieurs variantes selon l'endroit dans lequel on se trouve. L'appartenance religieuse est parfois exclusive et très difficilement modifiable. La plupart des religions découragent en effet les unions et même les rapprochements avec les membres d'autres confessions religieuses. Pour Journet (2006), les religions sont normatives et entraînent des conséquences dans les mœurs et les comportements en matière de mariage, de famille, de procréation et de morale. Les croyances religieuses représentent pour certaines communautés des absolues, donc difficile, voire impossible à relativiser. Elles font en effet partie de l'identité des individus. Ils déterminent partiellement des individus à un groupe et, par là même, influencent leur perception du monde, leurs comportements et leurs attitudes. Dans un contexte de pluralisme religieux, un accent peut être mis dans le renforcement des croyances propres à chaque religion, renforçant du même coup les clivages. Certaines AR peuvent se sentir menacer, à tort ou à raison, par d'autres. Elles vont donc développer des rumeurs et des croyances négatives au sujet des autres AR afin de préserver leurs fidèles des influences des croyances qualifiées de négatives.

Dans certains cas, au lieu d'être une source d'épanouissement le religieux se trouve être une source de cristallisation des ressentiments. Certains entrepreneurs du religieux semblent construire leur AR autour d'une critique acerbe des autres AR. Le pasteur Tsala Essomba affirme, par exemple, que « Les Chinois et les indiens sont des démons dominateurs venus des ténèbres. [...] Ils ont pris l'économie du pays pour construire des bouddhas en or. » (Jeune Afrique, 2014 : 31). Pour le pasteur, si rien n'est fait, le Cameroun sera entre les mains des bouddhistes. Ce discours est tenu dans une église d'une capacité de 3.500 places. En passant pour le défenseur des intérêts du Cameroun, il

jette l'anathème sur les ressortissants de ces pays, avec pour conséquence probable la haine de l'autre. La « force » des croyances religieuses et leurs impacts sur la vie des individus préconisent la modération dans la prise de parole des clercs, surtout lorsque ceux-ci sont au quotidien écoutés par des milliers de fidèles. Les discours clivant des clercs exposent le Cameroun et les camerounais à des oppositions.

La libéralisation du champ associatif religieux camerounais : les risques d'un fondamentalisme moderne

Reeber (1998 : 122) définit le fondamentalisme comme l'attachement strict aux principes originels d'une doctrine, généralement religieuse. « Il est d'origine protestante évangélique, pratique une lecture littérale de la Bible ». Parler d'une lecture littérale, signifie que les fidèles vont lire mot à mot les Écritures. Le contexte de leur rédaction n'est aucunement pris en compte. Nous entendons par fondamentalisme moderne, les comportements des fidèles de certaines AR qui, bien qu'évoluant dans un contexte de libéralisation et de modernisation des structures sociales de la société camerounaise, adoptent des manières de penser et le fait qu'ils n'accordent pas toujours de place à la relativité. Ces comportements contrastent avec le contexte moderne, où l'adhésion aux croyances, de façon générale, s'écarte des absolus. Les fidèles acceptent les croyances des autres et relativisent les leurs. On adhère aux dogmes religieux avec réserve et circonspection et les fidèles croient de moins en moins que seules leurs croyances sont les bonnes, les vraies. Cette forme moderne de fondamentalisme se joue donc sur l'enjeu de la certitude : celle de détenir une « vérité unique », celle d'être dans le bon groupe, la bonne église et avec le bon pasteur, celle d'y croire de façon intense et absolue, alors qu'une des caractéristiques modernes du croire est précisément d'adhérer aux croyances de façon relative, incertaine et alternative.

La production, via le religieux, d'une individuation compatible avec les processus de globalisation ou de mondialisation en cours (c'est-à-dire la façon dont les institutions religieuses, qu'elles soient pentecôtistes ou autres, tendent à fabriquer un individu globalisé, selon une logique pleinement intégrée de marché), semble être porteuse des mécanismes d'assujettissement. En effet, on assiste à une situation où,

dans un contexte de modernisation des structures sociales de la société camerounaise. Autrement dit, dans un contexte d'urbanisation et de démocratisation, certaines AR reproduisent des formes de fondamentalisme qui ne permettent pas une émancipation et une libéralisation de leurs fidèles. Il est admis avec Weber (Semmoud, 2012 : 40) que l'urbanisation, mieux encore l'esprit de la ville, rend libre. Le processus de démocratisation, implémenté avec la libéralisation du champ religieux camerounais, loin d'avoir apporté la « Lumière », semble, dans certains cas, éteindre les idées de liberté dans les esprits des fidèles engagés dans certains mouvements religieux. Pour nombre de fidèles, seule leur église est la bonne et leur dieu, le vrai. Nous serions tentés de parler à ce propos d'une « pathologie de la certitude », pour reprendre les propos de Chouvier (Rivière, 2008). Celle-ci finie par annihiler les facultés cognitives des fidèles.

La lecture littérale de la Bible selon la formule fondamentaliste toute la Bible, rien que la Bible, conduit à des positions réactionnaires qui n'ont rien à envier à d'autres formes de fondamentalisme telles le rejet des cultes traditionnels, la stigmatisation des autres religions, le refus de la transfusion sanguine, etc. Cette forme de croyance s' imagine représenter un petit nombre d'élus, chargés d'une mission purificatrice. Le prosélytisme interdit par la loi camerounaise, au nom de la laïcité, fait ainsi parti des activités prisées par les AR. À côté de certains Témoins de Jéhovah qui affirment être les seuls élus de Dieu, les fidèles des AR d'obédience pentecôtiste pensent fermement que seuls ceux qui sont « nés de nouveau », vont aller au paradis et méritent d'être identifiées comme « enfant de Dieu », certains fidèles catholiques considèrent les pentecôtistes comme des zélés obscurantistes, manipulés par des gourous, comme nous confie un fidèle de l'église catholique de Melen à Yaoundé. Béatrice, fidèle de l'Église du Christ du quartier Banamoussadi à Douala (14 mai 2013), nous confie :

« Tous ceux qui ne sont pas nés de nouveau vont aller en enfer. [...] Je dis bien tous, ce n'est pas une question de nombre, un, deux, ou plusieurs centaines de milliards, là n'est pas la question. [...] Même les musulmans, les bouddhistes et tous les autres que vous citez vont aussi aller en enfer. Ils peuvent choisir de suivre le Christ. La Bible est à la portée de tout le monde.

S'ils ne le font pas ce n'est pas qu'ils ne le savent pas. Ils refusent de suivre le Christ. C'est donc de leur faute ».

La libéralisation du champ associatif religieux, loin d'avoir apporté la « Lumière », semble dans certains cas, éteindre les idées de liberté dans les esprits des fidèles engagés dans certains mouvements religieux. De la guérison divine promise par certains clercs à la pratique illégale de la médecine, en passant par les troubles à la tranquillité du voisinage où sont installées certaines AR, la limite semble être franchie. Usant et abusant d'un vocabulaire, parfois obscurantiste et arc-boutés sur une lecture littérale des textes bibliques, les responsables de certaines AR ne rechignent à diaboliser le monde extérieur dont ils dépeignent une vision subjective, rarement nuancée et souvent étriquée. Ces propos de Peña-Ruiz (2003 : 263) sont porteurs de sens :

« Weber avait parlé de la guerre des dieux comme la dérive possible d'un monde où la rationalité calculatrice et instrumentale, mise en œuvre par l'économie capitaliste, semble laisser le champ libre à des axiologies religieuses qui se situent par opposition entre elles et à la rationalité ainsi disqualifiées. Pas de place alors pour la Raison éthique et politique, celle du raisonnable et des principes universellement partageables. Les dieux assignés dans des espaces culturels singuliers jouent le rôle de marqueurs identitaires, et cristallisent des quêtes d'identité et prennent l'allure de revanches imaginaires. Des mimétismes en chaîne obèrent l'individu singulier et sa faculté de libre arbitre ».

Pour nombre de pasteurs, les lois divines, celles de leur religion, sont au-dessus des lois civiles et de la Constitution. Ce type d'attitudes et de comportement traduisent la venue de l'« individu privé » et l'effritement du respect des normes sociales.

Le règne de l'« individu privé » et l'effritement du respect des normes sociales

Au nom de la démocratie et du libéralisme (libéralisation du champ associatif religieux camerounais), les clercs et les fidèles de certaines AR se croient désormais investis par eux-mêmes d'une mission qui consiste à lire le monde à l'aune de leurs aspirations. On

assiste à l'avènement de l'individu privé¹⁴⁷. La démocratisation, en participant à la désagrégation des corps intermédiaires, laisse la place à une société où l'individu est « roi », mais où paradoxalement il risque en même temps d'être écrasé, quand il n'est pas le bourreau de ses concitoyens. L'atomisation des citoyens, caractéristiques de l'urbanisation, les rend impuissants. En conséquence, le pouvoir social, c'est-à-dire le pouvoir de la société sur l'individu, tend à être plus oppressant que dans les sociétés traditionnelles, pourtant considérées comme dictatoriales. Cette singulière conception du monde, celle qui fait de l'individu (ou des micros associations au sein desquelles il s'insère) son propre dieu, ne correspond ni aux traditions africaines, ni mêmes à celles du judaïsme, du christianisme ou de l'islam, encore moins de ce que Todorov (2002) appelle l'« humanisme laïc », car toutes ces traditions reconnaissent la place de la société dans la vie des individus. Il n'existe pas de satisfaction ou de bonheur personnel. L'être humain ne peut pas vivre en dehors de la société car son bonheur en dépend. Cette forme du monde est la conséquence de la libéralisation qui fait de l'être humain un être autosuffisant qui n'a besoin des autres que de façon ponctuelle.

Todorov (2002), parle à ce propos de « la tyrannie des individus », comme un des ennemis intimes de la démocratie. La démocratie libérale contemporaine, née au XIX^{ème} siècle, repose sur deux piliers. Le pouvoir du peuple et la liberté des individus. Dans les systèmes dictatoriaux, la société décidait de tout. On oubliait entièrement le pilier individu et on agissait sur le pilier social, le pilier collectif. Dans le système libéral, on assiste à la situation contraire. Depuis la chute du « Mur de Berlin » en 1989, il y a une domination de l'individualisme, c'est à dire la domination du moi et du surmoi. Sous couvert de l'efficacité et du libéralisme économiques, on oublie que l'être humain est avant tout un être social. Il vit en relation avec ses proches et il n'y a pas de satisfaction purement individuelle. Dans un monde où domine l'économie, tous les domaines de l'existence sont phagocytés par les lois économiques. C'est le règne de la dérégulation. Le philosophe

¹⁴⁷ Le concept d'« individu privé » renvoie à l'individu modelé par l'individualisme et la modernité. Un individu qui a tendance à s'autodéterminer et à sortir des carcans collectifs qui ceinturent l'individu produit par les formes de socialisation traditionnelles.

anglais John Locke affirmait que là où il n'y a pas de lois, ou là où elles ne sont pas respectées, il n'y a pas de liberté. Pour Valery (1938), quand l'État est trop fort, il écrase, quand il est faible, les citoyens périssent. En effet, pour ce qui est des religions, elles sont non seulement des instruments de lutte contre l'aliénation, mais aussi, et de plus en plus, elles constituent une source d'aliénation. Russ (1994) souligne ainsi que quand s'estompent les idéologies, issues des sociétés dictatoriales et traditionnelles, on assiste à la venue de l'individu privé, l'individu moderne. Mais de quel individu s'agit-il ? S'agit-il du sujet accédant à la liberté et mettant à distance les carcans collectifs ou alors d'un « fou » qui s'ignore ? Un individu manipulé par des idéologies asservissantes ? Loin d'être une création originale s'opposant aux structures traditionnelles, celui-ci n'est-il pas image et séduction, illusion vide et particule liée à la culture de masse et produits par le marketing, le marketing religieux pour le cas d'espèce.

De la libéralisation du champ religieux à la démission de l'État

Les pouvoirs publics semblent avoir délaissé Dieu aux seules mains des religieux. La multiplication des AR illégales en est la parfaite illustration. Avant l'indépendance du Cameroun en 1960, une seule AR était reconnue officiellement par les pouvoirs publics. Il s'agit de Société Missionnaire Baptiste Européenne, autorisée le 16 novembre 1952. Entre 1960 et le 1990, c'est-à-dire avant la loi du 19 décembre 1990, 23 AR ont été autorisées à fonctionner. Depuis la Loi du 19 décembre 1990, 24 AR ont reçu un acte d'autorisation. Ces chiffres montrent, à souhait, que les autorités camerounaises ont octroyé un nombre limité d'acte d'autorisation après la libéralisation ; ceci au regard du nombre d'AR clandestines qui exercent leurs activités et, surtout, du nombre d'AR autorisées pendant la période monolithique, c'est-à-dire avant la libéralisation du champ association. La libéralisation a donc permis la création de plusieurs centaines d'AR, mais celles-ci évoluent dans l'illégalité. On se serait attendu à ce qu'après la libéralisation du champ associatif camerounais, le nombre d'AR légalisé connaisse une hausse importante.

Dans le fond, les lois sur la libéralisation du champ associatif n'ont pas conduit à une reconnaissance officielle des centaines d'AR qui se sont créées depuis 1990. Ces chiffres sont loin d'être anodins. Ils

expriment dans une certaine mesure les causes de certaines déviations observées dans le champ religieux camerounais. La libéralisation est en effet une libéralisation de façade qui ne permet pas aux différents acteurs et aux citoyens camerounais d'établir le distinguo entre les AR légales et celles illégales. Les autorités publiques, face à des dysfonctionnements et à des déviations, adossent la responsabilité sur les citoyens, invités à trier « le bon grain de l'ivraie », dans la multitude d'institutions religieuses qui foisonnent dans les villes et villages camerounais. D'autres observateurs évoquent le fait que certaines lois ne sont pas conformes aux réalités locales. Le travail des législateurs n'est-il pas de voter des lois congruentes avec les réalités socioculturelles de notre pays. Là où les lois n'existent pas ou lorsqu'elles ne sont pas appliquées, il n'y a pas de liberté. En effet, c'est le règne des plus forts et des plus malins. Comte-Sponville (2008 : 10), souligne : « la spiritualité est une chose trop importante pour qu'on l'abandonne aux fondamentalistes, la tolérance, un bien trop précieux pour qu'on la confonde avec l'indifférence et la mollesse. » C'est précisément parce que la religion est importante pour la vie des citoyens qu'elle devrait être prise en main par des professionnels et non des aventuriers de tout acabit qui s'autoproclament prophètes, prophétesses ou encore prêtres et qui continuent paradoxalement à aliéner les citoyens. Beaucoup d'entrepreneurs religieux se comportent comme s'ils étaient des citoyens à part. Profitant de la précarité des populations et leur fragilité psychologique, ils mettent sur pied des stratégies d'enrôlement des fidèles et conquête de l'espace social, moins pour concourir à l'épanouissement des fidèles que pour satisfaire leurs contributions personnelles.

Certains clercs affirment volontiers qu'ils ont reçu l'« appel du Seigneur » et qu'être un bon clerc ne nécessite pas nécessairement une formation de plusieurs années dans un séminaire ou dans une faculté de théologie. Le magistère du Cœur passe avant le magistère du Texte, affirment-ils, serions-nous tentés de dire. L'« Appel du Seigneur » passe avant la connaissance rigoureuse des Écritures. Il y a assurément dans cette façon de penser, matière à réflexion, car il ne suffit pas, par exemple, de faire une école de médecine pour être un bon médecin. Mais, peut-on être un bon médecin sans avoir fait une école de médecine ? La réponse est évidente : non. Seule la formation des

formateurs minimise de manière considérable le risque d'avoir des usurpateurs dans quelques champs d'activité sociale que ce soit, même dans celui du religieux. Prendre l'appel du Seigneur (vocation), sincère ou feinte, comme élément justifiant la prêtrise ou le sacerdoce manque de pertinence, du point de vue du fonctionnement d'une société fondée sur des normes, des valeurs et surtout des lois. La formation des clercs reste en effet le gage de la minimisation de l'instrumentalisation du religieux, qui ne permet pas la liberté de conscience.

Conclusion

Au terme de cette analyse, il se pose la question centrale qui résume la ligne directrice qui a été la nôtre tout au long de cette réflexion : peut-on concilier liberté de croyance et régulation des pratiques religieuses ? Mieux encore, comment s'assurer de la qualité des enseignements des clercs dans un contexte de libéralisation où certains responsables d'AR brandissent la Bible ou le Coran comme les seules références où les fidèles (donc les citoyens) doivent s'abreuver pour guider leur vie au quotidien ? Si la constitution camerounaise garantit la liberté du culte et le libre exercice de sa pratique, cette même constitution stipule que l'État a l'obligation de garantir la sécurité à chaque individu dans le respect des droits d'autrui et de l'intérêt supérieur de l'État. L'État assure par ailleurs la protection des populations et veillent à ce que celles-ci ne soient pas exploitées ou fassent l'objet de manipulation (Préambule de la Constitution de 1996). La liberté de culte ne se confond pas avec la liberté donnée aux individus d'enseigner n'importe quel type de croyance, de manipuler les personnes faibles ou affaiblies par des crises ou des maladies au nom de la laïcité.

Au final, l'ensemble des risques consécutifs à la libéralisation du champ associatif religieux camerounais, qui sont loin d'être exhaustifs, sur lesquels nous venons d'insister, sont révélatrices des défis que pose le pluralisme religieux à la jeune démocratie camerounaise. En son temps, le Réformateur Luther dans son Traité de la liberté chrétienne (De Plunkett, 2009 : 23) était déjà convaincu que la parole de Dieu n'est correctement « reçue par le cœur » que lorsqu'elle est prêchée par des pasteurs qualifiés – non par des *Schwärmer* (exaltés) qui pensent que tout leur est permis, ne retenant que l'apparence de la liberté et la

condition chrétienne, en se contentant de mépriser et de blâmer les cérémonies, les traditions et les lois faites par les hommes. L'un des Réformateurs Calvin quant-à-lui mettait en garde contre l'erreur de prendre chaque mot de la Bible au pied de la lettre. Il expliquait que les Écritures ne contiennent pas seulement des vérités évidentes, mais aussi des symboles et des « figures ». Si on laisse n'importe qui interpréter les Écritures saintes, la Bible ou le Coran, par exemple ; si on laisse le « magistère du Cœur » s'installer à côté du « magistère du Texte », on risquerait de dériver hors des doctrines authentiques, et même hors du christianisme ou de l'islam. Lorsque chacun brandit la sincérité de sa foi, infaillible puisque donnée par Dieu (par le biais des Écritures saintes), les surenchères, les divisions et les déviances sont inéluctables. Au nom du respect des libertés individuelles et surtout religieuses, au nom de la laïcité et de la démocratie, au nom de la neutralité scientifique, développer un discours objectif sur certaines pratiques inacceptables qui se développent au sein de certaines AR semble ne plus être d'actualité. Arkoun (2015 : 12) parle à ce propos d'« une concession de la raison contemporaine aux impératifs catégoriques du politiquement correct ». La prudence, voire la frilosité avec laquelle la question de la régulation des pratiques des AR est abordée au Cameroun, n'est pas de nature à assainir le champ religieux. Les citoyens se retrouvent chaque jour des victimes d'un système qui privilégie le formel au réel.

Bibliographie

- Archidiocèse de Yaoundé, 2009, *La laïcité au Cameroun fruit d'une longue imprégnation*, Yaoundé, Archidiocèse de Yaoundé.
- Arkoun, M., 2015, « Islam (la religion musulmane) – L'étude de l'islam et ses enjeux », *Encyclopædia Universalis*, pp. 25-33.
- Bayart, J.-F., 1973, « La fonction politique des Églises au Cameroun », *Revue française de science politique*, 23(3), pp. 514-536.
- Comte-Sponville, A., 2008, *L'esprit de l'athéisme : Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris, Albin Michel.
- Derrienec, J.-P., 2001, *Les guerres civiles*, Paris, Presses de Sciences Po.

- Durkheim, D., 2013, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, PUF.
- Guimdo, B.-R., 1999, « Réflexion sur les assises juridiques de la liberté religieuse au Cameroun », *Les Cahiers de droit*, 40(4), pp. 791-819.
- Jeune Afrique, 2014, « Cameroun : le culte cathodique de Tsala Essomba », *Journal Jeune Afrique*.
- Journet, N., 2006, « La religion, ciment social ou pomme de discorde ? », *Les Grands Dossier des Sciences Humaines*, 12(5), pp. 62-65.
- Lasseur, M. et Mayrargue, C., 2011, « Pluralisation religieuse, entre éclatement et concurrence », *Politique africaine*, 123, Paris, Khartala, pp. 5-25.
- Lasseur, M., 2005, « Cameroun : les nouveaux territoires de Dieu », *Afrique contemporaine*, 215, pp. 93-116.
- Mballa Elanga, E. VII, 2017, *Le pluralisme religieux en contexte urbain camerounais : acteurs, stratégies et enjeux. Contribution à une sociologie religieuse du Cameroun contemporain*, Thèse de sociologie Ph.d., Yaoundé, Université de Yaoundé 1.
- Mballa Elanga, E. VII., 2015, « Les enjeux sociaux autour des conversions : cas des mutations des rapports de genre au sein des familles des femmes converties aux nouveaux mouvements religieux à Yaoundé », *Femmes et pentecôtismes. Enjeux d'autorité et rapports de genre*, Paris, Labor et Fides, pp. 61-86.
- Semoud, N., 2012, « La ville rend libre ? », *Égypte/Monde arabe*, 3(9), [En ligne : <http://journals.openedition.org/ema/2991>, Consulté le 16 décembre 2018]
- Pena-Ruiz, H., 2003, *Qu'est-ce que la laïcité ?* Paris, Gallimard.
- Pharo, P., 2004, *Morale et sociologie*, Paris, Gallimard.
- Plunkett, De, P., 2009, *Les évangéliques à la conquête du monde*, Paris, Perrin, Paris.
- Portier, P., 2010, *Modernité plurielle ? Une approche longitudinale des modèles nationaux de régulation du croire dans les démocraties*

occidentales, in *Pluralisme religieux et citoyenneté*, Rennes, PUR.

Reeber, M., 1998, *Le dico des religions*, Paris, Eds Milan.

Rivière, C., 2008, *Socio-anthropologie des religions*, Paris, Armand Colin.

Russ, J., 1994, *La marche des idées contemporaines : Panorama de la modernité*, Paris, Armand Colin.

Sintomer, Y., 2006, « La critique intellectuelle entre corporatisme de l'universel et espace public », in Pierre Bourdieu, théorie et pratique. Perspectives franco-allemandes, *La découverte*, Paris, pp. 207-222.

Todorov, T., 2002, *Les ennemis intimes de la démocratie*, Paris, Robert Laffont.

Valery, P., 1938, *Regards sur le monde actuel*, Paris, Gallimard.

Le multi-confessionnalisme au Cameroun. Analyse des stratégies politiques de préservation du climat de tolérance religieuse

*Multi-confessionalism in Cameroon. Analysis of
political strategies for preserving the climate of
religious tolerance*

Bertrand-Michel MAHINI

*Centre National d'Education du Ministère de la Recherche
Scientifique et de l'Innovation (CNE-MINRESI)
Université de Yaoundé II*

Résumé

Cette étude sur les stratégies de gestion du pluralisme culturel au Cameroun est d'actualité dans un pays où l'effervescence religieuse semble créer une ambiguïté faite de tensions, de concurrence et d'intimité à la fois dans les relations intra et interconfessionnelles, que dans celles entre les professionnels de la politique et les entrepreneurs religieux. Dans ce contexte qui prête à confusion, l'on s'interroge sur les stratégies politiques que les pouvoirs publics camerounais mettent en œuvre pour préserver durablement un climat de tolérance religieuse. De là, il ressort que malgré les rivalités inter ou intra religieuses observables, la résilience du climat de tolérance religieuse est la résultante de stratégies politiques de contention et d'institutionnalisation du laisser faire. L'examen des interactions stato-religieuses et islamo-chrétiennes montre ainsi que le paradigme de la « tolérance administrative » et la politisation créent un système structurant la quiétude interconfessionnelle.

Mots-clés : Multi-confessionnalisme, Tolérance religieuse, Identités religieuses, Stratégies politiques, Résilience.

Abstract

This study of strategies for the management of cultural pluralism in Cameroon is timely in a country where the religious effervescence seems to create an ambiguity made of tensions, competition and intimacy both in intra and interfaith relations, than in

those between political professionals and religious entrepreneurs. In this confusing context, we wonder about the political strategies that the Cameroonian public authorities are implementing to sustainably preserve a climate of religious tolerance. From there, it emerges that in spite of the observable inter or intra-religious rivalries, the resilience of the climate of religious tolerance is the result of political strategies of contention and institutionalization of laissez faire. Examining the stato-religious and Islamo-Christian interactions thus shows that the paradigm of "administrative tolerance" and politicization create a system structuring interfaith quietude.

Keywords: *Multi-confessionalism, Religious Tolerance, Religious Identities, Political Strategies, Resilience.*

Introduction

Le Cameroun, pays d'Afrique centrale, au sud du Sahara est une réalité socioculturelle et ethno-culturelle bigarrée. Au-delà de son multiculturalisme, c'est son multi-confessionnalisme qui retient l'attention du chercheur. Cette focalisation tient lieu d'évidence notamment dans un environnement géopolitique international qui contribue davantage à l'accroissement du fossé interreligieux (Maud, 2005 : 105). Une géographie rapide des zones qui connaissent des problèmes confessionnels ou de conflits sur fond d'affrontements interreligieux en Afrique permet de mettre le curseur sur le Mali, la Somalie, l'Erythrée, la République Centrafricaine et le Nigeria (Pérouse, 2011 : 12-13 ; Bayart, 2015 : 1 ; Dreyfus, 2016). Ces États et bien d'autres connaissent une détérioration des rapports islamo-chrétien et donc, des crises à connotation religieuse. Au Nigeria par exemple, six États fédérés du Nord (Kano, Katsina, Kebbi, Sokoto, Bauchi, Zamfara) ont adopté unilatéralement la charia comme loi officielle (Henri Coudray 2001 : 17-18). Dans ce pays, la secte terroriste « *Boko Haram* », qui professe une idéologie théocratique barbare et obscurantiste, revendique sans succès l'établissement d'un califat entre autres aux confins Nord-Est Nigériens. L'instrumentalisation de l'islam, et les velléités séparatistes à l'œuvre ont traversé les frontières nigérianes pour la terre du Niger, les terroirs du Tchad et les contrées du Cameroun. Dans ce dernier cas, les conditions de pénétration, d'implantation, de développement et de diffusion des religions

pouvaient laisser présager une rencontre explosive entre l'islam entré par les voies soudano-sahéliennes de la partie Nord du pays, et le christianisme qui arrive par la voie côtière avec le colonisateur. La topographie religieuse actuelle de ce pays ne laisse guère une certitude de quiétude dans les rapports interconfessionnels et intra-confessionnels ; au regard de la forte dynamique de (re)territorialisation de l'espace religieux qui a provoqué « l'essor d'un marché national des biens spirituels [...], remettant en cause d'anciennes frontières géo-religieuses internes plus ou moins figées [depuis] des décennies » (Lasseur, 2005 : 93-94).

Malgré tout cela, les situations de débordement aux relents confessionnels semblent encore maîtrisées au Cameroun. Le discours du Pape François corrobore d'ailleurs cet état de fait, lorsqu'il apprécie la « coexistence pacifique » et le « respect réciproque entre les divers groupes religieux »¹⁴⁸ dans ce pays. « Le Cameroun, affirme l'*International Crisis Group* (ICG), n'a jamais été le théâtre de violences religieuses importantes » (ICG, 2015 : i). Les communautés religieuses y cohabitent sans heurts (Dreyfus, 2016). De surcroît, dans le cadre de la lutte contre *Boko Haram*, des leaders chrétiens et musulmans collaborent pour protéger mutuellement leurs communautés de la violence de cette secte. C'est ainsi qu'on a pu noter que des chrétiens assuraient la sécurité des mosquées pendant les moments de prières et que des musulmans leur rendaient le même service en retour, en veillant sur des églises le dimanche jour de culte. Ce qui réduisit le risque d'attaque terroriste surprise de *Boko Haram* (International Religious Freedom report, 2016). Le questionnement est donc le suivant : comment l'État du Cameroun parvient-il à entretenir la cohabitation pacifique entre les différentes identités religieuses établies sur son territoire national, dans un environnement aussi tumultueux et sans cesse en proie à des tensions interconfessionnelles ? Les stratégies politiques camerounaises de gestion des identités confessionnelles sont-elles de nature à préserver durablement le climat de tolérance et d'harmonie religieuse ? Cet article postule que, en dépit des rivalités et tensions inter ou intra religieuses qui peuvent être observées, la résilience du climat de cohabitation pacifique entre les religions au

¹⁴⁸ <http://www.jeuneafrique.com/420440/politique/paul-biya-pape-francois-saluent-coexistence-pacifique-religions-cameroun/>, consulté le 23 mars 2017, 22h 21.

Cameroun est la résultante de stratégies politiques de contention et d'institutionnalisation du laisser faire.

L'étude fait la part belle aux entités religieuses historiques que sont les chrétiens et les musulmans. Les autres formes de religiosité n'étant toutefois pas totalement exclues de l'analyse. L'on procède ainsi dans une perspective interactionniste, à l'examen des interrelations tant entre les autorités politiques et religieuses, qu'entre les organisations religieuses elles-mêmes. L'observation des dynamiques interactionnelles des deux grandes communautés religieuses chrétienne et musulmane a lieu dans les régions septentrionales avec une emphase sur l'Extrême-Nord, dans les régions du Centre et de l'Ouest avec un regard plus spécifique, respectivement sur le département du Noun (Mbouombouo et Ntchoutizo, 2016) et la ville de Yaoundé. Le matériau dont l'analyse permet de dévoiler non seulement les moments de tensions, mais aussi des interactions discursives et des comportements stratégiques, est constitué de textes sacrés et constitutionnels, d'articles de lois et décrets, d'ouvrages et articles scientifiques, d'articles de presse, des prêches et d'homélies d'une part, et d'autre part des entretiens, conduits durant toute l'année 2017, auprès des fidèles (musulmans et chrétiens) et des responsables du Ministère de l'administration territoriale et de la décentralisation (MINATD) dans la ville de Yaoundé¹⁴⁹. Ainsi, trois principales articulations déclinent la substance de l'étude. Il s'agit d'abord de saisir l'état des rapports entre chrétiens et musulmans ; ensuite de présenter et d'expliquer les stratégies politiques et leurs implications sur la préservation de l'équilibre du champ religieux ; et enfin d'identifier les faiblesses de ces stratégies et les défis qu'elles posent dans l'optique d'une quiétude interconfessionnelle durable.

¹⁴⁹ Entre autres lieux de culte de la ville de Yaoundé où des entretiens furent menés : la grande mosquée de la Briqueterie, la cathédrale au lieu-dit « poste centrale », la mosquée du Camp Yeyap, la chapelle Elig-Effa, les chapelles de Mélen et du Lac (quartier Messa). Ces entretiens sont utilement complétés par les données de secondes mains issues des travaux d'Alain Hugues Obame et Pierre Mbououbouo (2016).

L'état des rapports entre chrétiens et musulmans au Cameroun

Le Cameroun est devenu un nouveau théâtre de spiritualités. Il constitue, au regard de la prolifération de nouvelles formes de religiosité aux côtés des grandes composantes traditionnelles que sont l'Islam et le Christianisme, de « nouveaux territoires de dieu » (Lasseur, 2005 : 93). Cette atomisation du champ religieux est étroitement liée à la libéralisation de l'espace public intervenue dans les années 1990. Le vaste marché spirituel qui se développe suscite des inquiétudes et amène à s'interroger sur la pratique de la laïcité au Cameroun avant de voir les conditions de cohabitation des différents mouvements religieux.

Préalables sur la laïcité de l'État : un laïcité principal

« À César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu » (Luc, 20 : 25), c'est en ces termes que Jésus-Christ posait déjà les jalons de la séparation entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel. Cet extrait des « saintes écritures » montre manifestement que les origines du principe de la laïcité sont d'abord bibliques avant d'être juridico-constitutionnelles (Momo, 1999 : 823-824). La laïcité au Cameroun est pour ainsi dire, une prescription constitutionnelle¹⁵⁰ d'inspiration lointaine¹⁵¹ dont la pratique quotidienne semble prêter à confusion. Tant le lien étroit entre le christianisme et l'État colonial puis postcolonial a créé d'après Hervé Maupeu (2008 : 130), une ambiguïté faite d'intimité, de collaboration, et de concurrence entre les professionnels de la religion chrétienne et ceux de la politique. En ce sens, l'identité de l'État ne doit être « ni religieu[se] ni ecclésiastique, bref le fait religieux est extérieur à l'État » (Momo, 1999 : 821). La laïcité, telle que définie par Sébastien Urbanski (2017 : 2), « ne fait pas signe vers une pluralité des modèles, mais plutôt vers une exception française [...] ». L'aspect

¹⁵⁰ Le préambule de la constitution du 18 janvier 1996 indique le caractère laïc de l'État, en son article 1, alinéa 2 : « La République du Cameroun est une et indivisible, laïque, démocratique et sociale ».

¹⁵¹ L'origine de la législation de la laïcité au Cameroun est à rechercher dans la Loi Française du 09 Décembre 1905. En effet, cette Loi transparaît tout d'abord dans le décret du 28 mars 1933, réglementant le régime des cultes dans les territoires du Cameroun sous mandat français (Guimdo, 1999 : 55). Ce texte a aussi orienté les différentes constitutions du Cameroun (Momo, 1999 : 801).

juridique est donc particulièrement souligné, au détriment des pratiques effectives. Cependant, Hamadou Adama (2004 : 11) fait remarquer que cette conception de la laïcité « version française » semble difficilement applicable en l'état, dans le contexte camerounais.

À l'aune de la pratique socio-politique, le principe de laïcité semble avoir été dépouillé de sa substance, balisant la voie, dans le contexte camerounais, à une institutionnalisation de la collusion entre l'État et les religions (Colliard, 1972 : 334 ; Momo, 1999 : 842 ; Ngongo, 1982 ; Machikou, 2018 : 123). Les confessions religieuses jouent très souvent le rôle de forces politiques de substitution (Hermet, 1973). Les églises chrétiennes au Cameroun exerceraient donc des fonctions politiques. D'autant que d'après Bayart (1973 : 514), elles jouent un rôle tribunitien et d'opposition ponctuelle qui contribue au renforcement du consensus au sein du système politique. Il en est de même de la religion musulmane autour de laquelle s'est édifié, à en croire Saïbou Issa, le régime du président musulman Ahmadou Ahidjo (1960-1982). Ce dernier avait en effet mis en place un projet hégémonique peul-musulman, à travers le processus de *foulbéisation*. Ainsi, « il devint très avantageux d'être reconnu comme membre de la catégorie ethnique foulbé » (Burnham 1991 : 78). Cette *foulbéisation*, qui peut simplement s'entendre comme un processus d'islamisation, a pu être brutale et forcée sous la présidence d'Ahidjo. Le point de départ de ce processus de foulbéisation est la conquête foulbée de la fin XVIII^e et du début XIX^e. À la suite de cette croisade, les populations des régions septentrionales ont commencé à se « foulbéiser » ; c'est-à-dire s'assimiler culturellement et religieusement aux islamo-peuls. Une assimilation qui généralement inclut l'abandon de la langue maternelle au profit du *fulfulde*, et obligatoirement l'adoption de l'islam (Pasquet, 1994 : 112). La *foulbéisation* est ainsi perçue comme le processus d'assimilation religieuse aux Islamo-Peuls. Il peut être lent et consentie par des personnes vivant en contact avec ces derniers.

En 1975 par exemple, trois cents personnes de la tribu Guiziga de Midjivin durent s'islamiser avec leur chef sous la pression du préfet (Seignobos et Tourneux, 2002 : 109-120). Elle est en outre restée anecdotique dans les hauts lieux du pouvoir politique. D'après le témoignage de Taiwé (entretien, 20 mai 2017, Yaoundé), à chaque fois que le président Ahidjo recevait en audience un de ses collaborateurs

originaire de la partie septentrionale et non musulman, la question qui revenait est celle de savoir « *Ndei a silma ta'ah ?* ». Cette question, posée en fulfulde, veut dire en français : « quand est-ce que tu vas "t'islamiser" ». Pour anecdotique qu'elle puisse paraître, la *foulbéisation*, était une ressource, un investissement social. Les détenteurs de ce capital religieux bénéficiaient des avantages en termes de distinction et promotion sociopolitique (Mouiche, 2000 : 53).

L'inter-perméabilité entre le politique et le religieux se constate avec l'implication des dignitaires religieux dans la gestion des affaires politiques. Que ce soit sous le monolithisme ou sous le pluralisme, la stratégie présidentielle de nomination des hommes de Dieu a demeuré constante et quasi-similaire. Le président Paul Biya, tout comme le président Ahmadou Ahidjo, a toujours impliqué les hauts dignitaires chrétiens et musulmans dans la gestion du pouvoir politique. Il en est ainsi des sénateurs nommés : Ibrahim Mbombo Njoya, Roi des Bamoun actuellement ; du Lamido de Rey Bouba Aboubakary Abdoulaye sénateur nommé et actuel premier vice-président du sénat ; du Lamido de Garoua Alim Garga Hayatou, ministre délégué auprès du ministre de la santé depuis 1996. Pour ce qui est des prélats, l'on peut relever les cas de Mgr Joseph Befé Ateba¹⁵², Mgr Dieudonné Watio¹⁵³ et du Rév. Dr. Dieudonné Massi Gams¹⁵⁴ nommés respectivement président du Conseil national de la communication (CNC), membre du Conseil électoral d'Élections Cameroon (ELECAM) et président de la Commission nationale anti-corruption (CONAC).

Si l'islam apparaît comme l'une des principales ressources politiques sous le monolithisme, le pluralisme a davantage ouvert la voie aux églises chrétiennes qui, davantage, participent à la légitimation du pouvoir. Elisabeth Dorier-Apprill (2008 : 2) remarque judicieusement que les conférences épiscopales nationales catholiques exercent une influence sur la vie politique. Elles jouent souvent le rôle de contre-pouvoirs ou de défense des droits de l'homme. Peuvent être ici soulignées, les actions de l'église catholique qui est au Cameroun

¹⁵² Par décret n°2011/205 du 07 Juillet 2011

¹⁵³ Par décret n°2011/204 du 07 Juillet 2011 dont le mandat fut renouvelé en juillet 2015

¹⁵⁴ Par décret n°2008/463 du 30 décembre 2008 portant nomination des membres du Conseil Electoral d'« Elections Cameroon ».

dans le processus de démocratisation et dans les opérations électorales ; notamment, l'observation, la production et la publication des rapports d'observation d'élection par le Service National Justice et Paix, et la proposition d'un code électoral par cette même organisation (Ndongmo, 2012 : 14-15).

La cohabitation musulmano-chrétienne sur fond de rivalités et de tensions larvées

Les relations entre les musulmans et les chrétiens au Cameroun ne sauraient s'appréhender en marge de la réalité ethnique. Pour la simple raison que « la géographie religieuse est largement calquée sur la trame ethno-régionale » (Lasseur, 2005 : 94), et de surcroît, « les contours de la pratique du religieux au Cameroun se dessinent entre des frontières inter-ethnique, inter-religieuse et intra-religieuse où l'ethnie occupe une large part » (Owono, 2016 : 303). L'histoire de la cohabitation entre les identités religieuses reste émaillée de tensions et de rivalités (Onomo, 2014) même si cela n'a jamais abouti à des crises majeures.

Dans la partie septentrionale par exemple, la diffusion du christianisme ne s'est pas faite sans heurts. Ce processus a été ponctué de persécutions tantôt ponctuelles, tantôt cycliques, au lendemain de l'indépendance en 1960. La politique d'islamisation insidieusement menée sous le régime d'Ahidjo, que nous avons analysée plus haut, a ébranlé les rapports musulmans-chrétiens : « des églises furent saccagées, des membres du clergé et des catéchistes assassinés, les chrétiens nordistes écartés des postes de la fonction publique » (Lasseur, 2005 : 100). La « montée d'un christianisme prosélyte, fondamentaliste, antimusulman, extrêmement conservateur » sous le régime Biya traduit sans doute « la réaction des chrétiens du Nord à un passé fait d'humiliations et de marginalisation face aux dominants musulmans » (Lasseur, 2005 : 104-405).

Les rivalités inter-religieuses sont donc perceptibles, même si leur exacerbation reste encore maîtrisée. Le quotidien des religions islamique et chrétienne est l'expression même de ces rivalités (Owono, 2016 : 314-319). Les campagnes d'évangélisation sont des lieux de frustration et de violence symbolique entre les musulmans et chrétiens. Tandis que des chrétiens se plaignent de la propension des musulmans

à demander aux chrétiens de se convertir à l'islam, les musulmans quant à eux, ne supportent pas l'évangélisation que certaines églises de réveil conduisent à leur égard. L'entretien mené le 9 Juillet 2017 au perron de l'église Notre Dame du Lac, quartier Messa à Yaoundé auprès d'un groupe de trois fidèles¹⁵⁵ attendant le culte du dimanche, atteste fort pertinemment ces extraversion. Chacun d'eux n'hésitait pas de souligner avec exaspération les interpellations récurrentes des musulmans, membres de leur famille, à une nécessaire conversion à l'islam. « Quel(le) "con-version" ! S'exclame l'une des filles du groupe. C'est comme si nous, on ne croyait pas en Dieu ! Comme si « leur Dieu » là était meilleur que le « nôtre ». Ces propos, empreints de ressentiments, témoignent du degré de tensions que peuvent entretenir les campagnes dites d'évangélisation ou de conversion. « Moi-même je suis fatigué avec les gens de la maison là ! C'est comme si nous on ne priait pas ! *Toum do, sey à silma ! sey à silma !* » (*Ibid.*) ; c'est-à-dire, « tu devrais te convertir à l'islam, te convertir à l'islam » en fulfulde. Des musulmans commentent les habitudes de leurs « frères » qui se serviraient de la Bible. Jacques Fulbert Owono (2016 : 314-315) rapporte ce ressentiment musulman :

« Ce sont les chrétiens qui nous harcèlent chez nous. Ils viennent jusque chez nous à domicile pour essayer de nous convertir au christianisme [...]. Un jour, finit-il par déclarer, ils trouveront ce qu'ils cherchent [...]. J'ai reçu chez moi la visite d'un des chrétiens qui se baladent avec la Bible en main. Pendant la discussion que nous eûmes ensemble, il me pria avec insistance d'abandonner ma foi musulmane parce que, selon lui, Mahomet était un menteur. Face à de tels propos, j'ai failli perdre mon sang-froid. Une seule idée me trottait par la cervelle : rentrer dans ma cuisine et en ressortir avec un bon couteau pour l'expédier en Enfer [...]. On a l'impression qu'ils nous considèrent tous comme des païens à christianiser ».

Ce type d'interactions est susceptible de divisions ; car, la transition subite et brutale d'une situation de tolérance interreligieuse vers une conflictualité irréversible et irrépressible s'amorce généralement des faits divers et d'incidents triviaux (Raillon, 2002 :

¹⁵⁵ Wari, 28 ans ; Mtoura, 16 ans et Betzemri, 12 ans.

136). D'après Jean Paul Messina cité par Jacques Fulbert Owono (2016 : 316), « certains pasteurs pensent qu'il faut évangéliser les musulmans et n'hésitent pas à prendre des mesures en ce sens. La réaction des musulmans qui passe pour être une légitime défense plongerait le pays dans le cycle de la violence ». De tels incidents furent observés avec le développement du christianisme. Celui-ci représentait un danger politique latent pour le bloc régional musulman, puisque les Églises possédaient le potentiel idéologique et organisationnel pour une identité collective *Kirdi* pouvant s'opposer à l'hégémonie islamo-peule. L'Église catholique, avec son organisation à l'échelle nationale et un clergé davantage influent dans la partie Sud du pays, fut ressentie comme une menace (Schilder, 1991 : 148).

En outre, il y a lieu d'observer une décomposition baroque de l'ordre interne aux obédiences religieuses. Les tensions religieuses au Cameroun, sont plus intra-confessionnelles qu'interconfessionnelles. En tant que catégorie de distinction identitaire voire d'opposition identitaire, la religion a perdu toute sa pertinence dans l'espace public au Cameroun. Et, le fait que ce soit deux communautés musulmanes qui se soient livrées aux affrontements les plus sanglants dans le contexte de l'ouverture démocratique suggère l'internalisation des tensions confessionnelles (Saïbou Issa, 2005 : 216).

À en croire Jacques Fulbert Owono (2016), la rivalité entre populations Peuls *Mbororo* et les peuls dans l'Adamaoua est, en même temps, une opposition intra-ethnique et intra-religieuse. Les *Mbororo*, peuls parmi les peuls, musulmans parmi les musulmans subissent le dédain des peuls *Yillaga* et *Wolarbé*, pour la simple raison que ces premiers se seraient superficiellement islamisés. C'est aussi le cas des tensions internes à la religion musulmane opposant musulmans peuls et musulmans *Kirdi*. Pour les musulmans peuls, « certains *Kirdi* islamisés continuent à se comporter comme des païens ; rapporte un enquêté peul. Vous verrez chez eux, par exemple, un père de famille qui apparaît torse nu, sans pudeur, en public » (Owono, 2016 : 306-309).

Entre Arabe-choa et Kotoko, la pratique religieuse fut également un élément de dissension, de différenciation ou de distanciation. Cette mésentente a été notée lors de la célébration de la fête du Ramadan de l'année 2010, où les musulmans Arabes ont célébré

le ramadan à la même date que les musulmans du Tchad. Alors que les musulmans-Kotoko ont opté commémorer avec la communauté musulmane camerounaise avec un décalage d'une journée (Hunter et Kügler, 2016 : 313). La querelle entre clans a fragilisé la cohésion au sein de la communauté musulmane et a suscité l'inquiétude des pouvoirs publics qui pensent que de telles dissensions peuvent être une source d'implosion de ladite confession et de la propagation de l'intolérance.

La trame contemporaine des conflits entre confréries musulmanes se traduit par l'opposition du wahhabisme rigoriste à l'islam soufi traditionnel. Le premier est la branche qui prône une purification des pratiques islamiques par le retour aux sources du coran et la lecture littéraliste de ses textes. Le second renvoie à la vieille filiale spirituelle ésotérique, mystique et ascétique à dominance Peule au Cameroun. De fait, le mouvement du wahhabisme touche « majoritairement une nouvelle génération de jeunes Camerounais musulmans du Sud, tandis que l'islam soufi, incarné au Nord par les Peuls recule. Ces jeunes du Sud, arabisés et souvent formés au Soudan et dans les pays du Golfe, contestent à la fois la domination peule au sein de la communauté musulmane et le système religieux vieillissant » (ICG, 2015 : i).

L'implantation du wahhabisme dans les villes de Douala, de Yaoundé et de Mbalmayo, a donné lieu à des conflits parfois meurtriers au courant des années 1993-1994. Par ailleurs, Ibrahim Mouiché (2005 : 378-420) observe que le réformisme wahhabite est consécutif à la « modernité islamique dans le royaume bamoum » dès le début des années 1990. À Foumban par exemple :

« La nomination d'un imam central wahhabite par le sultan, en 2002, a suscité de violents affrontements à la suite desquels la grande mosquée a été fermée pendant deux ans. Un compromis a été trouvé par la désignation d'un imam central *tidjanite* et de deux adjoints wahhabites. Des affrontements de même nature se sont répétés en 2000, 2002, 2003, 2004 et 2012 à Foubot, Koutaba, Bafia, Yaoundé et Ngaoundéré entre wahhabites et tidjanites qui se sont soldés par des morts » (Mbouombouo et Ntchoutizo, 2016 : 147).

En toile de fond de tous ces désaccords se trouvent des enjeux pas nécessairement théologiques mais beaucoup plus économiques et politiques. « L'empire de la colère » (Raillon, 2002 : 133) intra et inter communautés religieuses est porteur des germes d'affrontements ou de conflits ouverts. C'est pourquoi, les pouvoirs publics développent et mettent en œuvre des stratégies politiques de préservation du climat de quiétude interconfessionnelle.

Les stratégies politiques et leurs implications sur la préservation de l'équilibre du champ religieux

Les stratégies politiques camerounaises contre « la folie religieuse » et « la pandémie sectaire » (Raillon, 2002 : 134) ressortent dans ce qu'il est convenu de qualifier au Cameroun de tolérance administrative, avec en toile de fond des pratiques politiques de contention.

Le paradigme Camerouno-Camerounais de la tolérance administrative

Selon la législation en vigueur au Cameroun, l'ouverture et le fonctionnement des organisations religieuses sont subordonnés à une autorisation préalable des autorités compétentes en la matière. Les associations religieuses, relèvent du régime de l'autorisation au Cameroun. Selon l'article 23 de la loi n°90/53 du 19 décembre 1990 relative à la liberté d'association : « toute association religieuse doit être autorisée. Il en est de même de tout établissement congréganiste ». Leur reconnaissance relève exclusivement des compétences du président de la République, qui l'octroie, après avis motivé du ministre de l'Administration territoriale. Remarquons que le tableau confessionnel légal de la République du Cameroun n'affiche actuellement que 47 organisations religieuses. La dernière, la Sainte Métropole Gréco-Orthodoxe du Cameroun, fut autorisée en février 2009 ; et l'avant-dernière, l'Église Pentecôtiste Chrétienne du Cameroun, en décembre 1998. Ainsi, en 20 ans, une seule association confessionnelle a été officiellement autorisée.

Si la réglementation exige un enregistrement préalable, le gouvernement a continué à laisser de nombreux groupes religieux non enregistrés exercer librement dans le cadre d'une politique de tolérance

administrative. Des centaines d'organisations religieuses fonctionnent en marge des prescriptions légales. Il s'agit des Églises, des mosquées, des « écoles » (des madrasas, écoles coraniques) informelles, souvent dans les maisons des prédicateurs ou précepteurs. Le contenu des formations n'est nullement contrôlé et encadré. L'État a délaissé ce secteur jusqu'à ce que déclenche la guerre contre Boko Haram, qui a conduit à la fermeture et l'interdiction systématique des centres, dans les régions du septentrion notamment dans la ville de Maroua (entretien avec Kamdem, fonctionnaire des services juridiques du MINATD, âgé de 32 ans, 19 Juin 2017 à Yaoundé). L'immense majorité n'existe pas juridiquement mais, exerce sous le regard quasi-complaisant des autorités publiques. Cette observation pourrait sans ambages s'analyser comme une posture administrative complice. Laquelle complicité existerait entre les responsables des officines religieuses et certaines autorités politico-administratives. D'autant qu'il y aurait, nous renseigne Mélanie Soiron Fallut (2012 : 28) des membres du gouvernement dans ces lieux qui restent plutôt très discrets. C'est ce comportement passif de l'administration qui est communément qualifié de tolérance administrative ; c'est-à-dire, le fait que l'État laisse délibérément des entités violer les lois en vigueur créant une sorte de régime d'impunité. La majorité des associations religieuses établies au Cameroun fonctionnent dans cette zone grise juridico-administrative. À défaut de cela, quelques-unes procèdent à ce que Bernard Momo (1999 : 831) appelle la « reconnaissance de seconde main », c'est-à-dire que :

« Les Églises non autorisées peuvent être considérées comme reconnues par interposition lorsqu'une congrégation religieuse légale accepte qu'une autre, dont la demande d'autorisation a été refusée, puisse travailler sous son couvert. Les « co-contractants » sont néanmoins tenus de transmettre leur demande de fusion au ministère de l'Administration territoriale qui en prend acte [ce qui n'est généralement pas fait]. Ainsi, à la Vraie Église de Dieu (*True Church of God*), dont le noyau central est à Kumba, se trouvent rattachées plusieurs autres tendances importantes, autonomes tant dans leur gestion que dans leur organisation. Cette situation, poursuit-il, n'est pourtant pas prévue par le législateur. Elle est plutôt tolérée pour des raisons d'opportunité politique ».

Ce que peint ici l'auteur, est une sorte de sous-traitance de l'agrément sur le marché des biens spirituels qui, par ailleurs est vectrice d'un mécanisme d'autorégulation du champ confessionnel camerounais. En effet, la tolérance administrative finie par secréter un mécanisme tacite de régulation du désordre religieux susceptible d'entraîner des troubles et de conflits majeurs. D'après Kamdem (*idid.*), « il y a longtemps que le président ne signe plus de décrets d'ouverture de nouvelles organisations religieuses. Il a renvoyé plusieurs dossiers que nous avons traités et transmis ». Les autorisations d'ouverture et de fonctionnement des associations religieuses ne sont plus délivrées. Cela corrobore le constat de Bernard Momo (1999 : 832) selon lequel « l'importance des associations religieuses de fait au Cameroun laisse penser qu'en la matière cette existence de fait serait la règle, alors que l'autorisation serait l'exception ». C'est ce que nous appelons ici la sous-traitance frauduleuse des autorisations, dont l'autre conséquence est la production d'un effet de contention dans le fonctionnement des officines religieuses. Dans cette mécanique, la congrégation légale qui prend le risque de faire fonctionner par devers elle d'autres organisations non reconnues se trouvent dans l'obligation de veiller et de s'assurer que ces associations sous-traitantes n'empiètent pas le domaine de l'ordre public, au risque non seulement de se voir fermer mais aussi d'entraîner la fermeture et la suspension de l'autorisation qui avait été délivrée à la régulière, à la congrégation mère. Cette dernière ayant bénéficié directement de l'autorisation de l'administration ne fait également rien qui puisse lui être préjudiciable et lui valoir une suspension de fonctionnement pure et simple.

De ce qui précède, au lieu de délivrer des agréments à des centaines d'associations religieuses sur lesquelles il n'aura pas une mainmise suffisante et une surveillance totale, la stratégie de l'État consiste à donner l'agrément à une poignée d'organisations religieuses, sur lesquelles il assure un contrôle plus net. Ainsi, pendant que les pouvoirs publics veillent sur les officines régulièrement accréditées, ces dernières, à leur tour essayent tant bien que mal de tenir en l'état, les filiales cultuelles informelles fonctionnant sous leur couvert. Il se configure alors toute une chaîne de contrôle où l'État se trouve en amont. C'est une autre forme de sous-traitance de la mission étatique

de régulation du secteur des congrégations qui se pose en une mécanique de contention des identités religieuses.

Les pratiques politiques de contention du religieux

La contention du religieux se traduit par un certain nombre de pratiques politico-religieuses. On peut en identifier quatre : les alliances politiques salvatrices, la politique de fiefs religieux, l'équilibre *religional* et la technique de l'esquive.

Les alliances politiques salvatrices

Les alliances politiques entre le pouvoir et les grandes entités géo-religieuses depuis l'indépendance participent à la stabilité politique mais surtout à la coexistence pacifique des communautés religieuses. Si l'établissement de ces alliances relève plus d'une stratégie politique, celles-ci concourent fortement à contenir les tensions religieuses dans leur état passif. Du point de vue géopolitique, le Cameroun échappe encore à un conflit religieux ouvert, ce d'autant qu'il échappe au piège de l'imaginaire d'un clivage Nord-musulman/Sud-chrétien. Même si jusqu'à nos jours, le spectre d'un septentrion *Haoussa* (à connotation musulmane) et d'une partie méridionale chrétienne plane au grand dam de la réalité statistique d'une population dont les deux tiers sont chrétiens et animistes.

La stratégie politique de « la perpétuation d'une alliance entre les élites septentrionales musulmanes et les élites méridionales chrétiennes, associées dans le système de pouvoir central depuis l'indépendance » (Lasseur, 2005 : 98) est un levier indispensable à la tempérance des velléités vindicatrices et revendicatrices des identités religieuses. La résistance dans le temps de cette imaginaire à forte effet-radiation dans le quotidien des relations interconfessionnelles s'est davantage confortée via les alliances politiques successives. Entre autres alliances, celle du Rassemblement Démocratique du Peuple Camerounais avec l'Union Nationale pour la Démocratie et le Progrès (RDPC-UNDP) du natif de la Bénoué à Garoua, Boubou Maigari ; celle avec l'Alliance Nationale pour la Démocratie et le Progrès de Hamadou Moustapha le natif du Diamaré à Maroua (RDPC-ANDP) et celle avec le Front pour le Salut National du Cameroun (RDPC-FSNC) de Issa Tchiroma, l'actuel ministre de l'emploi et de la formation professionnelle originaire du Nord. Les appels à récurrence de ces

leaders politiques de voter pour le RDPC à l'élection présidentielle de 2011, sont des traceurs indubitables des accords qui existent entre leurs chapelles partisans.

La politique de fiefs religieux ou de « containment religieux »

La politique de fiefs religieux consiste à « l'ethnicisation » des communautés religieuses. Il s'agit d'une mécanique à la fois politique et religieuse de maintien des obédiences religieuses dans leur espace tantôt ethnique, tantôt géographique. Pour mieux contrôler la sphère religieuse, les détenteurs du pouvoir central ont toujours œuvré de manière « à fixer chaque Eglise sur son fief territorial » (Lasseur, 2005 : 95). Sous la présidence d'Ahidjo par exemple, les missions chrétiennes ont été contenues dans les régions du Sud-Cameroun dans l'ultime objectif de ne pas gêner « l'aristocratie musulmane du Grand Nord » et de ne pas courir le risque d'une expansion religieuse sur fond de violence susceptible de contrarier le projet politique unificateur d'alors (Soiron Fallut, 2012 : 24 ; Azarya, 1976). Cette politique de « *containment religieux* » va se poursuivre sous la présidence de Paul Biya, jusqu'aux années 1990, avec l'expansion freinée des nouveaux mouvements religieux par le pouvoir. La religion au Cameroun s'est finalement posée comme une affaire d'appartenance ethnique autour de laquelle se construit une « marqueterie des appartenances ethnoculturelles » (Lasseur, 2005 : 95).

L'ethnicisation des identités culturelles s'opère également par une politique linguistique des religions. Celle-ci consiste en l'usage des langues autochtones dans les officines religieuses, souvent aux côtés des langues officielles. Elle est menée par les différentes obédiences religieuses et participe à la mécanique autorégulatrice du marché religieux au Cameroun. Depuis l'implantation du christianisme et de l'islam, c'est donc un double mouvement non seulement d'adaptation différentielle et progressive des églises comme des mosquées aux réalités sociales locales, notamment à la réalité linguistique des communautés ethniques, mais surtout d'exportation de ces langues nationales dans les pratiques religieuses en milieu urbain cosmopolite. Pour s'en convaincre, l'étude convoque les travaux menés par Zachée Denis Bitjaa Kody sur la gestion du plurilinguisme par les organisations religieuses dans le centre Urbain de Yaoundé. Le travail empirique que

livre cet auteur démontre de fort belle manière l'existence de communautés confessionnelles dans lesquelles les langues autochtones sont usitées, encrées dans les pratiques religieuses :

« Dans l'ensemble, les fidèles peuvent y suivre les messes [...], en *Ewondo*, en *Basaa*, en *Bamiléké* (mélangés), en *Rikpa*, en *Bamun* et en *Tupuri*. Lors des messes dominicales, toutes les activités (accueil, célébration de la parole, célébration eucharistique, louanges et annonces) sont dites dans la langue de la messe. Les chorales chantent en français, en latin (chorale grégorienne) et dans les langues locales citées. [...] La plupart des curés de la ville de Yaoundé peuvent dispenser des messes en leur langue maternelle [...]. Pour les autres langues locales de la paroisse, en l'absence d'un prêtre visiteur capable d'officier dans la langue programmée, les curés ont recours aux services des aumôniers et des catéchistes animateurs qui lisent les épîtres et les évangiles dans les langues concernées, puis les curés officient en français dans une messe qui devait être dite en *Basaa*, en *Bamiléké*, en *Bafia* ou en *Bamun*. Les chorales chantent alors dans la langue concernée pour compenser l'absence » (Bitjaa Kody, 2001 : 71).

Il en est ainsi des cultes bilingues, pendant lesquels une langue vernaculaire officie simultanément avec l'une des langues officielles. « Pendant le culte principal en langue camerounaise, toutes les activités (liturgie, prières, cantiques, lectures bibliques, sermon, annonces) se déroulent dans la langue locale. Les chorales ont la latitude de chanter dans une langue africaine ou occidentale [...] » (Bitjaa Kody, 2001 : 70). L'on assiste ainsi à la communautarisation ethnique des offices religieux. « Les messes ne sont plus dites en latin, mais davantage en langue locale. Ou alors, le culte est presque totalement traduit [...] Partout c'est comme ça ! J'ai fait le village de Fignolé, là-bas, toute la messe était traduite simultanément du français en *Dowayo* » (Métego, 35 ans, séminariste stagiaire à la chapelle d'Elig Effa de Yaoundé, entretien du 16 juillet 2017). D'ailleurs, la chapelle d'Elig Effa regroupe la communauté des chrétiens catholiques Sawa de Yaoundé. « Si tu vas là à Melen, la chapelle du marché Melen, tu verras que c'est la communauté nordiste qui se retrouve là-bas » (Métego, *ibid*).

Dans cette perspective, les rapports interconfessionnels deviennent quasiment des rapports interethniques où la confrontation est maîtrisée dans la nouvelle configuration des rapports ethno-culturels. Ce d'autant que même les communautés musulmanes recourent généralement à la langue *Fufuldé* à côté de l'arabe classique (Bitjaa Kody, 2001 : 71). L'islam est alors perçu comme une pratique réservée aux seules ethnies Peuls, Kototo, Haoussa, Arabe-choa et Mbororo dans les régions du septentrion et comme une pratique propre aux ethnies Bamoun et Mbororo dans les régions méridionales.

En somme, cette adaptation aux identités ethniques, souvent par l'adoption des langues autochtones dans les lieux de culte, contribue à la stabilisation du microcosme religieux. Elle permet de préserver harmonieusement les rapports interconfessionnels ; à l'image de la cohabitation pacifique qui gouverne les relations entre les identités ethniques du pays. Dans cette optique, la diversité religieuse est perçue et vécue au même titre que la diversité ethno-tribale du pays. C'est une sorte de naturalisation de la nouvelle identité religieuse dans les sillons traditionnels des identités ethniques. Voilà pourquoi, on assiste à un replâtrage du type de rapports qui prévaut entre communautés ethniques sur les nouveaux rapports entre les communautés religieuses du pays.

L'équilibre « regional »

La politique d'équilibre « regional » ne doit pas être confondue avec celle de « l'équilibre régional » même si elle s'en inspire fortement. Elle est une politique de péréquation qui s'applique aux identités religieuses (musulmane et chrétienne). Elle s'appréhende ainsi à deux niveaux : l'implication des autorités religieuses dans la gestion du pouvoir politique, et l'attention politique qui leur est accordée par le chef de l'État.

D'une part, l'attention que le chef de l'État accorde sous forme d'assistance et de compassion, à la fois aux chrétiens et aux musulmans est notable en période tragique. Deux cas de figure permettent d'illustrer cette compassion du politique à l'égard du religieux. D'un côté, le décès de l'archevêque de Bafia, Mgr Jean Marie Benoît Bala où l'État a déployé l'escorte des motards de la gendarmerie nationale pour accompagner le cortège mortuaire de Yaoundé à Bafia. Cette assistance a été élargie à la prise en charge de l'organisation des

obsèques du défunt prélat dont la cérémonie d'inhumation a vu la présence du président de la république à travers son représentant « personnel », le ministre d'État, ministre de la justice, garde des sceaux.

De l'autre, l'on note la même attention présidentielle à l'endroit de la communauté musulmane lorsque celle-ci fut frappée en 2015, par les événements de la Mecque. De nombreuses pertes en vie humaines furent enregistrées. Selon les chiffres officiels, le Cameroun a compté environ 76 personnes décédées et une trentaine de disparues. La mort et la disparition des plusieurs compatriotes musulmans dans la bousculade du 24 septembre 2015 avait conduit le chef de l'État à déclarer la journée du vendredi 16 octobre 2015, Journée de Deuil National. Cet élan fut aussi accompagné d'une assistance financière spéciale : « J'ai instruit le déblocage d'une aide spéciale en faveur des blessés et des familles des victimes. J'ai également décidé, à cet égard, de décréter que la journée du 16 octobre 2015 serait une journée de deuil national » (Discours du Président Paul Biya, du 15 octobre 2015). D'ailleurs l'État va plus loin dans son élan d'assistance du religieux. Il a octroyé et versé durant des décennies, des bourses, des subventions, des dons, des billets d'avion pour le Hadj (pèlerinage à la Mecque) à des élites musulmanes sélectionnées par l'État, par le biais de l'Association Culturelle Islamique du Cameroun (ACIC) (Lasseur, 2010 : 184). La stratégie du pouvoir dans le sens de « l'équilibre régional » ne se limite pas qu'à ces circonstances exceptionnelles et tragiques.

D'autre part, l'on observe un jeu d'équilibre dans les temps ordinaires. Cet effort d'équilibrisme transparait dans les actes présidentiels de nomination de hauts dignitaires religieux, musulmans comme chrétiens, dans les sphères politiques de gestion des affaires publiques. Dans le cas d'espèce, référence est faite aux nominations des chefs religieux musulmans (le Sultan Ibrahim Mbombo Njoya Roi des Bamoun, le Lamido de Rey Bouba S. M. Aboubakary Abdoulaye, le Lamido de Garoua Alim Garga Hayatou) d'un côté, et de l'autre, des chefs religieux chrétiens (Mgr Joseph Befe Ateba, Mgr Dieudonné Watio, Pasteur Dieudonné Massi Gams) comme telle que développé en première partie.

La technique de l'esquive, de l'évitement ou du ménagement du religieux

Plusieurs circonstances fondent cette stratégie. Mais deux cas de figure sont retenus pour les besoins de la démonstration. Il s'agit du contexte de la guerre contre le terrorisme islamiste et de celui du décès de l'archevêque de Bafia.

Il est clair que le monde aujourd'hui fait face au phénomène du terrorisme islamiste¹⁵⁶. Mais le discours officiel des autorités camerounaises, notamment du celui du président, ne recourt au qualificatif ni « islamique », ni « islamiste ». Et ce, malgré les menaces proférées à son égard et à l'égard du peuple camerounais par l'un des leaders du mouvement terroriste (Aboubakar Shekau du *Boko Haram*), en ces termes :

« Vous le leader de Cameron Paul Biya [...] repentez-vous à Allah le Tout-Puissant, ou autrement vous verrez la torture et la mélancolie. [...] Oh vous les gens de Cameron, vous devriez savoir que, vous devez devenir Musulman à moins en renonçant à la démocratie, vous avez obtenu d'abandonner la démocratie et d'abandonner croire sur la démocratie, ne soyez pas esclaves ni partisans de la démocratie ».

« Vous esclaves de lois artisanales, [...] inimitié et la haine vont augmenter vers vous, jusqu'à ce que vous croyez en Allah, nul autre qu'Allah. C'est ce qu'Allah m'a dédié de clarifier pour vous, pour qu'il soit clair pour vous Paul Biya. Repentez-vous à Allah, ou sinon vous allez voir ce que vous allez voir, et vos soldats ne vous aideront pour rien, même les soldats de l'Amérique ne vous aideront pour rien.

¹⁵⁶ Depuis le 11 Septembre 2001, les actes terroristes semblent avoir trouvé un nom : « terrorisme islamique ». Loin d'être une fabrication du politique ou une invention politique politicienne, les dénominations de ces types de mouvement renchérissent cette posture. Qu'il s'agisse de Al-Qaeda avec ses filiales Aqmi (Al-Qaida au Maghreb Islamique) et Aqpa (Al-Qaida dans la Péninsule Arabique), de l'EI (État Islamique) en Irak, en Syrie, de Ansar dine au Mali, ou du Boko Haram au Nigeria qui a prêté allégeance à l'EI, tous, manifestent la volonté de l'établissement de *Califats* et de l'imposition dans les territoires qu'ils occupent, de la Sharia.

Nous sommes les soldats *d'Allah* [...] » (Obame et Mbouombouo, 2016 : 110).

De ce qui précède, le gouvernement camerounais n'a daigné un tant soit peu, qualifier le terrorisme dont le pays fait face, de « terrorisme islamiste ». Dans aucun discours, ni du président Paul Biya, ni des membres du gouvernement n'apparaît le qualificatif « islamiste » lorsqu'ils abordent la question de la guerre que le pays mène contre le terrorisme ; si ce n'est pour déplorer son instrumentalisation. Cet extrait de discours du chef de l'État du 31 décembre 2014 en est la parfaite illustration :

« J'ai apprécié tout particulièrement les prises de position de nos compatriotes musulmans. Ils ont bien compris, comme tous les autres Camerounais, qu'il ne s'agissait pas du tout d'une guerre dont la religion était l'enjeu. Ils ont bien compris qu'il s'agissait d'une réponse à une agression extérieure de la part d'une organisation terroriste qui n'adhère pas aux valeurs d'une société fraternelle ».

De surcroît, ce chef d'État s'offusquait-il dans son allocution devant le corps diplomatique à l'occasion de la présentation des vœux de Nouvel An (le 03 janvier 2002), dans le cadre du terrorisme international : « ...Je ne crois pas qu'il faille incriminer la religion ou quelque religion que ce soit lorsque des événements inhumains [...] se produisent. Toutes les grandes religions, bien comprises, prêchent l'amour du prochain et la tolérance. Ce sont des interprétations tendancieuses et dévoyées qui en font des instruments de haine et de vengeance ».

L'intelligence politique du gouvernement camerounais voudrait que l'on n'indexe point une identité religieuse sur certaines situations critiques, tragiques et dramatiques auxquelles les communautés font face. Même lorsque celle-ci est mise en cause, sur un phénomène donné. La stratégie du politique, à la lecture de cet extrait de discours du président de la république est donc connue : c'est l'esquive, c'est le ménagement surtout dans des circonstances critiques comme celle de la guerre contre le terrorisme où les religions y sont mêlées (attentats perpétrés dans des édifices religieux - Églises et Mosquées) ou dramatiques comme celle du décès du Mgr Jean Marie Benoît Bala.

C'est cette stratégie qui a également prévalu pendant la période du décès du prélat catholique, Mgr Jean Marie Benoît Bala. L'opinion publique semble soutenir la thèse de l'assassinat avec un doigt accusateur vers *l'establishment* politique camerounais. Dans le même temps, *l'establishment* religieux catholique corrobore à cette thèse. Mais aussi, d'autres voix s'élèvent pour dire que le décès du prélat est lié à des batailles internes à la « confrérie » des prélats catholiques. Dans ce sens, Mgr Joseph Akonga Essomba évoque les expressions telles que : « les ennemies de l'intérieur », « certains faux membres de cette Église » dans son homélie délivré lors de la messe du requiem. Dans ce contexte, la posture gouvernementale a une fois de plus été celle de l'évitement et du « laissez-faire ». On a observé aucune réaction, aucun message, aucune sortie du ministre de la communication porte-parole du gouvernement sur cette situation qui a tenue en haleine la république durant des mois. Pourtant, on connaît la prompt réaction avec laquelle ce ministre porte-parole du gouvernement se déploie pour éclairer l'opinion publique nationale et internationale sur des sujets similaires ; aux effets corrosifs sur l'image du pays.

L'efficacité de la stratégie gouvernementale de l'esquive ou du ménagement du religieux est reconnue par la responsable du service des associations religieuses du MINATD : « Ça permet d'éviter les escalades et les débordements ; éviter de suralimenter les tensions et mécontentements sur le sujet polémique [...]. Faut pas jeter de l'huile sur le feu »¹⁵⁷. Tout compte fait, l'efficacité de l'ensemble de ces approches politiques devrait être tempérée à l'épreuve des nouveaux défis.

Les faiblesses des stratégies et les défis pour une quiétude interconfessionnelle durable

La politique camerounaise de gestion des identités confessionnelles telle que présentée, concourt jusque-là à la

¹⁵⁷ Entretien du 19 Juin 2017 dans les services du MINATD avec l'une des responsables du service des associations qui a souhaité garder l'anonymat. Cet aveu est d'autant vrai que le seul communiqué de presse du procureur général auprès de la Cour suprême en date du 4 juillet 2017, sur les résultats des autopsies pratiquées sur la dépouille de Mgr Benoît Bala a ravivé la polémique au sein de l'opinion et des tensions dans les rangs des autorités de l'Église Catholique.

préservation du climat de tolérance religieuse ; même en contexte d'insécurité galopante. Toutefois, à l'analyse, ces stratégies politiques d'encadrement du multi-confessionnalisme ne sont pas exemptes d'interstices de fragilité. Dans un environnement religieux mondial particulièrement tumultueux et convulsif, les défis qui s'imposent à l'État dans l'optique d'une quiétude et d'une harmonie religieuse, ne sont pas des moindres.

Des ressorts stratégiques conjoncturels...

Face à la gestation de l'intolérance religieuse aux frontières et dans certaines parties du territoire national, les autorités politiques et religieuses camerounaises semblent sous-estimer le potentiel conflictogène de ce phénomène. Les mesures mises en œuvre sont faibles, dispersées et ne touchent qu'une frange minorité des populations. Le cadre politique stratégique de l'État à l'égard des organisations religieuses semble ainsi plus conjoncturel que structurellement pérenne. Ce qui laisse subodorer un résultat passablement efficace dans le cours terme. Les « senteurs encore fraîches » des tensions et dissensions intra ou inter religieuses attestent d'une certaine consubstantialité des conflits à toute forme de (re)groupement, religieux soit-il.

La faiblesse de ces stratégies repose essentiellement sur le problème de la régulation avec pour ventre mou, la logique du « laissez-faire », corolaire de la tolérance administrative. Cette option étatique de gestion du secteur culturel est éminemment ambivalente. Salvatrice pour le moment, elle pourrait se révéler chaotique à la longue. D'autant que la libéralisation du marché confessionnel ne saurait longtemps fonctionner selon la perspective de la « main invisible »¹⁵⁸, de l'auto-ajustement. Les mêmes limites de cette approche classique du marché économique d'Adam Smith peuvent convenablement s'appliquer à celui du « marché des confessionnalités » camerounais. Car, au fond, la tolérance administrative postule tacitement l'auto-ajustement de la scène religieuse. Voilà en quoi le socle stratégique de la politique camerounaise du multi-confessionnalisme est conjoncturel et fragile.

¹⁵⁸ Dans une autre thématique, ce concept est développé par Adam Smith (1990 : 256).

Dans la première veine, l'on déplore la mise en mouvement de mécanismes de régulation seulement lorsque le rubicond de la menace semble nettement franchi. Les mobilisations et rencontres œcuméniques s'intensifient généralement pendant les moments de troubles. Il en est de même de la mise en branle des structures en charge de la veille stratégique contre les dérives sectaires et totalitaires des mouvements religieux. À titre d'illustration, ce n'est qu'à la suite des attaques de *Boko Haram* que le gouvernement a amorcé des initiatives de sensibilisation tardives et peu efficaces contre le radicalisme de certains groupes religieux et contre les tensions à connotation confessionnelle (ICG, 2015 : i-ii). Le désordre actuellement perceptible dans les milieux religieux a vraisemblablement trait à la tendance inflationniste et incontrôlée du nombre d'officines informelles. La déferlante sous le regard *complaisant* d'officines religieuses draine un fort capital pernicieux dont les tentatives de régulation ex-post peut s'avérer veine.

Par ailleurs, avec internet, la défaillance du cadre stratégique de gestion du multi confessionnalisme camerounais semble plus criarde. Le phénomène des réseaux sociaux a entraîné la domiciliation de l'endoctrinement religieux extrémiste, fondamentaliste et prosélyte. L'indigence de mécanismes viables et fiables de veille contre ces phénomènes accélérateurs de la radicalisation chrétienne comme musulmane, augure des lendemains de désenchantement des relations interculturelles. Pour ceci que, depuis des horizons divers et lointains ou dans les proches entourages, des prédicateurs d'obédience chrétienne comme musulmane, ont pignons sur mosquée, sur internet et sur écran de télévision. La téléprédication, le « *djihad* en ligne », la « religiosité-miracle » et le « gospel de la prospérité » gagnent du terrain. On note l'éclosion et la dissémination des formes de religions de « marché » (Haenni, 2005), le développement du « management religieux néolibéral » d'abord chez les chrétiens et ensuite chez les musulmans (Njoto-Feillard, 2012 ; Bayart, 2015 : 2-3), etc. Tout ceci constitue la trame de gageures contemporaines qui s'impose au(x) gouvernement(s).

Cette sédimentation du fait religieux, corollaire de l'atomisation du champ religieux et de la complexification des rapports intra et

interconfessionnels, conduit l'État à réexaminer ses options de politiques stratégiques en matière de pluralisme confessionnel.

...Aux défis pour une harmonie confessionnelle durable

Si la cohabitation harmonieuse entre les religions dans nombre de régions camerounaises est une construction sociohistorique (Mbouombouo et Ntchoutizo, 2016 : 151), la montée déferlante des extrémismes religieux à l'échelle de la planète contraint l'Etat contemporain à revoir ses mécanismes de gestion des identités religieuses.

L'endiguement du phénomène du *Salafisme Djihadiste* (Bonneyoy et Lacroix, 2016 : 37) et du radicalisme religieux émergent (Obame et Mbouombouo, 2016 : 118-119), le contrôle de l'explosion informelle et les mobilités transnationales des flux religieux sont des premiers défis qui s'imposent aux pouvoirs publics. Leur accomplissement passe par la maîtrise de la topographie religieuse : l'identification et la surveillance systématiques des différents lieux de culte disséminés à l'échelle du territoire. Les chapelles, les madrasas, les églises, les mosquées, les écoles ou établissements confessionnels informels doivent être démantelés et soumis à une surveillance plus accrue. La mise sur pied d'un dispositif de contrôle des dynamiques de transnationalisation des formes d'idéologies « théocratiques obscurantistes » est aussi nécessaire. Ceci dans l'optique de prévenir « l'influence d'organisations islamiques internationales et de foyers islamiques extérieurs [...] » (Nicolas, 2002 : 96). L'efficacité de cette stratégie devrait reposer sur une diplomatie religieuse proactive et vigilante. L'étendue d'une telle tâche pourrait incomber à un Observatoire National de la Laïcité en abrégé ONL.

En outre, la déconstruction des imaginaires et du propagandisme religieux est un autre défi majeur. Il s'agit principalement de la déconstruction de l'imaginaire d'un « Nord Cameroun musulman » et d'un « Sud Cameroun chrétien ». Il en est de même de l'imaginaire de la religion comme une affaire d'appartenance ethnique. Il existe une certaine frange de l'opinion publique qui pense le pays en termes de clivage ethno-religieux. Cette représentation est liée au mouvement de diffusion des religions ; notamment l'islam qui pénètre du côté

septentrional et se diffuse selon la logique « *top down* »¹⁵⁹ et le christianisme qui fait sa percée par les régions méridionales avec une dynamique de propagation « *bottom up* ». Cette perception déformante, réduisant la religion à une appartenance régionale ou ethnique est une entreprise de territorialisation psychique périlleuse voire chaotique pour la coexistence entre des populations relevant de diverses communautés religieuses.

La déconstruction de la propagande religieuse n'est aussi pas en reste. Il s'agit de la propagande islamiste construite autour de l'imaginaire qui voudrait qu'au sein de la république, les dogmes religieux (à l'exemple de la *Sharia*) puissent remplacer les textes constitutionnels, comme outil d'encadrement des comportements et de régulation des rapports sociaux. En sus, les pouvoirs publics se doivent de contenir la « violence symbolique » dont des mouvements religieux radicaux, y compris les fondamentalistes chrétiens font preuve (Obame et Mbouombouo, 2016 ; Bayart, 2015 : 1).

Il incombe également aux détenteurs du pouvoir d'être à même d'endiguer l'esprit de mercantilisme spirituel en gestation au cœur des nouveaux mouvements religieux. Ces derniers se livrent à des pratiques d'entreprenariat messianique qui consistent en la transformation des chapelles en de gigantesques entreprises de recherche du lucre, dans lesquelles, tout s'achète, tout se vend et où le seul *Cogito* valable semble être le « je vends donc je suis ».

L'État devrait de surcroît œuvrer pour le rapprochement entre les nouveaux mouvements religieux et les anciens par le renforcement du dialogue interreligieux à travers des rencontres œcuméniques permanentes. Celles-ci doivent impliquer l'ensemble des fidèles de tous les bords religieux (atteindre les fidèles des « églisettes » des villages), au risque de renforcer l'imaginaire d'un œcuménisme par le haut. C'est-à-dire, comme une affaire des seules classes des hauts dignitaires politiques et religieux.

¹⁵⁹ Pour emprunter ces vocables des politiques publiques qui veut dire « du haut vers le bas » ; conformément à la présentation de la carte du Cameroun où les régions septentrionales se trouvent juste au-dessus de celles méridionales.

Au-delà de ces propositions, le Pr Messina interviewé par Jacques Fulbert Owono, pense que « les critères de légalisation des associations religieuses ne sont pas précisés. Un effort de légalisation de ces mouvements est à faire dans la prédication pour qu'on sache qui doit parler ou non, car cela pourrait créer avec le temps des problèmes [...] ». La délimitation des « bornes d'action apostolique » s'impose donc aux autorités compétentes.

En guise de conclusion, il est un secret de polichinelle de dire que la cohabitation des identités religieuses est de tout temps teintée de tensions et de rivalités. Loin de chercher donc à gommer systématiquement ces ressentiments inter et intra religieux, les stratégies politiques camerounaises s'emploient davantage à les maintenir en l'état, par le recours au paradigme de la tolérance administrative, de la politisation et de la contention. Si une majorité de dignitaires religieux exprime une reconnaissance aux autorités politiques pour cette approche du « laissez-faire », aussi « contentieuse » soit-elle, la dynamique des relations tant interconfessionnelles que stato-religieuses se complexifie au rythme des conjonctures nationales. Un accueil béat et « indifférencié » des différences ethnoculturelles sur le territoire national engendrerait de problèmes tout comme le refus systématique d'ouverture à la différence religieuse. Dans les deux cas, le bon fonctionnement de la société serait remis en cause. « Entre l'accueil sans discernement et l'exclusion a priori, s'avère donc plus raisonnable, et peut-être seul praticable, l'accueil critique des différences, notamment des différences (...) religieuses » (Bourgeault et al., 1995 : 97). Le défi de rationalisation des mœurs religieuses se pose donc avec acuité en ces temps de montée de l'intolérance, des extrémismes et de la « religiosité-miracle »¹⁶⁰. La maîtrise à la fois de la topographie culturelle et des dynamiques de recomposition du champ religieux avec en toile de fond, la (re)configuration des solidarités primaires voire transnationales basées sur les réflexes religieux¹⁶¹ demeure, somme toute, un impératif non pas

¹⁶⁰ Elle renvoie d'après Jules Muanda Kienga (2015) à la nouvelle forme de religiosité en Afrique, caractérisée par la quête de la prospérité matérielle, de la guérison, du succès et du miraculeux.

¹⁶¹ Rapport de politique générale au 4e Congrès Ordinaire de l'UNC (Bamenda, 22 mars 1985).

catégorique, mais conditionnel de la paix entre les religions. Tout compte fait, le rapport privilégié que les pratiques religieuses ont entretenu et continuent d'entretenir avec l'argent, a contribué et concoure encore à la monétarisation voire, la marchandisation des sociétés africaines contemporaines (Bayart, 2015 : 2-3) au sein desquelles la pluralisation concurrentielle religieuse est source d'éclatement (Lasseur et Mayrargue, 2011).

Bibliographie

- Adama, H., 2004, *L'islam au Cameroun. Entre tradition et modernité*, Paris, L'Harmattan.
- Azarya, V., 1976, *Dominance and Change in North Cameroun: the Fulbe Aristocracy*, Beverly Hills, Sage Publications.
- Bayart, J. F., 1973, « La fonction politique des Églises au Cameroun », *Revue française de science politique*, 3, pp. 514-536.
- Bayart, J. F., 2015, « Religion et politique en Afrique : le paradigme de la cité culturelle », *Etudes africaines comparées*, 1, 1-21.
- Bitjaa Kody, Z. D., 2001, « Gestion du plurilinguisme urbain par les communautés religieuses à Yaoundé », *Cahiers du Rifal*, pp. 66-72.
- Bonnefoy, L. Lacroix, S., 2016, « Le problème saoudien. Le Wahhabisme, rempart ou inspirateur de l'État islamique ? », *La Revue du Crieur*, 3, pp. 34-49.
- Bourgeault, G. et al., 1995, « L'espace de la diversité culturelle et religieuse à l'école dans une démocratie de tradition libérale », *Revue européenne des migrations internationales*, 3, pp. 79-103.
- Burnham, P., 1991, « L'ethnie, la religion et l'État : le rôle des Peuls dans la vie politique et sociale du Nord-Cameroun », *Journal des Africanistes*, 61(1), pp. 73-102.
- Colliard, C. A., 1972, *Libertés publiques*, « éd. », Paris, Précis Dalloz.
- Coudray, H. S. J., 2001, *Les chrétiens dans un pays à prédominance musulmane. Expériences, problèmes et solutions. L'islam et les*
-

relations islamochrétiennes en Afrique noire, Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux, Atelier de Yaoundé, 20-25 mars 2001, pp. 1-29.

- Dorier-Apprill, E., 2008, « Le pluralisme chrétien en Afrique subsaharienne », *Le Christianisme dans le monde*, Questions Internationales, Paris, La Documentation française, 29, pp. 1-11.
- Dreyfus, F. G., 2016, « Religion et politique en Afrique Subsaharienne », *Géostratégiques*, 25, page.
- Guimdo B-R., 1999, « Réflexion sur les assises juridiques de la liberté religieuse au Cameroun », *Les Cahiers de droit*, 40(4), pp. 791-819.
- Haenni, P., 2005, *L'Islam de marché. L'autre révolution conservatrice*, Paris, Seuil.
- Hermet, G., 1973, « Les fonctions politiques des organisations religieuses dans les régimes à pluralisme limité », *Revue française de science*, 23 (3), pp. 439-472.
- Hunter, J. et Kügler, J. (éds.), 2014, « The Bible and Violence in Africa », *Papers presented at the BiAS meeting in Windhoek (Namibia)*, pp. 301-320.
- Issa, S., 2005, « Arithmétique ethnique et compétition politique entre Kotoko et Arabes Choa dans le contexte de l'ouverture démocratique au Cameroun », *Afrika Spectrum*, 40(2), pp. 197-220.
- Machikou N., 2018, « Utopie et dystopie ambazoniennes : Dieu, les dieux et la crise anglophone au Cameroun », *Politique africaine*, 150(2), pp. 115-138.
- Lasseur, M., 2005, « Cameroun : Les nouveaux territoires de Dieu », *Afrique contemporaine*, 215(3), pp. 93-116.
- Lasseur, M., 2010, « Islam et christianisme en mouvement », *Espace populations sociétés*, 3(2), pp. 179-191.
- Lasseur, M. et Mayrargue, C., 2011, « Pluralisation religieuse, entre éclatement et concurrence », *Politique africaine*, 123(3), pp 5-25.

- Maupeu, H., 2008, « Le rôle des institutions religieuses », *Les Cahiers d'Afrique de l'Est*, 37, pp. 129-160.
- Mbouombou, P. Ntchoutizo, F. K., 2016, « Cohabitation musulmans/chrétiens dans le Noun au Cameroun : Exemple de posture préventive et résiliente face aux risques de conflits religieux et idéologiques au Cameroun », *Revue africaine de paix, communication et développement*, 2, pp. 139-159.
- Momo, B., 1999, « La laïcité de l'État dans l'espace camerounais », *Les Cahiers de droit*, 40(4), pp. 821-847.
- Mouiche, I., 2000, « Ethnicité et multipartisme au Nord-Cameroun », *Afr. j. polit. sci.*, 5(1), pp. 46-91.
- Mouiche, I., 2005, « Islam, mondialisation et crise identitaire dans le royaume bamoun, Cameroun », *Africa*, 75(3), pp. 379-416.
- Muanda kienga, J., 2015, *L'effervescence religieuse en Afrique : Crise ou vitalité de la foi ? Piste pour une nouvelle évangélisation*, Paris, L'Harmattan.
- Ndongmo Nanfack B. M., 2012, *L'Église Catholique et le processus démocratique au Cameroun : Une analyse de la participation politique des archidiocèses de Douala et de Yaoundé*, Mémoire présenté en vue de l'obtention du diplôme de Master II en sociologie politique, Université de Douala Cameroun.
- Ngongo, L., 1982, *Histoire des forces religieuses au Cameroun*, Paris, Karthala.
- Nicolas, G., 2002, « Géopolitique et religions au Nigeria », *Hérodote*, 3(106), pp. 81-122.
- Njoto-Feillard, G., 2012, *L'Islam et la réinvention du capitalisme en Indonésie*, Paris, Karthala.
- Obame, H. A. et Mbouombou, P., 2016, « Églises de réveil, Boko Haram et radicalisation des pentecôtismes au Cameroun », *Revue africaine de paix, communication et développement*, 2, pp. 99-126.
- Onomo Etaba, R. B., 2014, *Rivalité et conflits religieux au Cameroun*, Paris, Harmattan.

- Owono J. F. 2016, « Christianisme et Islam au Cameroun. Entre rivalités inter-ethniques, intra-religieuses et inter-religieuses ou le défi du vivre-ensemble au quotidien », in Hunter, J. et Kügler, J. (éds.), 2014, *The Bible and Violence in Africa*, Papers presented at the BiAS meeting in Windhoek (Namibia), with some additional contributions, pp. 301-320.
- Pasquet R. S., 1994, *Organisation évolutive des formes spontanées et cultivées du niébé, vigna unguiculata (L.) walp. biosystématique et processus de domestication*, thèse de doctorat, Institut National Agronomique, Paris, Grignon.
- Pérouse de Montclos, M-A., 2012, « Boko Haram et le terrorisme islamiste au Nigeria : insurrection religieuse, contestation politique ou protestation sociale ? », *Questions de recherche*, 40, pp. 1-33.
- Raillon, F., 2002, « Chrétiens et musulmans d'Indonésie : les limites de la tolérance », *Hérodote*, pp. 133-150.
- Schilder, K., 1991, « État et Islamisation au Nord-Cameroun (1960-1982) », *Politique africaine*, pp.144-148.
- Seignobos, C. et Tourneux, H., (2002), *Le Nord-Cameroun à travers ses mots. Dictionnaire des termes anciens et modernes*, Paris, Karthala, 334p.
- Smith, A., 1990 [1776], *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, livre IV, Paris, Gallimard.
- Soiron Fallut, M., 2012, *Les églises de réveil en Afrique centrale et leurs impacts sur l'équilibre du pouvoir et la stabilité des États : les cas du Cameroun, du Gabon et de la République du Congo*, Paris, Ministère de la Défense-Délégation aux Affaires stratégiques.
- Urbanski, S., 2017, « La laïcité en jeu », www.laviedesidees.fr

CONCLUSION AU THÈME

Géopolitique du fait religieux au Cameroun : explorer le champ des possibles

Nicolas OWONA NDOUNDA

Chargé de recherche

*Laboratoire de géopolitique des religions du Centre National d'Éducation
(Géoporel/CNE)*

Ministère de la Recherche Scientifique et de l'Innovation (MINRESI)

À l'heure de l'hyper-religiosité au Cameroun, nous commencerons cette conclusion par une phrase polémique : *l'homme créa les dieux* ! En effet, par crainte de lui-même et de la nature qui l'entourait, l'Homme décida que ce qu'il ne pouvait s'expliquer, relevait d'une force supérieure, de la sorcellerie, bref, de la métaphysique. Cette phrase est en effet polémique, surtout parce que la croyance la plus répandue aujourd'hui voudrait que ce soient les dieux qui créèrent les hommes. Là encore émerge la question de l'éternel débat entre les évolutionnistes et les créationnistes : l'Homme est-il une création divine ou une pure évolution de la nature, une génération spontanée ? Le débat demeure parmi les scientifiques, depuis Aristote jusqu'à nos jours, en passant par Louis Pasteur.

Pourtant, un simple regard dans le rétroviseur de l'histoire permet de s'apercevoir qu'à l'âge que nous qualifierons d'*anté-scientifique*, l'Homme, ne sachant pas grand-chose, s'effrayait de tout : de la foudre, des maladies, du vent, du soleil, de la lune, des étoiles etc. Tout lui faisait peur, tout était impressionnant, car il ne comprenait pas l'origine de ces phénomènes. Dans toutes les sociétés (africaines, occidentales, asiatiques, etc.), le constat ne laisse pas de doute que l'homme créa les dieux pour se rassurer. Que ce soit dans les mythologies grecque, romaine, viking ou égyptienne, on retrouve quasiment les mêmes divinités : dieu de la foudre, déesse de la fécondité, dieu de la guerre etc. Au Cameroun, il est intéressant d'analyser le lien sacré que les Bëti entretiennent avec la lune (Bochet De The, 1970) ; ou le culte que les Bamiléké vouent aux crânes des

ancêtres (Kuipou, 2015) ; ou encore, le rapport que les Peul entretiennent avec la nuit (Nassourou, 1999).

Les premiers dieux (Zeus/Jupiter, Apollon, etc.) étaient tous l'expression d'une sorte de perfection humaine fantasmée : grands, braves, courageux, beaux et un peu débauchés, c'est-à-dire désireux de profiter au maximum de leur divine existence, sur terre comme au ciel, en partageant ces plaisirs avec les humains, selon les desseins que l'on voulait bien leur prêter dans les mythologies. Dans la même veine, le culte *vodou* présente leurs êtres divins, les *Mami-Wata*, comme étant d'une grande beauté et d'une grande puissance, et en interactions constantes avec leurs créatures. De ces interactions entre divinités et humains, naissaient les multiples demi-dieux qui jalonnent les mythologies, avec comme particularité d'être des êtres exceptionnels (Ulysse, Jason, Thésée, Œdipe, Cécrops, Héraclès, Achille, Persée, etc.). Doit-on penser que c'est un de ces liens entre humain et divin qui transparait dans les écrits bibliques sur Jésus de Nazareth ? Un homme qui accomplit des prouesses que l'on ne saurait expliquer, serait donc tout naturellement le fruit de l'union entre le divin et l'humain, ou tout simplement un sorcier. De fait, par crainte de ce qu'il ne pouvait s'expliquer, l'Homme a inventé mille et un stratagèmes pour donner une explication à l'inexpliqué ! Les femmes n'ont-elles pas été nombreuses à périr sur le bûcher au Moyen-âge pour sorcellerie, à une époque où il était quasi difficile de croire qu'une femme puisse...penser ?

L'homme créa donc les dieux à son image. Les principales religions monothéistes (Islam, Christianisme, Judaïsme) se sont attelées à présenter un dieu sans visage, non humain et dont les simples hommes ne sauraient déchiffrer les desseins. Cependant, que ce soit dans le Coran, la Bible ou la Torah, les traits de caractère que ces différentes religions lui attribuent sont ceux d'un « père miséricordieux », « doux », « aimant » et qui ne veut qu'une chose : « le bien de ses enfants ». Ce dieu n'est plus simplement humain, mais il représente l'idéal humain. Logique donc, que l'Homme crée les dieux à son image, si l'on considère qu'il était lui-même sa seule référence. Dès lors, tous nos mauvais comportements, tout ce qui était négatif, relèvent de notre être/partie « humain(e) ». La religion, à travers la mythologie, s'érigait alors en principe cardinal de justice et de rapprochement au divin. Notre

hypothèse est que, si l'Homme a précédé toutes religions, ces dernières ont tout de même contribué à l'édification des sociétés organisées, bâties autour de la crainte de la vie après la mort, de l'au-delà. L'Homme, par la civilisation, a créé la religion ; cependant, le système de croyances qu'elle représente, est ce qui maintient en vie ces civilisations. Il se met donc en place une interdépendance entre civilisation et religion.

Si les premiers dieux romains, grecs ou nordiques se voulaient libertins, au fil des millénaires et des siècles, les hommes voulurent s'imposer plus de rigueur dans le fonctionnement social. Ils s'évertuèrent, dès lors, à imposer une pléthore de règles et interdits pouvant empêcher les bonheurs simples : stigmatisation de la femme comme un démon tentateur (*hijab* sur les unes, *burqa* sur les autres), limitations des plaisirs au nom de la distinction entre « les choses de la terre/mondaines » et les « choses du ciel/prière et dévotion ». Au final, tous ces interdits posent en filigrane la question de la misogynie dans la religion. Après avoir condamné les femmes (de science ?) au bûcher pour sorcellerie et les avoir soumises à tous les interdits, les religions ne seraient-elles pas finalement que des fabrications phalliques ? Cette dernière question nous amène à jeter un regard sur les rivalités, tout à fait masculines, entre les différents courants monothéistes.

Au nom de Dieu/des dieux, on considère comme mécréants les adeptes d'Allah ou de Jéhovah ; on considère le protestant comme hérétique. Les jugements de valeur, portant sur la qualité divine, ont si bien fait leur nid que les hommes se livrèrent mille et une guerres de religions : Croisades, Inquisition, conversions forcées des Amérindiens ou des Africains, *Djihad*, *fatwa*, difficultés pour un (ou une) goy d'épouser un juif (ou une juive) pure Torah. On ne saurait s'empêcher de voir l'aspect religieux dans la partition de l'Inde indépendante (1947)¹⁶² ou dans le conflit israélo-palestinien (lire Avraham Sela et Elhanan Yakira, 2003). De manière plus interne aux États, les conflits entre musulmans et chrétiens en République Centrafricaine (lire

¹⁶² Au moment de l'indépendance en 1947, l'Inde britannique donne naissance à deux pays : l'Union indienne et le Pakistan pour des raisons religieuses. En effet, L'Union indienne est à majorité hindoue et le Pakistan, à majorité musulmane. Cette région est aujourd'hui un des terrains favorables au terrorisme dans le monde (Racine, 2003).

Vircoulon, 2017). Ainsi, le fossé entre adeptes de religions différentes n'a cessé de se creuser tout au long de l'histoire de l'humanité.

Quand les hommes ne se font pas la guerre sous des prétextes religieux, ils jalonnent leurs existences de milliers d'interdits, tous liés à la religion : ne pas manger ci ou ça (porc chez les musulmans et juifs, jeûne chrétien du vendredi pendant le carême entre autres). Tous les plaisirs de la chair, et même de la bonne chère, sont érigés en péchés. Que de rites, que de façons de prier, que de façons de s'habiller, que de façons de se coiffer, que de dieux ! L'Homme ne serait-il pas finalement mieux sans ces dieux qu'il s'était créé pour se rassurer face à l'inconnu ? Mais, comme nous le soulignons plus haut, puisqu'elles sont inhérentes à nos civilisations, les religions existeront toujours, au risque d'être péremptoire, dans nos sociétés, où la liberté, ainsi que la responsabilité qu'elle engendre, sont toujours lourds à affronter. Il est plus facile de rejeter la faute sur un dieu qui décide par avance de toute notre vie. Le principe du « Si Dieu le veut », que l'on rencontre dans de nombreuses cultures, nous dédouane si bien de nos lacunes, qu'il serait malaisé de s'en défaire. Qui tiendrons-nous pour responsable de nos actes ? Nous-mêmes ? Bien difficile à l'heure où l'existentialisme sartrien fait de moins en moins d'adeptes, au sein d'une population mondiale souvent en ballottage entre nécessité d'affirmation de soi et impératif de survie. Sinon comment comprendre que l'homme, qui aujourd'hui peut aisément s'expliquer la plupart des phénomènes naturels qui le déconcertaient, continue de croire en des divinités pour lesquelles il s'impose toujours plus de souffrance ? L'unique issue semble n'être finalement que cette hypothétique vie après la mort, consolation ultime d'une vie d'interdits.

Tout de même, ce texte n'est ni une apologie de l'existentialisme, ni un appel à l'athéisme ou à l'irréligion. Que chacun se sente libre de vivre sa foi ou sa non-foi, comme il l'entend. De plus, ces quelques lignes n'ont pas la prétention de faire vaciller des croyances. Nous nous permettons juste de constater la propension de l'être humain à transformer ce qui pourrait être doux et bon, en tyrannie génératrice de frustrations, d'agressivité et de violences, au nom de divinités qu'il s'est lui-même fabriquées.

De plus, « dieu » a toujours représenté un enjeu économique et politique important. Utilisé par les uns pour s'enrichir, et par d'autres pour tenir en laisse une grande partie de la population, à qui l'on promet un au-delà radieux, tant qu'elle ne s'occupe pas de la gestion de la cité : de la gestion de leur propre existence. Face aux vicissitudes de la vie, nul besoin de se battre pour un mieux-être, puisque « c'est la volonté de dieu ». Nul besoin de revendiquer, de manifester, de se plaindre contre un pouvoir despotique, puisque « tout pouvoir vient de dieu ». Aussi paradoxale que cela puisse paraître, tout le monde y gagne, les démunis vivent dans l'espoir d'une vie meilleure après la mort ; les tenants du pouvoir y gagnent un peuple docile ; entre ces deux catégories, s'immiscent les « vendeurs de paradis » (pasteurs, prêtres, imams, marabouts, guérisseurs traditionnels, rabbin entre autres), dont les profits économiques sont de plus en plus visibles. Plus besoin de se demander si dieu existe, au moins chacun sait ce qu'il y gagne : la religion est un business rentable.

Le constat est donc clair que, si les religions sont aussi nocives, c'est parce que l'Homme n'a jamais été la fin de leurs raisons d'être, mais simplement le moyen pour l'atteinte des objectifs assez souvent égoïstes (argent, sexe et pouvoir) de ceux qui seraient les « représentants du divin sur terre ».

Aujourd'hui, la religion se présente comme un régulateur de la société, et influenceur de politique (entendue comme la gestion de la cité). Ainsi, la **géopolitique du fait religieux**, c'est-à-dire, les « rivalités territoriales entre des forces politiques qui se réclament de façon explicite ou implicite de représentations religieuses plus ou moins différentes » (Lacoste, 2002 : 3), s'impose comme l'un des champs majeurs des études en sciences sociales, surtout depuis les attentats terroristes islamistes du 11 septembre 2001 aux États-Unis (Ibid.).

C'est justement l'analyse de ces rapports conflictuels entre les religions, à l'orée de la guerre contre Boko Haram, qui a motivé la rédaction de ce numéro thématique de la RISHS. Trois modalités entrent en ligne de compte dans cette étude : les conflits inter-religions ; les conflits intra religieux ; enfin la place de l'État dans la pratique religieuse au Cameroun. Les conflits inter-religieux prennent source dans l'intolérance religieuse. De fait, la méfiance qui règne entre les

groupes religieux tire son origine de l'intolérance, dont les fondements se trouvent dans la perception négative entre les différentes religions ou entre les clans/tribus. Apparaît alors un processus d'exclusion des uns et des autres dans la communauté à cause de l'orientation religieuse.

C'est ce qui ressort de l'article de **Jean-Louis Bone Mbang Sodéa** et de **Nicolas Owona Ndounda**, « **De la religion traditionnelle au christiannisme. Les Mbororo chrétiens de l'Adamaoua, entre intégration et ostracisme.** » Ce travail aborde l'exclusion sociale à laquelle sont soumis les Mbororo, convertis au christianisme. Issus d'une communauté dont les pratiques religieuses oscillent entre tradition et islam, ils sont rejetés par leur communauté d'origine, et ont tout autant de mal à se faire accepter par leur nouvelle communauté d'appartenance. Mais comment comprendre qu'ils acceptent tout de même de faire face à ces problèmes sociaux ? Les auteurs constatent, au final, que la conversion des Mbororo au christianisme, est une sorte d'échange de bons procédés, dans un environnement marqué par un dénuement matériel manifeste. Si les chrétiens de l'Église Évangélique Luthérienne voient en ces conversions le moyen d'infiltrer l'univers des Peul musulmans, les Mbororo y voient une planche de salut face à la pauvreté, malgré les conflits qu'elles engendrent.

Ces rapports d'exclusion et la perception négative des autres communautés religieuses sont aussi au centre de la réflexion que mènent **Aboubakar Adamou** et **Aïssatou Ibrahim**. Dans leur « **Étude du rapport de force entre deux mouvances confessionnelles dans la reconfiguration de l'élite musulmane au Cameroun. La Wahhabiyya et la Tidjaniyya à Ngaoundéré** », ils s'intéressent à la représentativité politique sous fond de confrontation territoriale, entre ces deux communautés musulmanes dans la ville de Ngaoundéré. Grâce au constructivisme historique, ils retracent la dynamique de construction sociohistorique de l'élite musulmane. Dans cette confrontation, l'État n'est pas neutre, et soutient l'une ou l'autre des factions, au gré de ses intérêts. Le choix que les auteurs font de la ville de Ngaoundéré trouve tout son sens dans sa représentativité dans la géopolitique de l'islam au Cameroun. Elle est, en effet, la ville la plus islamisée du pays, et la lutte pour gagner de nouveaux adeptes y est d'autant plus accrue. Les représentants religieux rivalisent alors

d'imagination dans les discours pour convaincre le maximum d'individus.

Ce sont ces discours qui sont au centre du « **Décryptage de la rhétorique religieuse de Boko Haram** ». Face à une population marquée par la pauvreté, les leaders des mouvements terroristes religieux ont peu de mal à trouver des boucs émissaires aux problèmes des populations et les convaincre de les rejoindre. Cette étude bénéficie de la bi-disciplinarité que nous offrent le linguiste **Moïse Mbey Makang** et la sociologue **Michèle Sandjol Ankoh Simeu**. Ces deux chercheurs nous aident à comprendre qu'au-delà du discours de recrutement, qui obéit à des règles bien précises dans sa transmission, il faut un contexte social favorable pour que ce discours trouve des adhérents dans la population, au point d'en faire des combattants capables de s'attaquer à leur propre pays. Les discours des leaders religieux tendent donc très souvent à briser le lien entre l'individu et son pays, ou entre l'individu et son environnement social immédiat. Avec le développement des nouvelles technologies de l'information et de la communication, ces « hommes de foi » ont trouvé un terrain fertile.

C'est ce que nous fait savoir **Sariette Batibonak** et **Paul Batibonak** dans l'étude qu'elle mène sur « **Les pentecôtismes au cœur du jeu médiatique au Cameroun** ». Pour l'auteur, la religion occupe désormais une place de choix dans le champ de la communication. Les nouvelles églises, dites de réveil ou pentecôtistes, sont les plus aptes à s'en servir au bénéfice de leurs organisations. Ainsi, le fait religieux sort du cadre traditionnel pour s'afficher sur la place publique à travers les supports de communication disponibles. Il est donc logique que la religion, dans sa pratique, devienne alors sans frontière. Il est donc aujourd'hui commun de lire à travers les réseaux sociaux, les prêches des pasteurs, les appels à la « conversion », et autres discours incitatifs à la prière et à l'adhésion à telle ou telle église.

Le travail de terrain de **Josiane Tousse Djou** sur les « **Dynamiques sociales des pentecôtismes à Yaoundé au Cameroun** », permet justement de se faire une idée de quelques conséquences sociales de l'adhésion des individus aux mouvements pentecôtistes. Aujourd'hui, l'un des problèmes majeurs attribués aux

églises pentecôtistes est celui de la division de la société. L'auteure tente de mettre en lumière la menace sociale que constitueraient certains de ces nouveaux mouvements religieux pour de nombreuses familles au Cameroun. Après avoir visualisé les raisons de l'expansion actuelle des églises pentecôtistes, elle souhaiterait mettre en lumière leur influence perceptible sur les relations sociales, en insistant tant sur les dérives internes que sur les conflits externes.

Notre numéro de revue nous permet aussi de mettre en exergue nombre de conflits intra-religieux. **Emmanuel Dekane** analyse par exemple « **Les conflits de leadership entre majorité et minorité ethno-tribales représentées dans les églises protestantes de l'Extrême-Nord Cameroun** ». Pour lui, les conflits au sein des Églises protestantes de la région de l'Extrême-Nord, en l'occurrence l'EFLC et l'UEEC, ont un fondement tribal. En effet, ces Églises vivent des guerres intestines et des affrontements parfois ouverts, dérivés des revendications des tribus minoritaires face à leur musellement par celles majoritaires. Si l'un des points d'achoppement entre ces communautés est la confiscation des postes de direction par une partie des membres, issus de communautés tribales bien particulières. Cette discrimination ne manque pas de réveiller les vieux démons des guerres tribales anté-coloniales. On assiste alors à des conflits bien présents, dont les causes remontent bien loin dans le passé.

L'influence du passé, des traditions, du communautarisme, est aussi en œuvre dans le papier que nous offre l'historien **Michel Fabrice Akono Abina**. Dans son étude sur la communauté grecque au Cameroun, il se propose de répondre à la question suivante : « **Culte communautaire ou religion « pour tous » ? L'Église Grecque Orthodoxe à la croisée des chemins dans le monde religieux au Cameroun** ». Pourtant installée officiellement au Cameroun depuis 1951, l'Église Grecque Orthodoxe peine à définitivement s'implanter. Cette église fait donc face à un défi de diffusion et d'enracinement. Les raisons de cet état de choses sont à chercher dans le fait même que cette église a conservé un très grand ancrage grec et s'est peu ouverte aux autres communautés, principalement camerounaises.

Issues de la colonisation européenne, les différents cultes (toutes obédiences confondues) pratiquées au Cameroun, essayent de conquérir leur autonomie. Celle-ci passe principalement par le volet financier. **Patrice Pahimi** étudie à cet effet « **La question de l'autonomisation dans l'église adventiste du Septième jour au Nord-Cameroun** ». Pour lui, l'autonomie dans l'Église adventiste du Septième jour au Nord-Cameroun n'est pas une rupture avec la supra structure incarnée par la Conférence générale, organe de gestion administrative de cette Église dans le monde. Elle s'articule plutôt en termes de maturité du champ missionnaire local, dans sa capacité à s'auto-suffire et s'autogérer aux plans administratif et financier.

Le regard inquisiteur de nos auteurs s'est surtout posé sur les nouveaux mouvements religieux (NMR). Il faut reconnaître que leur effervescence donne aujourd'hui matière à réfléchir sur les conséquences possibles sur le fonctionnement de l'État. **Aristide M. Menguele Menyengue**, en rédigeant sur les « **Enjeux et usages politiques de la promotion des lieux de prière au Cameroun** », constate justement ce lien trouble entre les pratiques politiques et la prolifération des lieux de prières des NMR. Dans le processus de contournement des lois en vigueur en matière de liberté religieuse, ces NMR s'évertuent à faire la promotion du régime gouvernementale en place, pour s'en attirer les bonnes grâces. Mais une question apparaît alors en filigrane : *quid* de la laïcité ?

Pour y répondre, **Edmond VII Mballa Elanga** constate que les interprétations de la laïcité dépendent des intérêts des différentes parties en présence. Il analyse alors « **Le Cameroun à l'épreuve du pluralisme religieux ou comment les associations religieuses et l'État s'approprient la laïcité** ». De fait, si le Cameroun est un pays laïc par sa Constitution, cette laïcité est aujourd'hui confrontée à l'influence de plus en plus grandissante des associations religieuses. Celles-ci sont de véritables forces sociales qui influencent le fonctionnement de la société dans son ensemble. S'il n'existe pas de religion d'État au Cameroun, l'auteur observe tout de même une forte collusion entre les pouvoirs publics, les associations religieuses catholique, islamique et dans une moindre mesure celles protestantes. En lieu et place de la laïcité de séparation telle que définit par sa

constitution, le Cameroun exerce plutôt ce que l'auteur désigne par « laïcité de coopération ».

Bertrand-Michel Mahini préfère, quant à lui, voir dans cette attitude de l'État, un climat de tolérance, qui profite tout de même à l'administration au pouvoir. En effet, son article, « **Le multi-confessionnalisme au Cameroun. Analyse des stratégies politiques de préservation du climat de tolérance religieuse** », s'interroge sur les stratégies politiques que les pouvoirs publics camerounais mettent en œuvre pour préserver durablement un climat de tolérance religieuse. Ce politiste nous permet de comprendre que, dans ce contexte qui prêche à confusion, du fait de l'effervescence religieuse, la résilience du climat de tolérance religieuse est la résultante de stratégies politiques de contention et d'institutionnalisation du « laissez-faire ». L'étude des interactions stato-religieuses et islamo-chrétiennes montre ainsi que le paradigme de la « tolérance administrative » et la politisation créent un système édificateur de la quiétude interconfessionnelle.

Ces travaux ne sauraient représenter la fin des études sur la **géopolitique du fait religieux au Cameroun**. Ils ne sont qu'une brèche qui ouvre sur un champ immense de possibilités. Il serait intéressant d'examiner les conflits de territoire entre catholiques et protestants, conflits observables principalement dans la Région du Sud. Ces conflits territoriaux ne sont pas simplement légions entre communautés religieuses différentes. Quelle analyse faire, au quartier Messa à Yaoundé, de l'alignement sur une centaine de mètres, de trois églises protestantes ? Le territoire ! Quelle que soit la communauté religieuse, cette modalité est comme une sorte d'impondérable.

Dans la communauté musulmane, les conflits entre *Wahhabiyya* et la *Tidjaniyya* ne sont qu'une goutte d'eau dans le fleuve bien troublé de l'islam au Cameroun. Ces turbulences tiennent d'une part à la tribu. En effet, la communauté peule, se réclamant de la descendance du prophète Mahomet, ne manque pas d'ostraciser les autres communautés musulmanes. Aujourd'hui, une véritable lutte pour le contrôle des mosquées a cours entre Peul et Bamoun. D'autre part, les conflits entre les différents modes de pensée, entre les écoles, ne manqueront pas d'attirer l'attention du chercheur. Entre les imams revenus d'Arabie Saoudite, ceux revenus d'Égypte ou du Soudan, de Mauritanie ou

d'Indonésie, les écoles diffèrent, les modes de pensées aussi. Une lutte d'influence ne manque pas de faire son nid au milieu de tous ces érudits. Dans les écoles coraniques, ne courons-nous pas un risque de radicalisation du fait de cette disparité des courants de pensée ?

Autrefois chapelle religieuse la plus influente, le catholicisme est à la croisée des chemins au Cameroun. Entre les exactions des prêtres, et la prise de conscience d'une population qui s'intéresse de plus en plus à son histoire, et qui n'hésite pas à le rattacher au passé colonial, cet ordre religieux est en perte de vitesse. Le mal qu'elle vit n'est pas à chercher uniquement dans la montée des NMR. Il serait intéressant de comprendre les mécanismes internes de la désaffection à l'égard de cette religion. Comment comprendre les assassinats si fréquents des prélats de cette église ? Que dire des liens entre l'État, ses représentants élus ou nommés, et cette église ? Même si un de nos articles abordent la question tribale dans les églises, nous devrions pousser plus loin la réflexion. Nous devons en effet analyser les manifestations négatives des populations de Yaoundé (région du Centre) lors de la nomination dans leur archidiocèse, d'un originaire de la région de l'Ouest. Ce phénomène est de plus en plus observable dans les communautés catholiques qui ont à leurs têtes des prélats venus d'autres régions.

L'aspect ethno-tribal n'est pas non plus à négliger dans les conflits que connaissent aujourd'hui la plupart des églises protestantes, dont l'exemple le plus parlant est la crise à l'Église évangélique du Cameroun. Le conflit tribal dans cette église oppose depuis le congrès de Ngaoundéré de mai 2017, les Sawa (région du Littoral) et les Bamiléké (région de l'Ouest). L'enjeu est ici celui du poste de président de l'église. Mais, comprendre cette crise tribo-religieuse ne saurait se limiter à l'analyse d'un simple processus électoral raté. Il est nécessaire de remonter à la création de cette église pour comprendre les sources du conflit. Le problème que vit l'église évangélique du Cameroun est quasiment le même d'une communauté religieuse protestante à l'autre. Une étude sur les protestantismes au Cameroun s'impose donc, non seulement pour comprendre la situation présente, mais aussi pour anticiper sur une transposition publique de ces problèmes. Comment en-t-on arrivé là ? Entre les problèmes tribaux et les problèmes religieux, qu'est-ce qui précède l'autre ? Cette question se pose

surtout parce que, à l'instar des communautés protestantes de l'Extrême-Nord étudiées dans ce volume de la RISHS, les conflits religieux viennent souvent s'ancrer sur les conflits tribaux. Quelle solution dans ces cas particuliers de crises sociales ?

Remarquons cependant que ces problèmes concernent principalement des églises importées. Quid des religions locales, spécifiquement camerounaises ? Quelle est leur place dans cet univers concurrentiel ? Un concept est à prendre en compte dans ce cas précis : l'inculturation. Ce terme chrétien catholique porte en lui une volonté d'adapter l'annonce de l'Évangile à une culture donnée. La conséquence en est qu'insidieusement, en se rapprochant des cultures locales, le catholicisme et les autres religions importées après lui, finissent par faire disparaître les religions dites traditionnelles. Nos religions sont-elles vouées à la disparition ? Quelle influence leur reste-t-il ? La chanson populaire de Donny Elwood, « En haut », nous renseigne que l'on s'adresse aux pygmées, uniquement pour leurs capacités à permettre la promotion professionnelle par leurs talents métaphysiques (Banga Amvene, 2006 : 92). À l'approche des échéances électorales ou au plus fort des rumeurs de remaniements, il n'est pas rare de lire dans la presse camerounaise, les accointances entre tel homme politique et tel autre connaisseur d'écorces ou de décoctions miraculeuses. Étudier les liens qui existent entre le politique et les religions traditionnelles/locales, ne serait pas inutile.

Ce volume est donc une ébauche de réponse aux menaces de radicalisme religieux que prédisait l'ICG en 2015. Le risque existe, il est prégnant. Cette menace de radicalisme religieux est d'autant plus accrue que le respect de la laïcité au Cameroun semble être à géométrie variable, avec en ligne de mire, la constance de l'ordre politique établi. La question est surtout revenue dans les travaux soumis pour ce numéro thématique. Ils interrogeaient, pour une grande majorité, le « laisser-faire » de l'État camerounais face à la prolifération des associations religieuses. Jusqu'à quand pourra tenir l'impératif de ne point bousculer l'ordre établi ? Cet ordre *politico-pouvoiriste* pourra-t-il toujours se nourrir du désordre religieux ? Il faudra bien que les sirènes d'alarme tirées par le monde scientifique finissent par être entendues.

D'autres recherches sont d'ores et déjà en cours pour répondre à toutes les interrogations que les religions suscitent au Cameroun au sein du département des études sur les Arts, religion et civilisation (D-ARC) du Centre National d'Éducation (CNE) du Cameroun. Le but ultime est d'apporter des réponses concrètes à l'épineuse question : qu'est-ce qui constitue **la géopolitique du fait religieux au Cameroun** ?

Bibliographie

- Avraham Sela et Elhanan Yakira, 2003, « La religion dans le conflit israélo-palestinien », *Cités*, n° 14, pp. 13-27.
- Banga Amvene, J. D., 2006, « Polyphonie et représentations dans la poésie orale africaine. Images et voix d'outre-mer chez F. Bebey et D. Elwood », Master's Degree in French, University of Bergen, Norway.
- Bochet De The, M. P., 1970, « La femme dans la dynamique de la société bëti, 1887-1966 », Paris, Université de la Sorbonne Paris V, Thèse de III^e cycle.
- Intrenational Crisis Group, 2015, *Cameroun : la menace du radicalisme religieux. Rapport Afrique de Crisis Group*, n°229, Bruxelles, ICG.
- Kuipou, R., 2015, « Le culte des crânes chez les Bamiléké de l'Ouest du Cameroun », *Communications*, 97, pp. 93-105.
- Y., 2002, « Géopolitique des religions », *Hérodote*, 106, pp. 3-15.
- Nassourou, S., 1999, « Les femmes comme personnes politiques et détentrices du savoir : l'institution du hiirde dans la société peule », in Lisbet Holtedahl et al. (eds), *Le pouvoir du savoir de l'Arctique aux Tropiques*, Paris, Karthala, pp. 119-126.
- Racine, J.-L., 2003, « L'Inde et l'ordre du monde », *Revue Hérodote*, 108, *Géopolitique de la mondialisation*, pp. 91-112.
- Vircoulon, T., 2017, « À la recherche de la paix en Centrafrique. Médiations communautaires, religieuses et politiques », *Notes de l'Ifri*, Ifri, pp. 27.

Mondialisation, pluralisation et recompositions de l'islam en pays bamoun (Cameroun)

Ibrahim MOUÏCHE

Professeur Titulaire

Département de Science Politique

Université de Yaoundé II

*Titulaire de la Chaire ISESCO/FUMI pour la Diversité culturelle de l'Université de
Yaoundé II à l'Institut des Relations internationales du Cameroun (IRIC)*

Résumé

Cette étude porte sur les effets induits de la mondialisation sur l'islam dans le royaume Bamoun. Ce royaume a comme caractéristique majeure, son unité linguistique fruit d'un long effort d'intégration mené par ses différents rois. L'islam est la religion dominante où l'on retrouve près de 92 % de fidèles et 8 % de chrétiens, protestants notamment. Aussi parle-t-on de royaume ou sultanat Bamoun. Tous ces termes désignent la même entité politique. Cet islam est à l'origine soufi, de *tariqa tijaniyya*, confrérie, qui fut l'un des instruments majeurs de propagation de la religion musulmane dans le pays Bamoun (Njiassé Njoya, 1981). Celle-ci se distinguait également par certains traits qui faisaient sa singularité. Or, depuis les années 1990, cette religion est critiquée par une jeune génération de musulmans Bamoun inspirés par le *salafisme*. Ceux-ci désignent eux-mêmes sous le terme de « gens de la *Sunnah* » ; par contre, la population Bamoun les appelle « les *wahhabites* ». De plus, le chiisme a également essaimé dans le royaume. Ces mutations ont induit une double conséquence symbolisée par l'éclatement de l'islam Bamoun et un « réveil » de la confrérie tijaniyya Bamoun, jadis repliée sur elle-même. Cette contribution vise à cerner ces évolutions et contradictions.

Mots clés : Tijanites, wahhabites, Bamoun, mondialisation, translocalisation

Introduction

Depuis près de 30 ans, le paysage religieux du Cameroun est en pleine recomposition. Plusieurs dynamiques rendent compte du changement social lié aux mobilités et à l'urbanisation, à la globalisation économique et culturelle, à la fragilisation des encadrements suite à la vague de démocratisation (Lasseur, 2005 : 111). C'est dans cette « lame de fond » que s'inscrit cette étude sur les effets induits de la mondialisation sur l'islam dans le royaume Bamoun. Ce royaume garde les mêmes frontières avec le département du Noun. Il a comme caractéristique majeure son unité linguistique qui résulte du fruit d'un long effort d'intégration mené par ses différents rois. L'islam est la religion dominante où l'on retrouve près de 92 % de fidèles et 8 % de chrétiens, protestants notamment. Aussi parle-t-on de royaume ou sultanat Bamoun. Tous ces termes désignent la même entité politique. Comme dans le monde *manding* au XIII^{ème} siècle, l'islam avait eu un grand avantage sur le christianisme en pays Bamoun, car la classe politique dirigeante était susceptible de donner l'exemple aux masses. Elle fut la première à être presque entièrement convertie à cette foi. Cette stratégie de conversion par le haut fut initiée entre la fin du XIX^{ème} siècle dans les années 1910 par le sultan Njoya. C'est un islam originellement soufi, de *tariqa tijaniyya*. Cette confrérie fut l'un des instruments majeurs de propagation de la religion musulmane dans le pays Bamoun. Mais, depuis la fin des années 1990, le royaume Bamoun subit les contrecoups de l'activisme islamique consécutif au réformisme sunnite «*wahhabite* ». Cette appellation représente ceux qui ont effectué des études dans les pays arabes, mais qui se désignent eux-mêmes sous le terme de « *gens de la Sunnah* »¹⁶³. De plus, le chiisme a également essaimé dans le royaume. Il en résulte un éclatement de l'islam Bamoun provenant des affrontements confessionnels dus aux conflits récurrents. Bien plus, déstabilisée au départ par l'activisme sunnite wahhabite, la *tijaniyya* bamoun se revigore aussi bien sur le plan doctrinal que sur celui de l'organisation ; et désormais, elle développe des liens translocaux pour sortir de son enclavement. Cette contribution vise à cerner ces évolutions et contradictions. Elle tournera autour de

¹⁶³ Pour la commodité de l'analyse, nous nous en tiendrons à cette appellation émique de « *wahhabites* ».

trois points. Le premier point analyse les traits qui font la singularité de l'islam originel du pays Bamoun. Le second point analyse sa pluralisation en contexte de mondialisation. Le troisième point se focalise sur la translocalisation de la *tijaniyya* Bamoun.

Les traits singuliers de l'islam Bamoun originel

La grande majorité de la population Bamoun pratique un islam de rite malékite. Cependant, en raison de la pénétration relativement récente de l'islam sur le territoire Bamoun, il y a à peine un siècle, l'islam Bamoun populaire se teinte de nuances hétérodoxes. Celles-ci se tiennent sur la vitalité des coutumes pré-islamiques et aux influences issues de ce fonds coutumier local. L'islam *malékite* « soudanisé » puis « *bamounisé* » est venu s'ajouter surtout à partir des années 1950 sur l'influence de la *tijaniyya*. Aujourd'hui, une proportion importante des mosquées du Noun reste dirigée par des imams tjanites. Cet islam est en outre marqué par la prééminence du sultan-roi des Bamouns.

Un islam de tariqa tjanite mais une tariqa localisée

Une confrérie en islam est un réseau de fidèles réunis autour d'une figure sainte, ancienne ou récente, autour de son lignage et de ses disciples. Dans leurs pratiques culturelles, on retrouve à côté des cinq piliers de l'islam, les confréries qui observent des rites singuliers. Ces rites visent une purification morale et une ascension spirituelle. Chaque confrérie a sa propre manière de faire. En ce qui concerne la *tijaniyya*, elle a pour fondateur Sidi Ahmad al Tidjani, né à Aïn Madi dans le sud-algérien en 1737 et décédé à Fès (Maroc) en 1815. Le rituel *tijani* est l'un des principaux signes distinctifs d'appartenance et il accompagne fortement la vie quotidienne du fidèle, plus que dans d'autres confréries. Fixé initialement par Ahmed al-Tijani lui-même en invoquant l'appui sur les instructions du Prophète, ce rituel se compose d'une série de récitations. Leur nombre peut varier d'une branche de la confrérie à une autre. La *tijaniyya* comporte essentiellement trois rituels: le *wird*, le *wazîfa* et le *dhikr*.

- le *wird* quotidien appelé *wird lazim* est récité individuellement après la prière du matin (*fadjr*) et après celle de la fin de l'après-midi (*asr*) ;

- le *wazifa* se récite collectivement une fois par jour, matin ou soir, au crépuscule avant la prière du Maghreb dans une mosquée ou dans une

cellule locale de la confrérie ; c'est-à-dire un endroit aménagé appelé *zawiya* ;

- enfin le *dhikr* encore appelé *wird hadra* ou *wirdi jimati* également récité en groupe au crépuscule de chaque vendredi (Kane, 1989 ; Triaud, 2010).

En Afrique du Nord, la *tijaniyya* est représentée par deux *zawiyyas-mères*, l'une à Fès au Maroc et l'autre à Aïn Madi en Algérie. Ces dernières sont les villes d'adoption et de naissance de Cheikh Tidjani. En Afrique subsaharienne, l'expansion de cette confrérie fut surtout le fruit du prosélytisme d'El Hadj Cheikh Omar Tall (1799-1864). Son œuvre sera relayée par El Hadj Malick Sy (1855-1922) dans ce qui constitue aujourd'hui le Sénégal. Ce pays apparaît d'ailleurs comme la Mecque de la *tijaniyya* subsaharienne avec un foisonnement d'autres *zawiyyas-mères* dont notamment Tivaouane pour la famille de Malick Sy et Kaolack pour la *tijaniyya* d'Ibrahima Niass.

L'islam Bamoun étant originellement de confrérie *tijanite*, quelques questions émergent : comment a été introduite la *tidjaniyya* dans le pays Bamoun ? Quelle est la singularité de la *tijaniyya* bamoun ? Selon Njiasse Njoya Aboubacar, tous les érudits du pays Bamoun avaient reçu leur *wirdi* (initiation confrérique) du Haoussa Malam Ngambe qui vivait au quartier de Matumben » (Njiasse-Njoya, 1981 : 381). Selon d'autres sources, c'est le chérif Sidi Ben Amor Tidjani, petit-fils de cheikh Ahmed al-Tijani, lors de son passage à Fouban en 1950. Ce dernier est venu sur invitation des autorités coloniales françaises, qui à cette époque avait renforcé l'autorité du sultan Seidou en l'élevant au titre de « *Kalifatou Tijani* ». C'est ce dernier qui fut le premier représentant de la confrérie *tijanite* en pays Bamoun. On peut dès lors affirmer que la *tijaniyya* a connu ici deux chaînes de transmission. La première représente la filière haoussa nigériane, bastion depuis les années 1940 de la *tijaniyya* d'Ibrahima Niass. La seconde représente la filière algérienne.

Sur le plan cultuel, les adeptes Bamoun de la *tijaniyya* observent tous les rituels dont nous avons parlé plus haut à savoir : le *wird*, la *wazîfa* et le *dhikr*, individuellement ou collectivement. Mais, nonobstant cette orthodoxie, la *tijaniyya* Bamoun se distingue par certaines singularités. On peut avoir l'absence des *zawiyyas* et surtout

des relations avec une quelconque *zawiyya*-mère. Comme l'on sait, une confrérie en islam est un réseau de fidèles réunis autour d'une figure sainte. Cette figure charismatique est généralement le tombeau (lieu de pèlerinage). Cette figure est réputée détenir et transmettre la *baraka*, une « bénédiction » d'origine divine qui confère à son détenteur et à ses successeurs des pouvoirs particuliers de protection, de clairvoyance, de guérison, etc. Or, malgré ses origines nigériane et algérienne, la *tijaniyya* Bamoun est jusqu'à présent sans articulation à une filière ouest occidentale (*umarienne* ou *ibrahimiyya*) ou nord-africaine. Aucun pèlerinage n'était organisé pour aller se recueillir auprès des saints. À part cet enclavement, la *tijaniyya* Bamoun brillait par des conditions plus exigeantes et prohibitives pour l'initiation rituelle et la faible prégnance confrérique¹⁶⁴.

Un islam contrôlé par la royauté Bamoun

L'islam Bamoun se singularise également par la place prééminente du sultan-roi des Bamouns. Dans l'ordre confessionnel, il est le commandeur des croyants musulmans et premier représentant de la confrérie tjanite dans son royaume et au sein de sa diaspora. En cette qualité, il a le pouvoir de nomination des imams dans le pays Bamoun et à la diaspora. C'est toujours sur cette base le sultan Seidou, décédé en 1992, avait institué dans la mosquée centrale de Fouban le grand conseil des 17. Ce conseil coiffait toutes les institutions musulmanes du pays Bamoun (Nchouwat-Njoya, 1971: 71; Wazaki, 1992 : 330 et ss).

Avant sa suppression dans le cadre des réformes menées par l'actuel sultan Ibrahim Mbombo Njoya, ce conseil comprenait outre l'imam et ses deux adjoints, quatorze autres *oulémas* nommés par le sultan sur proposition de l'imam. Bien que toutes ces personnalités fussent désignées à vie, le sultan pouvait les révoquer en cas de « faute lourde » dans l'exercice de leurs fonctions ou si la majorité des fidèles en décidait. Dans les différents quartiers de Fouban, toutes les mosquées étaient calquées sur le même modèle de structuration. Ainsi, Fouban était comme un rayonnement vers les villages. Chaque groupe

¹⁶⁴ Cette faiblesse contraste par exemple avec le soufisme sénégalais où la majorité des fidèles se rattachent encore à un marabout (du mot arabe *mourabite* qui signifie guide religieux) et les marabouts généralement liés à des degrés divers et à une confrérie.

de villages formait une sorte de province dépendant d'un groupement où trône un chef supérieur. Dans chaque village, il y avait une organisation de la mosquée à l'image de la mosquée principale de Foumban. Les imams qui s'y trouvaient dépendaient des imams des quartiers de Foumban. Ces derniers dépendaient de l'imam de la grande mosquée agissant en conseil avec le roi. Le sultan consacrait aussi les *oulémas* du pays Bamoun et nommait les imams Bamoun dans les localités situées hors du territoire du royaume. Par ailleurs, son fils Zounédou Njankouo était le coordonnateur des structures islamiques du royaume Bamoun. En sa qualité, il était le président du Conseil islamique de l'union des mosquées du Noun (CIUMN).

Depuis le 1^{er} juillet 2000, le nouveau sultan-roi Ibrahim Mbombo Njoya a dissout le CIUMN pour le remplacer par le Conseil Supérieur Islamique du Noun et de sa Diaspora (COSIND). Il est le président du Conseil d'administration. Il garde toujours les pouvoirs de nomination des imams Bamoun à l'intérieur comme à l'extérieur du royaume. Ses pouvoirs en matière d'autorisation de la « *koutouba* » sont encore plus importants. Il s'agit ici de l'autorisation et la capacité pour une mosquée de pouvoir conduire en son sein la grande prière du vendredi. Cette autorisation concerne également les fêtes de sacrifice et de fin du ramadan. Mais, depuis le début des années 1990, le paysage islamique de ce pays est soumis à une forte concurrence. Celle-ci fragilise certains pouvoirs du roi et la position de la confrérie *tijanite*.

Mondialisation, pluralisation de l'islam Bamoun, réformisme et affrontements confessionnels

La mondialisation a créé un marché du religieux. Aujourd'hui, les produits religieux circulent et les religions ne s'arrêtent plus aux frontières. Traditionnellement, les religions se sont connectées aux cultures. Elles ont créé le culturel. Elles se détachent de leurs territoires et de leur culture d'origine. Le phénomène de déculturation prend alors tout son sens. La connexion entre marqueur culturel et marqueur religieux devient flottante, voire instable.

Éclatement et pluralisation de l'islam Bamoun

Le réformisme sunnite wahhabite date des années 1950 au Sénégal. Dans les deux dernières décennies de l'ère coloniale, les

régions à forte prédominance Malinké/Dioula de l'Afrique occidentale française tels que : le Burkina Faso, la Côte d'Ivoire, la Guinée et le Mali actuel (Miran, 1998 : 8), ont permis vers la fin de la décennie 1980 que ce mouvement fasse son entrée en pays Bamoun. Ce mouvement a été combattu par la royauté Bamoun au départ. Mais, le contexte de la libéralisation politique puis l'ouverture prônée par le nouveau roi Ibrahim Mbombo Njoya au pouvoir depuis 1992, ont servi de coups de boutoir aux wahhabites pour impulser des réformes de l'islam Bamoun. Certes, sous la diligence du sultan Seidou (1933-1992), des *oulémas* Bamoun avaient pu effectuer des voyages d'études en Lybie, en Égypte et au Nigeria (et bien sûr le pèlerinage à la Mecque), pour mieux approfondir leurs connaissances et porter l'islam Bamoun à maturation. Mais, la première insertion de l'islam Bamoun dans le complexe de la mondialisation a ouvert des possibilités de réforme. L'islam est resté sous un code traditionnel et syncrétique comme le souligne Haruka Wazaki (1992). C'est logiquement dans les années 2000 que les recherches abordant cette question wahhabite vont être entreprises dans le Noun par Mouiche (2005) et Lasseur (2005).

En outre, bien que le mouvement soit encore embryonnaire, le chiisme a également fait une entrée remarquée au Cameroun ces dernières années. Il a commencé à s'implanter à Douala en 1999. Puis, la petite communauté chiite de Douala a grandi et affiche une image prospère. Elle dispose depuis le milieu des années 2000, d'une jolie mosquée au quartier New Bell-dispensaire. Elle dispose également d'un centre de formation linguistique à Bonanjo (quartier huppé de la ville). En effet, c'est dans le Noun que le chiisme a commencé à pénétrer dans le pays. On trouve aujourd'hui quelques chiites à Fouban, Foubot et surtout, la communauté chiite de Koubouo, un village proche de Koutaba. Les chiites ont construit l'école *Ahl-ul-bayt*. Une école primaire qui forme également les adultes du village à la religion chiite. Elle est ouverte depuis 2003. Elle a été intégralement financée par le centre de Douala qui paie également les enseignants et les fournitures.

On peut également signaler que depuis les années 1960, une tendance remet en cause la *tijaniyya* c'est à dire « l'école du *tafsir* orthodoxe ». Cette tendance est surnommée mouvement *koun kounou* par les Bamouns. Cette école a été créée par le prince Nji Ntieche un fils du sultan Njoya. Une des spécificités de Nji Ntieche fut d'avoir

traduit le Coran en Bamoun pour en favoriser la connaissance et la compréhension profondes. À l'époque « cela a entraîné les refus des autres marabouts de Fouban qui y voyaient une hérésie » (source). Nji Ntieche et ses élèves se distinguaient également des autres musulmans Bamoun sur le plan doctrinal. En effet, à l'instar des Coranites, les *koun kounou* ne reconnaissent que le Coran comme autorité. Ils rejettent les hadiths et tout autre texte religieux. Ce positionnement original apparu *ex nihilo* chez les Bamoun. Il n'a pas d'équivalent au Cameroun. À la mort de Nji Ntieche au début des années 1980, ses héritiers et élèves ont continué son œuvre. Ils ont contribué à la diffusion de ce modèle d'islam, chacun créant sa propre mosquée. La tendance *koun kounou* n'a pas disparu dans le Noun. Toutefois, elle s'avère marginale de nos jours et peu dynamique. Aussi le mouvement n'a pas ménagé ses critiques à l'égard de la *tijaniyya*. La tendance officielle en pays Bamoun sous le sultan Seidou est à voix majoritaire jusqu'à aujourd'hui au sein du clergé local. Son existence n'a pas suscité de réelles tensions dans la communauté islamique. Ce mouvement a plus ou moins été intégré et reconnu par le pouvoir royal. Il aurait pu en être de même pour le mouvement sunnite qui a commencé à émerger à la fin des années 1980. Les divergences entre « *tijanites* » et « *wahhabites* » ont néanmoins débouché sur la crise intra-islamique sans doute la plus spectaculaire de tout le Cameroun contemporain (Lasseur, 2008).

Mouvement sunnite wahhabite, réformisme et affrontements confessionnels

La catégorie de réformisme largement mobilisée par les chercheurs permet d'analyser les mutations en marche. Mais, ses contours sont souvent mal définis. Comme le suggère Rachid Benzine (2008 : page), l'histoire du monde musulman est ponctuée de mouvements de réforme animés par des penseurs soucieux pour certains. Au XVIII^{ème} siècle, ils ont favorisé un retour aux sources. Puis d'autres, notamment dans les années 1930-1940 ont apporté un renouveau dans la pensée islamique, réceptive au monde moderne. Dans le cas du royaume Bamoun, le sultan Ibrahim Mbombo Njoya, sous la diligence des wahhabites va entreprendre les années 1990-2000,

un certain nombre de réformes¹⁶⁵. Le but de de ces réformes est de rationaliser l'islam Bamoun. Celles-ci ont concerné principalement l'organisation du Conseil islamique, les cérémonies funèbres, la gestion de la mosquée centrale de Foumban, les nominations des imams, etc. Elles avaient pour la plupart été jugées à « contre-courant » par la hiérarchie de la confrérie *tijanite*, car elles dépossédaient ses leaders de certaines rentes de situation. C'est d'abord le cas de l'organisation du Conseil islamique de la mosquée centrale de Foumban. Sous le règne du sultan Seidou, cette structure comprenait 17 *oulémas* dont un imam et deux adjoints (premier adjoint ou *Naibi* et le deuxième adjoint appelé *Ratibi*). Cette institution a été supprimée et remplacée par un collège de sept *oulémas* représentant toutes les tendances. Ceux-ci doivent diriger la prière à tour de rôle. Cette mesure est valable pour toutes les mosquées du royaume. Elle n'a pas connu l'assentiment des *oulémas tijanites*, dont nombreux se voyaient mis à l'écart. Elle n'est aujourd'hui appliquée véritablement que dans la mosquée centrale de Foumban. Cependant, la présence des *wahhabites* à ce conseil a toujours été sources de troubles et dissensions. Néanmoins, toutes les tendances prennent part à la prière dans cette mosquée. Or, on observe difficilement cette cohabitation dans certaines mosquées de quartiers ou de villages. Ils obéissent aux clivages identitaires *sunnites-tidjanites*.

Ensuite, on observe cela dans la réduction du nombre de cultes funéraires. Ainsi, en introduisant l'islam dans le pays Bamoun les Peul et les avaient institué les cultes funéraires de trois, sept, quarante jours et un an. Cette distinction permettait de ne pas vite bousculer les traditions Bamouns de lamentations. Aussi cette multitude de cultes ne repose-t-elle pas sur un fondement religieusement soutenu. Les *wahhabites* dans leur ensemble croient que ce sont les leaders *tijanites* qui avaient inventé ces cultes annexes pour exploiter les populations. En plus, ces cultes vont être ramenés à un jour intervenant trois jours après la mort du fidèle musulman. Même si tout le monde s'accorde aujourd'hui pour organiser les cultes funéraires trois jours après

¹⁶⁵ La doctrine wahhabite cherche toujours à promouvoir un islam monolithique « purifié » des pratiques culturelles locales qu'elle considère soit comme des *bida'* (sing. *bid'a* : innovation blâmable), des *shirk* (litt. associationnisme), soit comme des *khurâfât* (mystifications, superstitions) (Ahmed, 2006 : 9).

l'enterrement du défunt, la tendance reste celle de cultes funéraires multiples.

Le sujet qui polarise beaucoup l'attention est l'interdiction du rituel *tijanite* de *wirdi*. Il s'agit en particulier de la pratique du *wazifa* dans les mosquées. Cette interdiction a commencé par la mosquée centrale de Fouban. Cette interdiction a nourri des rixes entre *sunnites* et *tijanites* en 2000 et 2001. Au cours de cette période, plusieurs fidèles furent blessés et la mosquée principale de Fouban fut fermée par deux fois par le préfet du Noun. On a également pu recenser des dégâts matériels (Mouiche, 2005 : 410 et ss ; Lasseur, 2005). Ces conflits se sont étendus ailleurs comme à Foubot et dans certains villages. Le sultan avait proposé aux uns et aux autres de créer leurs *zawiyas* pour y pratiquer le *wirdi* hors des mosquées. Pour lui, les mosquées doivent être considérées comme des lieux neutres et accessibles à toutes les tendances. Beaucoup de *tijanites* en ont fait une vive opposition et continuent de pratiquer ce rituel dans les mosquées de quartier et des villages. Ce refus est à l'origine du dédoublement de nombreuses mosquées sous clivages *wahhabites/tijanites*. Aujourd'hui, le *wazifa* n'est proscrit que dans la mosquée centrale de Fouban.

D'autres controverses entre *tijanites* et *wahhabites* tournent autour du sermon du vendredi : la *koutouba*, les *hadiths*, la *sunnah* et l'éducation islamique. Selon les *tijanites*, la *koutouba* en tant que sermon, est un livre contenant plusieurs types d'homélies considérées comme sacrées. Ils doivent seulement être lus dans la langue de Dieu (l'arabe). Pour les *sunnites wahhabites*, c'est l'actualité de la semaine qu'il faut porter à l'attention des fidèles. Pour cause, 95% de fidèles ne comprennent pas l'arabe. Ils préfèrent le prononcer en Bamoun. Aujourd'hui, les *tijanites* traduisent de plus en plus leur sermon en Bamoun après une première lecture en arabe. Toutefois, les *tijanites* reprochent aux *sunnites* de confondre la prédication (l'actualité de la semaine) et la *Koutouba* (sermon sacré). Enfin dans l'éducation islamique, les *tijanites* et les *koukounou* sont accusés de déficit éducationnel et intellectuel par les *wahhabites*, ce que récusent les *tijanites*.

De la démultiplication des mosquées et logique de guerre froide

Les clivages confessionnels parmi la Umma Bamoun ont induit la multiplication des mosquées dans le Noun. Cette multiplicité traduit les diverses sécessions par lesquelles des groupes d'adeptes expriment désormais leur sensibilité religieuse et politique. Des mosquées du vendredi se sont multipliées parfois, sans autorisation du sultan-roi, sans « *koutouba* ordonné ». Les unes, *tijanites* pratiquent les rituels *soufis*. Les autres sunnites, ont créé des écoles sur le modèle des *madrasas*. Une véritable émulation religieuse s'est ainsi emparée dans le Noun où les mosquées ont poussé comme des champignons. Les *wahhabites* notamment, ont gagné une position certes minoritaire mais qu'ils n'auraient pu espérer il y a 25 ans. Après les très vives tensions qui se sont cristallisées, une certaine détente semble s'être installée. Mais, elle s'apparente davantage à une guerre froide. Les *tijanites* convaincus refusent par exemple de donner leurs filles à marier aux *sunnites*, par crainte qu'elles ne se voilent de noir et ne coupent les liens avec leurs familles. Ces rixes opposant les deux factions ne manquent pas comme on l'a vu en octobre 2017 dans la mosquée Masjid Salam au centre-ville de Foumbot¹⁶⁶. Ces conflits latents et ouverts ont été à l'origine d'une réunion extraordinaire du Conseil des Oulémas du Noun et de sa Diaspora en date du 28 juin 2018 à la Mosquée départementale du Noun à Fouban sur hautes instructions de sa Majesté le sultan-roi des Bamoun et élargie « aux adeptes influents de toutes les obédiences islamiques du Noun (*wahhabites*, *tijanites*, orthodoxes, etc.). Le but de ce rassemblement était d'asseoir le vivre-ensemble, la concorde, la tolérance et la cohésion sociale et mettre hors d'état de nuire, tout esprit de division, de provocation et d'extrémisme ». À l'issue de cette réunion, les résolutions suivantes ont été adoptées :

Résolution n°1 : toute opinion juridique islamique (*Fatwa*) des savants d'ailleurs ne saurait être appliquée dans le Département du Noun sans approbation du Conseil des *Oulémas* du Noun, car toute opinion juridique islamique (*Fatwa*) doit tenir compte du contexte local.

¹⁶⁶ Sur ce conflit confessionnel, voir le journal *Le Messenger* no 5041 du 2 avril 2018, p. 5.

Résolution n°2 : Les tendances islamiques (*wahhabites, tijanites, orthodoxes..*) font toutes parties de la *Sunna* (traditions du prophète Mohammed, paix et bénédiction d'Allah sur lui). Pour ce, aucune de ces tendances n'a le droit de s'approprier la *Sunna* au risque de juger les autres de mécréants (*Kâfir*).

Résolution n°3 : Les fidèles musulmans de toutes les tendances sunnites confondues peuvent participer à la prière mortuaire (*janaiza*) de tout musulman ou de toute musulmane décédé (e) quelle que soit sa tendance islamique, et ce, sans aucune forme de contrôle de la part de qui que ce soit. Outre la prière mortuaire qui réunit toutes les tendances, la gestion du deuil doit tenir compte du testament du défunt ou de la défunte.

Résolution n°4 : Dans une mosquée, les imams peuvent être de tendances différentes et la prière n'ayant pas de tendance, tout le monde doit prier derrière l'imam officiant quelle que soit sa tendance et ne doit faire aucune imposition vis-à-vis des fidèles qui ont le libre choix du comportement post prière.

Résolution n°5 : L'auteur de toute prédication de nature à semer la haine et la division doit être dénoncé par son auditoire et être puni sévèrement par la hiérarchie du Conseil Supérieur Islamique du Noun et de sa Diaspora (COSIND).

Le Conseil des *Oulémas* exhorte les imams et les prédicateurs de se faire former dans les Centres de formation des imams et prédicateurs du Noun afin d'éviter toute déviation par rapport à la déontologie en matière de l'imamat et de la prédication. Le Conseil des *oulémas* a émis le souhait de faire parvenir ces résolutions à toutes les mosquées du Noun et sa Diaspora pour une application stricte afin de maintenir haut le flambeau du vivre ensemble, de la paix et de la sécurité si chers à l'islam ».

Cette réunion faisait suite à un appel véhément d'un *ouléma tijanite* de ne pas associer les wahhabites dans les cérémonies et cultes funéraires. Mais, ce qui est significatif dans ces résolutions, c'est l'exclusion *de facto* des chiites. Ils ne sont pas considérés par les protagonistes de cette réunion comme des musulmans, car ils ne sont pas de tendance sunnite. De tous les nouveaux courants, le chiisme est

négativement perçu par les *tijanites* et les *wahhabites*¹⁶⁷. Cependant, le sultan roi des Bamouns vient de faire sensation, en nommant au sein du clergé de la mosquée principale de Foumban, un chiite. Cette cohabitation entre sunnites (*tijanites/wahhabites*) et chiites est inédite et porteuse des germes de crise. Toutefois, la mondialisation n'est pas que dysfonctionnelle. Elle constitue aussi une opportunité pour un éveil de la *tijaniyya* Bamoun.

Mondialisation, translocalisation de l'islam *tijanite* Bamoun et popularisation de la *tijaniyya ibrahimiyya*

Les confréries religieuses (en arabe *turuq*, au singulier *tariqa*) représentent sans doute le vecteur le plus important, sinon le plus ancien, de la transnationalisation de l'islam d'Afrique subsaharienne. Comparables aux ordres religieux qui organisent le catholicisme, elles ont accompagné l'expansion de l'islam. Elles se sont massivement implantées au sud du Sahara. Elles font figure de structures d'encadrement à l'efficacité avérée en combinant rigueur organisationnelle et souplesse de fonctionnement. La transnationalisation de l'islam limitée ici à l'islam d'Afrique subsaharienne, emprunte en fait une pluralité de voies et conjugue stratégies individuelles et collective. Elle n'est pas seulement l'affaire d'institutions, de réseaux politico-commerciaux ou de « civilisation matérielle ». Elle est également de culture et de symboles, car la globalisation se construit et se déconstruit aussi dans les imaginaires (Otayek, 2003).

Par ailleurs, la *Tijaniyya* elle est une confrérie africaine aux multiples facettes. Son enracinement et son influence varient selon les pays. Sous son enseigne se sont constitués au fil du temps, des réseaux d'allégeance et de connivence qui traversent un grand coin nord-ouest du continent jusqu'au golfe de Guinée et au Soudan. On y retrouve également les antennes de migrants en Amérique du Nord, en Afrique

¹⁶⁷ Son implantation au Cameroun a donné lieu à de nombreux conflits intramusulmans. Des affrontements entre sunnites et chiites ont eu lieu à Douala en 1999, lors de la construction de la première mosquée chiite. À Ngaoundéré, la construction d'une mosquée chiite en 2012 a provoqué la colère des *tijanites* et des *sunnites*. Ces derniers ont détruit et chassé l'imam chiite (International Crisis Group, 2015 : 9).

du Sud et au Proche-Orient. Son dynamisme transnational s'accompagne de la constitution de réseaux d'affinités interpersonnels. Mais, la branche la plus dynamique à travers toute l'Afrique de l'Ouest est celle fondée par Al-Hajj Abdoulaye Niasse (vers 1840-1922), puis développée par son fils cheikh Ibrahima Niasse (1902-1975), à partir de Kaolack (Sénégal). Abdoulaye Niasse s'inscrit certes dans la *silsila* issue d'Al-Hajj Umar, mais, y a ajouté des transmissions marocaines recueillies sur place. Cette branche appelée aussi *Tijaniyya Ibrahimiyya* ou *niassene* a renoué avec les caractéristiques initiales de la confrérie. Elle a offert aux simples fidèles un enseignement mystique initiatique particulier (*tarbiya*). Celui-ci est centré autour de la notion de *fayda*, le flot de grâce divine qui envahit l'adepte par l'intermédiaire du Cheikh. Cette *tijaniyya* de Kaolack est en outre transnationale. Elle tient des relais importants au Niger (Kiota) et au Nigeria (Kano). On retrouve également des liens anciens au Maghreb et en Orient (Triaud, 2010).

L'islam Bamoun est historiquement lié à l'islam nigérian. Il connaît maintenant un vaste mouvement de repolarisation dans tous les sens. D'abord vers l'Est avec le développement de la circulation d'étudiants, de commerçants, de prédicateurs, de pèlerins, et de financements en provenance des pays du Golfe, du Pakistan et du Soudan. Ensuite, un mouvement vers l'Afrique du Nord et vers Kaolack avec la *tijaniyya*. D'abord, vers Fès au Maroc, on retrouve au plus fort des rixes entre *tijanites* et wahhabites entre 2000 et 2001. Ceux-ci sont nés de la controverse autour de l'interdiction du *wazifa* dans les mosquées. Par conséquent, le sultan Ibrahim Mbombo Njoya avait effectué un voyage à Fès au Maroc avec comme objectif, de rencontrer Shérif At-Tijani Zoubir (le neveu et successeur de Cheikh Ahmad Tidjani) pour s'enquérir sur l'opportunité et le bien-fondé du *wirdi*, voire sa conformité à l'orthodoxie islamique. Dans sa réponse, Shérif At-Tijani Zoubir avait laissé entendre au roi des Bamouns que le *wirdi* n'est pas un pilier de l'islam, mais une prière somme toute facultative que l'on doit accomplir discrètement et dans un endroit aménagé appelé «*Zawiyyah* ». Comme pièce à conviction, le sultan avait ramené une lettre du Cheikh Zoubir, lequel avait écrit notamment : « Ne vous acharnez pas sur les détails qui risquent de vous diviser, de vous séparer les uns des autres (...). Inutile d'attacher une importance aux détails combien minuscules qui suscitent des clivages, des divisions entre

vous ». Cette lettre fut photocopiée et distribuée aux fidèles de toutes les sensibilités (Mouiche, 2005 : 413).

Ensuite, une nouvelle voie s'est ouverte vers l'Afrique occidentale, à Kaolack au Sénégal. Contrairement au passé où la *tijaniyya* Bamoun était repliée sur elle-même. Les photos et les effigies de cheikh Ibrahima Niass sont de plus exhibées à l'intérieur comme à l'extérieur des habitations des adeptes de la confrérie. L'on se croirait au Sénégal ou au Nigeria. Pour les disciples d'Ibrahima Niass, il s'agit de magnifier leur cheikh, de lui manifester leur reconnaissance et leur attachement, pour avoir fait avancer l'islam en développant et en rependant la *tijaniyya*. Parallèlement, de nombreux fidèles effectuent des voyages collectifs à Kaolack « afin d'avoir des informations authentiques sur l'histoire de la *tijaniyya*. Ils partent également dans le but d'acquérir la documentation et de voir les enfants du cheikh », Dans le passé, cette confrérie était régentée uniquement par le palais Bamoun. Ces voyages fréquents sont favorisés par les facilités offertes par la compagnie aérienne Royal Air Maroc. Celle-ci permet la plupart du temps aux fidèles *tijanites* de faire aussi un détour à la *zawiya* de Fès. Ce détour a pour objectif de visiter le tombeau d'Ahmat Tidjani lors des transits à Casablanca. En retour, des personnalités membres de la famille d'Ibrahima Niass et de la *zawiya* de Fès effectuent des tournées en pays *bamoun* pour maximiser leur prestige, mais aussi pour faire avancer l'enseignement islamique dans la tradition de leur *tariqa* en concurrençant dans ce domaine les réformistes.

Conclusion : L'islam bamoun : du local au global

En somme, la décennie 1990 pour le royaume Bamoun connaît un éclatement et une pluralisation de l'islam. À ce problème on peut y adjoindre un réformisme islamique impulsé par le mouvement sunnite *wahhabite*. Ce réformisme et cette pluralisation de l'islam ont sapé les bases de l'islam Bamoun originellement *tijanite* et fait le lit des récurrents conflits interconfessionnels et des guerres de sens islamiques. La mondialisation n'est toutefois pas seulement dysfonctionnelle. Elle est aussi une opportunité notamment pour la *tijaniyya* Bamoun. La transnationalisation croissante des réseaux religieux ou, plus spécifiquement, ce qui se donne désormais à voir est un jeu international subverti par des acteurs privés. Il s'agit par exemple

de la religion dont la prolifération consacre la rupture radicale avec le modèle westphalien fondé sur le primat de la souveraineté étatique (Otayek, 2003 : 51). Le double mouvement vers les pays arabes pour les sunnites et vers Kaolack et Fès pour les *tijanites*, permet *nolens volens* aux musulmans Bamoun de combler depuis peu leur retard sur ceux du Grand Nord. Les Bamoun s'émancipent ainsi en même temps, du pouvoir peul qui entendait conserver sa domination sur la sphère islamique et dirigeait effectivement, depuis l'indépendance, les associations islamiques nationales, à l'instar de l'Association culturelle islamique (ACIC) (Lasseur, 2005 : 109-110).

Bibliographie

- Ahmed, C., 2006, « Introduction : le renouveau de l'islam soufi », *Archives de sciences sociales des religions*, 135, pp. 9-15.
- International Crisis Group, 2015, *Cameroun : la menace du radicalisme religieux*, Rapport Afrique N°229.
- Lasseur, M., 2008, *Religions et territoires au Cameroun. Les dimensions spatiales du pluralisme confessionnel*, Thèse de doctorat en géographie, Paris, Université de Paris 1.
- Lasseur, M., 2005, « Cameroun : les nouveaux territoires de Dieu » *Afrique contemporaine, Dossier Afrique centrale*, 215, pp. 93-116.
- Miran, M., 1998, « Le wahhabisme à Abidjan : dynamisme urbain d'un islam réformiste en Côte-d'Ivoire » *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, 12, pp. 5-73.
- Mouiche, I., 2005, « Islam, mondialisation et crise identitaire dans le royaume bamoun », *Africa*, 7(3), pp. 378-420.
- Njiassé-Njoya, A., 1981, *Naissance et évolution de l'islam en pays bamum (Cameroun)*, Thèse de 3^e cycle en histoire, Paris.
- Otayek, R., 2003, « Religion et globalisation : l'islam subsaharien à la conquête de nouveaux territoires », *Revue internationale et stratégique*, 4(52), pp. 51-65.
- Triaud, J.-L., 2010, « La Tidjaniya, une confrérie musulmane transnationale », *Politique étrangère*, 4, pp. 831-842.

Wazaki, H., 1992, «The Political Structure of the Bamoun Kingdom in Cameroon and the Urban-Rural relationship, *Senri Ethnological Studies*, 3, pp. 303-371.

Consignes aux auteurs

Le non-respect des consignes aux auteurs bloque tout processus d'évaluation. L'article peut donc être refusé tant qu'il n'intègre pas les normes de la revue.

La longueur des articles soumis dans le cadre d'un numéro thématique est indiquée dans l'appel à contribution. Les articles publiés dans la rubrique Varia sont d'une longueur de maximum 50.000 caractères espaces comprises, résumé (français et anglais), mots clés et bibliographie inclus. Pour les comptes rendus critiques, la longueur attendue est comprise entre 10 000 et 15 000 caractères espaces comprises. Le sujet et la longueur des entretiens est à convenir au préalable avec le comité de rédaction.

Sur la première page des articles doivent apparaître les noms de l'auteur, son affiliation, le titre (et sous-titre) de l'article (en français et en anglais), les résumés (fr/eng) et les mots-clés (fr/eng). L'article débutera en page 2.

Les auteurs présenteront leur affiliation comme suit : Nom de l'institution (en toutes lettres avec une majuscule sur le premier mot, ou comme le renseigne l'institution dans sa dénomination officielle), acronyme du centre de recherche, pays.

Exemple : Centre National d'Education, MINRESI, Cameroun.

Les articles respecteront les règles suivantes :

- Emploi de la police Garamond taille 12 pour le corps de texte, Arial taille 12 pour les titres, Garamond 10 pour les notes de bas de pages
- Pas d'interligne = interligne simple (1,0)
- Marges justifiées à gauche et à droite
- Citations courtes (moins de quatre lignes) dans le corps du texte entre guillemets français (« citation ») et non anglais (“citation”)
- Citations longues dans un paragraphe en retrait vers la droite dans la police Garamond taille 10

- Référence de type Harvard dans le texte (Nom de l'auteur, date : page citée) / (Foucault, 2009 : 12) ; bibliographie (avec référencement complet) en fin d'article
- Pas de double saut de ligne entre deux paragraphes
- Le moins possible de notes de bas de page
- Titre court (max. 6 mots) avec sous-titres plus longs si nécessaire
- Ni d'italique, ni de gras, ni de soulignement dans le texte, excepté l'italique pour les titres d'ouvrage et les mots issus d'autres langues que le français.
- Un résumé (150 mots environ) et 4 à 6 mots clés en français et en anglais pour les articles

La bibliographie sera réalisée sur la base du modèle suivant :

- Becker H. S. (2006 [1988]), Les mondes de l'art, Paris, Flammarion (« Art, histoire, société »).
- Braudel F. (1958), « Histoire et Sciences sociales : la longue durée », Économies, Sociétés, Civilisations, vol. 13, n° 4, p. 725-753.
- Lemercier C., Ollivier C., Zalc C. (2013), « Articuler les approches qualitatives et quantitatives. Plaidoyer pour un bricolage raisonné », in Hunsmann, S. Kapp (dir.), Devenir chercheur. Écrire une thèse en sciences sociales, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales (« Cas de figure »), p. 125-143

La longueur des articles soumis dans le cadre d'un numéro thématique est indiquée dans l'appel à contribution. Les articles publiés dans la rubrique **Varia** sont d'une longueur comprise entre 30.000 et 50.000 caractères espaces compris, résumé et bibliographie inclus.

GÉOPOLITIQUE DU FAIT RELIGIEUX AU CAMEROUN

À travers une autopsie des rapports de forces croissants et visiblement périlleux autour du sacré au Cameroun, la dizaine de contributions rassemblées ici, élargit la notion de Géopolitique des religions, à partir de réalités locales. Si cette notion est généralement circonscrite à des territoires physiques avec expression d'une violence ouverte, ce livre agrandit sa focale à une territorialité qu'il dit symbolique, avec expression d'une violence protéiforme. Il ébauche ainsi une analyse profonde de la conflictualité religieuse qui secoue silencieusement la société camerounaise, tiraillée entre un islam et un christianisme traditionnels et un peu suffisants jusqu'alors, et un autre islam et un autre christianisme, revivalistes, conquérants et exaltés ; tandis qu'au milieu de ces majors de la foi, les religions précoloniales, naguère ringardisées, tentent de reprendre un nouveau souffle de vie, après un siècle d'atonie. C'est à ce cocktail potentiellement détonnant que les auteurs des articles réunis dans ce numéro tentent de donner des clés de lecture.

Ce numéro de la RISHS a été coordonné par TIEMENI SIGANKWE et Nicolas OWONA NDOUNDA, Chargés de recherche au GéopoRel/DARC/CNE/MINRESI

Contributeurs : Ibrahim Mouïche, Hamadou Adama, Maud Lasseur, Jean Louis Bone Mbang Sodea, Aboubakar Adamou, Aïssatou Ibrahim, Moïse Mbey Makang, Michèle Sandjol Ankoh Simeu, Josiane Tousse Djou, Patrice Pahimi, Sariette Batibonak, Paul Batibonak, Emmanuel Dekane, Michel Fabrice Akono Abina, Aristide M. Menguele Menyengue, Edmond VII Mballa Elanga, Bertrand-Michel Mahini.



Sciences humaines et sociales

**REVUE INTERNATIONALE DES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES (RISHS)
INTERNATIONAL REVIEW OF HUMAN AND SOCIAL SCIENCES (IRHSS)**

Volume 8, numéro 8, août 2019

Edition spéciale « Religion »

ISSN (Version imprimée) : 1966-5199

ISSN (Version électronique) : 2664-732X



Ministère de la recherche
scientifique et de l'innovation



Département des arts, religions
et civilisations



Centre national d'éducation