



CHRISTIANISME ET ANTAGONISMES CULTURELS ENTRE ACTEURS DE LA COLONISATION ET POPULATIONS BAMILEKE (OUEST-CAMEROUN)

Théodore Ngoufo Sogang* & Théophile Djomou**

Résumé : Le présent travail s'intéresse à l'évolution des rapports de force entre le Christianisme et les valeurs culturelles des peuples Bamiléké de 1890 et 1995. Du fait de la fraîcheur du climat des Grassfields (ouest Cameroun) et de l'hospitalité qui caractérise ses populations, missionnaires Allemands et Français se succédèrent dans cette région où ils semèrent les germes du christianisme pendant la période coloniale. Partant du principe que le christianisme a trouvé sur place un dispositif religieux et des pratiques culturelles séculaires qui lui sont contraires, cette étude postule que l'implantation de la religion occidentale a donné lieu à des antagonismes culturels qui ont été solutionnés au travers de compromis. En prenant appui sur l'exploitation des sources écrites complétées par des données de terrain collectées à travers des entretiens semi-directifs, l'étude élucide les mécanismes par lesquels les missionnaires, qui étaient agents de la colonisation, ont utilisé la religion pour contrôler les populations et procéder à une remise en cause de leur dispositif culturel.

Mots Clés : Actions missionnaires, antagonismes culturels, pays bamiléké, Ouest-Cameroun.

Abstract: This work deals with the evolution of the balance of power between Christianity and the indigenous religions of the Bamileke people from 1890 to 1995. The implantation of Christianity in this polity by German and French missionaries during the colonial period was enhanced by its good climatic conditions as well as the hospitality of the indigenous population. Based on the principle that Christianity found a local religious device and centuries-old cultural practices that were different from it, this study postulates that the establishment of Western religion gave rise to cultural antagonisms which were resolved through compromise. It elucidates the mechanisms by which missionaries, who were agents of colonization, used Christianity to control the Bamileke populations. It also describes the attitude of traditional rulers

*Département d'Histoire et Archéologie, Université de Dschang-Cameroun ngoufotheodore@yahoo.fr

** theodjomo16@gmail.com

towards Christianity. Methodologically, this study relied on data collected through written and oral sources.

Keywords: *Missionaries actions, cultural antagonisms, Bamileke country, West Cameroon.*

Introduction

Les différentes phases de domination de l'Afrique par les puissances européennes dès le XVI^{ème} siècle ont permis à l'Europe d'étudier le continent et ses populations dans la perspective de mieux les dominer (Kouosseu, 2011 : 207). Il s'agissait pour l'Europe de mener à bien sa politique d'exploitation du continent. Bien que les enjeux de cette politique fussent avant tout économiques, son implémentation passait par l'imposition de la civilisation occidentale aux Africains (Guimedo, 2013 : 2). L'Occident se croyait investi d'une « mission civilisatrice » (Fossi, 2016 : 5) qui devait être accomplie, notamment à travers les groupes religieux. C'est ainsi que les Occidentaux furent très actifs en Afrique durant toute l'aventure coloniale. Pendant que les colons procédaient à l'administration des territoires, les missionnaires se chargeaient de la diffusion des éléments de la civilisation occidentale à travers la religion et le système éducatif. Apparurent à tour de rôle, différentes missions appartenant aux diverses tendances chrétiennes. Elles avaient toutes pour objectif d'évangéliser les populations africaines en les amenant à adopter les idéologies et pratiques religieuses occidentales. Dans plusieurs cas, cette évangélisation a constitué un outil d'implémentation des politiques coloniales. Selon que cela servait les intérêts de l'administration coloniale, la Bible et le christianisme furent utilisés pour imposer de nouvelles croyances aux populations africaines tout en disqualifiant les systèmes de croyances préexistants.

Le mouvement d'évangélisation, qui embrasa l'Afrique en général et le Cameroun en particulier, ne se réduisit pas seulement à l'évangélisation et à la transmission de la foi chrétienne, mais à la domination pure et simple des peuples. En 1883, le Roi des Belges Léopold II, s'exprimant à l'endroit des missionnaires du Congo indiquait que l'« évangélisation doit s'inspirer avant tout des intérêts de la Belgique [...] Votre rôle essentiel est de faciliter la tâche aux administrateurs et aux industriels ». Ces recommandations royales servirent de boussole à l'action de la plupart des missions arrivées en Afrique. Il fallait remettre en cause les modes de vie de populations colonisées en leur imposant de nouvelles pratiques. La Société des Missions Évangéliques de Paris (SMEP), qui exerça en « pays Bamiléké » au Cameroun entre 1917 et 1950, considérait les pratiques religieuses traditionnelles comme une sorte « d'animisme, de fétichisme... de paganisme, parce que c'est surtout dans la campagne, la brousse que la religion traditionnelle se maintient... »

(Bouchaud, 115 : 54 ; Nyada, 1999 : 57). Les missionnaires catholiques quant à eux y voyaient des formes de « superstitions, d'inventions du diable, d'erreurs ou d'idolâtries » (Saha, 2013 : 252). Ces perceptions analogues des missionnaires protestants et catholiques donnèrent lieu à des antagonismes culturels renforcés par la volonté des chefs locaux de pérenniser les valeurs traditionnelles.

Ainsi, les challenges culturels que connut le pays bamiléké pendant la période coloniale découlèrent de l'action missionnaire. Autrement dit, la forme nouvelle d'organisation religieuse, socioéconomique et même politique mise sur pied par l'administration coloniale française allait subrepticement donner naissance à un clash culturel entre ces deux civilisations. Ce désaccord trouva tout de même solution par le biais d'une tolérance mutuelle qui bouleversa à jamais la vie de ces populations. Cette étude a donc pour objectif d'analyser les différends entre les populations bamiléké et la puissance coloniale étrangère française. Il est aussi question d'explorer les stratégies mises en œuvre par chacune des parties prenantes pour la pacification entre la fin du XVIII^{ème} et début XX^{ème} siècle.

De nombreux travaux ont précédé le nôtre sur cette thématique¹, toutefois, la présente étude s'appuie sur des questions précises, notamment l'aspect religieux (dot, polygamie), consacrant l'intérêt du détail à la généralité. Notre approche s'est voulue empirique et chronologique. Elle a consisté en la collecte des données orales (dans les chefferies traditionnelles de l'Ouest du Cameroun) et écrites dans les bibliothèques ainsi que sur internet (Pubmed et Google scholar). Les données obtenues ont été analysées sur la base d'une confrontation critique des différentes sources d'informations (triangulation). Cette approche a permis d'élaborer un plan tripartite. La première partie porte sur les principaux points de discordance entre les missionnaires et les populations bamiléké avec en toile de fond les questions de dot et de polygamie. La deuxième partie quant à elle s'attèle à montrer la chefferie traditionnelle face à la fracture culturelle induite par l'émergence d'une nouvelle catégorie sociale. La troisième et dernière partie identifie les stratégies mises en œuvre par les différents acteurs pour une cohabitation pacifique. Elle revient sur la gestion des crises et la volonté mutuelle de cohabiter ensemble.

¹ Fouellefack Kana, C.C., 2005, *Le christianisme occidental à l'épreuve des valeurs religieuses africaines : le Cas du catholicisme en pays bamiléké au Cameroun*, Thèse de Doctorat Nouveau Régime en Histoire, Université Lumière Lyon ; Hurault J, 1962, *La structure sociale des Bamiléké*, Ecole Publique des Hautes études, Paris ; Binet, M.J, 1958, *La condition matrimoniale dans les pays Africains : Mariage Polygamie, dot et fragilité du mariage*, Dupont imprimeur, Paris ; Tardits, C., 1960, Contribution à l'étude des populations Bamiléké de l'Ouest-Cameroun, Editions Berger Levraut, Paris.

La dot et la polygamie comme principaux points de discorde entre les missionnaires et le pouvoir traditionnel

Le pasteur hollandais Jaap Van Slageren (2009 : 135) indique qu'au moment de leur départ pour le Cameroun en 1917, les missionnaires de la SMEP reçurent des instructions les invitant à rester « ardemment patriotes, tout en agissant toujours en accord avec l'administration régulière du pays ». Ces instructions s'inscrivaient dans le sillage de celles édictées par le Roi des Belges. Les missionnaires devaient agir en patriotes. Ce qui suppose que leurs activités devaient concourir à la préservation des intérêts de la France, la mère patrie. Ce patriotisme des missionnaires nécessitait également qu'ils furent « en accord » avec l'administration coloniale. Autrement dit, ils devaient contribuer à l'implémentation de la politique coloniale. Pour ce faire, ils utilisèrent le Christianisme et la Bible comme fondements idéologiques des nouvelles normes morales et spirituelles auxquelles les populations devaient se soumettre. Il existait cependant une incompatibilité entre certaines de ces normes et le dispositif culturel des populations Bamiléké. C'est ainsi que les nouvelles règles édictées par les missionnaires en vue de satisfaire les attentes rattachées à leurs activités débouchèrent sur des oppositions avec les populations locales. Selon l'ethnographe français Jacques Hurault, la dot constituait un jeu d'alliance entre différentes familles, un lien pendant lequel le beau-père se trouve un nouveau fils qui prendra soin de lui. À ce sujet, il écrit : « sa vie durant, le beau-père continuera, sans jamais fixer une limite, à extorquer à son gendre de l'argent qui sera versé avec toute la mauvaise volonté et la lenteur possible » (Hurault, 1962 : 46). L'antagonisme entre les missionnaires et les populations locales se situait principalement au niveau du paiement de la dot, la pratique de la polygamie et l'émergence d'une nouvelle classe sociale.

L'éradication de la dot

Dans le pays Bamiléké la dot est une garantie à la stabilité au mariage (Djomou, 2015 : 83). C'est le signe de l'engagement du beau fils prêt à consentir les sacrifices pour son épouse. Les missionnaires quant à eux insistaient sur le mariage sans la dot. La vision occidentale et chrétienne de la dot en effet est un acte volontaire qui place la femme à la dimension de l'homme, deux êtres complémentaires qui ont d'un commun accord décidé de vivre ensemble. Un mariage libre avec le consentement de la jeune fille lui donnerait donc davantage de respect, de dignité et même de liberté. En plus, le mariage chrétien se veut monogame et qui allait à l'encontre des réalités traditionnelles. Cependant, l'hostilité vis-à-vis de la société traditionnelle trouve toute sa justification dans le fait que la dot versée par l'homme lui conférait un droit traditionnel aliénable sur la femme. Il faut dire que chez les peuples des Grassfields et les Bamiléké en particulier, la femme est considérée

comme un « bien », d'abord pour ses parents et ensuite pour son époux (ibid). Elle n'avait même pas le droit de s'asseoir en présence des hommes et ne pouvait les regarder dans les yeux. Elle se courbait pour leur servir à boire ou à manger. Il faut aussi dire que le père mariait sa fille à qui il voulait en fonction de ses intérêts ou d'un quelconque prestige social. En guise d'exemple, donner sa fille à un notable ou un chef supérieur était un privilège. L'avis de la fille n'était guère pris en considération.

Ce respect et cette soumission que la femme vouait à son mari étaient perçus par les missionnaires comme une sorte d'esclavage. Ils estimaient que la femme n'avait aucun droit et qu'elle était à la merci, d'abord de son père, puis de son mari. Les missionnaires ont estimé que cette soumission était liée au paiement de la dot qu'ils interprétèrent comme une sorte de troc ou de marchandage. Au cours de la Conférence des Missionnaires de 1923, ils envisagèrent de mettre un terme à cette pratique tel que le relève Slageren (2009 : 19) : « Tout chrétien qui paiera ou acceptera plus que le montant fixé par la loi sera mis sous discipline. Le pasteur ou le missionnaire refusera de bénir le mariage si le surplus exigé n'est pas remis au fiancé. L'idéal serait la suppression de la dot. L'Église devra tendre vers ce but ». Dans un premier temps, l'Église fixa un taux applicable à tous. Et la bénédiction du mariage était conditionnée au respect dudit taux. Mais cette citation va plus loin en faisant comprendre que la fixation de ce taux unique était en réalité une étape vers la suppression de la dot qui semblait être l'idéal à atteindre. Cette position fut adoptée par l'Église après l'arrêté le 26 décembre 1922 qui était en faveur de la protection de la femme². La position de l'Église semblait aller dans ce sens. De même, si le fondement du mariage en Afrique était la procréation, il en était autrement en occident où l'amour et du consentement mutuels avaient plus d'importance (Binet, 1958 : 5-11).

Toutefois, force est de constater que la fixation d'un taux forfaitaire applicable à tous ne pouvait pas être vue d'un bon œil par les populations compte tenu de leur forte hiérarchisation sociale. Bien que la dot ait une valeur symbolique, il demeure que la nature du symbole dépendait ou variait en fonction de la situation sociale des acteurs. Le paiement de la dot qui est la base du mariage traditionnel chez les peuples des Grassfields faisait donc l'objet d'un rejet de la part des missionnaires soutenus en cela par l'administration coloniale. Cependant, la position radicale et rigide de

² Les mesures entreprises en faveur de cette protection portaient, notamment sur : la fixation d'un âge minimum avant lequel elle ne pouvait contracter un mariage ; l'obligation comme condition de la validité du mariage du consentement de la femme; pour la possibilité pour la veuve de retrouver sa liberté en remboursant à l'héritier du défunt la dot payée pour elle; la limitation du remboursement de la dot au mari après divorce au cas où le jugement était rendu à son profit. L'interdiction de favoriser des mariages précoces des jeunes filles fut d'autre part sévèrement sanctionnée par un décret du 30 novembre 1936 (ANY, APA1070, 1938).

l'église vis-à-vis des réalités traditionnelles apparaissait dorénavant comme une déclaration ouverte de guerre.

Une guerre déclarée à la polygamie

Un autre problème toujours relatif au mariage était celui de la polygamie qui est l'union entre un homme et plusieurs femmes. La polygamie était une pratique très répandue dans les Grassfields en général et parmi les populations Bamiléké en particulier. Les familles nombreuses étaient à la fois source et expression de richesse et de notabilité. Leur fondation reposait sur la présence de plusieurs femmes. Plus le nombre de femmes était élevé, plus le nombre d'enfants l'était aussi. La puissance et la respectabilité d'un homme dépendait du nombre de ses femmes. Le Roi Nono Tchoutou des Bangoua en avait environ 300 (Ngoupeyou, 2012 : 73) et environ 700 enfants.

Il pouvait arriver que l'époux ne fût pas le père géniteur de tous les enfants de ses épouses sans que cela ne donne lieu à une controverse. La polygamie avait ainsi une fonction sociale. Elle procurait un prestige social. Le nombre de femmes avait une incidence économique positive en ce sens que l'homme attribuait à chacune de ses épouses un lopin de terre pour la pratique de l'agriculture qui était l'une des principales activités économiques.

Les missionnaires s'opposèrent à la pratique de la polygamie. Il ressort du rapport du synode général Bamiléké-Bamoun tenu en mai 1946 à Baïgom que les missionnaires considéraient la polygamie comme « la fin de l'Eglise de Jésus-Christ. Elle entraîne des souillures avec elle dans l'église qui semble la tolérer ici et là. Elle est à cet effet un violent poison donné au Christianisme » (Slageren, 2009 : 270). Les chrétiens ne pouvaient donc pas souscrire à cette forme de mariage et ceux qui s'y aventuraient étaient tous simplement expulsés de l'Eglise qui n'acceptait que la monogamie (Djomou, 2015 : 85). Un exemple illustratif est le 7^{ème} monarque de la dynastie à la tête de la chefferie bamiléké Foréké-Dschang Djoumessi Mathias (1900-1966) qui, par conviction chrétienne avait une seule épouse, chose inédite en pays bamiléké. Un autre fait marquant à souligner ici est le fait que l'arrivée des missionnaires donna du crédit aux déshérités, aux cadets sociaux, à ceux-là qui, autrefois ne pouvaient s'offrir le privilège social d'avoir plusieurs épouses même s'ils le désiraient ardemment. Bénéficiant donc soutien de l'administration coloniale qui entendait bien ériger sa vision et sa civilisation en norme. Certains missionnaires invoquèrent l'argument du développement pour justifier leur action. À titre illustratif, F. Christol, artisan missionnaire de la SMEP en 1917, déclara que les populations des Grassfields « verront que nous ne cherchons pas seulement à abolir les coutumes ancestrales mais que nous cherchons à améliorer le pays » (Slageren, 2009 : 256). Cela donne le sentiment que le paiement de la dot et la pratique de la polygamie sont

sources de sous-développement. Pourtant, les populations des Grassfields se sont développées pendant des siècles tout en observant ces pratiques. Les missionnaires souscrivant à cette idéologie faisaient ainsi l'amalgame entre occidentalisation et développement. Un amalgame qui s'abreuve à la source de la confiscation de l'idée de modernité par l'Europe.

Tout compte fait, la position adoptée par les missionnaires à l'encontre de la dot et de la polygamie constitua un challenge pour les populations locales qui voyaient ainsi le système d'organisation sociale hérité de leurs parents remis en cause. Ce challenge était devenu important d'autant plus que les mesures prises par les missionnaires s'accompagnaient de l'émergence de nouveaux acteurs sociaux moulés à la civilisation occidentale. L'émergence de ces nouveaux acteurs donna lieu à une fracture socioculturelle.

La chefferie traditionnelle face à la fracture culturelle induite par l'émergence d'une nouvelle catégorie sociale

Les œuvres sociales réalisées par les missionnaires dans leur politique d'évangélisation ont suscité la sympathie de certaines populations qui ont accepté de se convertir au Christianisme. Les malades pris en charge dans les hôpitaux confessionnels, les élèves fréquentant les écoles occidentales et ceux participant au cours de catéchisme, dans l'optique de se convertir et de contribuer à l'avancement de l'œuvre, constituèrent une nouvelle catégorie sociale acquise au discours et à l'idéologie occidentales en ce qui concerne la pratique de certains rites coutumiers. L'apparition de ces nouveaux convertis constitua un challenge pour l'autorité traditionnelle qui éprouvait désormais des difficultés à les contrôler tel que cela est démontré dans cette partie. Après avoir décrit la fracture culturelle induite par l'émergence de cette nouvelle catégorie sociale, il va être question de présenter l'attitude de l'autorité traditionnelle face à cette situation.

De l'émergence d'une nouvelle catégorie sociale à la manifestation d'une fracture culturelle

Il convient de noter que l'élite administrative coloniale et par ricochet missionnaire était perçue par les autorités traditionnelles des Grassfields comme des concurrents. La création des chapelles et paroisses, de structures éducatives et même de formation de la femme à la vie matrimoniale ajoutée à la médecine dite moderne ont subrepticement laissé naître une classe « d'occidentalisés » désignés sous l'appellation générique d'évolués. Ces derniers, du fait de leur collaboration avec les colons, accédèrent peu à peu à des positions de pouvoir. Les catéchistes, les évangélistes et les moniteurs, premiers élèves des écoles missionnaires, dictaient dorénavant le comportement à adopter par les leurs, non seulement en matière

politique, mais aussi du point de vue des pratiques culturelles. De part et d'autre, se constituaient des quartiers dits « quartiers chrétiens » qui échappaient au contrôle des autorités traditionnelles. Ces nouveaux quartiers (à l'exemple de Ndeptoup, Batoula et Ndoukoug dans le village Bangoua) étaient des centres de résistance à l'influence des pratiques coutumières. Ils étaient la matérialisation de l'émergence d'une nouvelle classe sociale qui, du fait de ses accointances avec l'Église occidentale, se libérait peu à peu des pratiques et des coutumes jugées contraires à la foi chrétienne à laquelle ses membres avaient accepté de souscrire. Une fracture culturelle se créa ainsi entre les nouveaux convertis et la société traditionnelle.

Cette fracture culturelle alla de pair avec une fracture sociale découlant du fait que « le type d'organisation ecclésiastique de l'époque se traduisait par un écartement du pouvoir traditionnel et un individualisme très poussé » (Slageren, 2009 : 117). Cet individualisme contrastait avec les valeurs des peuples des Grassfields qui prônaient la solidarité et l'entraide. Il créa un véritable clivage entre les enfants et les parents. Ces derniers étaient dans la peur permanente de perdre le contrôle sur leur progéniture. Dans les Grassfields, « le chef de famille est en même temps le gardien de l'autorité parentale et des crânes des ancêtres ; l'école coloniale en général et l'école missionnaire en particulier incitaient les enfants à négliger le culte des ancêtres » (Dongmo, 2000 : 45). Il y avait donc une volonté coloniale ou missionnaire à opposer à la société traditionnelle, un modèle de société à l'occidentale et qui s'imposa grâce à la complicité de l'administration. Il convient de noter ici que la personne du chef était sacrée et son autorité portait sur tout ce qui existait dans sa chefferie. Par conséquent les déshérités, les femmes, les orphelins et même les frustrés ont trouvé une issue favorable en l'administration coloniale par le biais des pratiques religieuses. En effet, ces personnes, qui ne pouvaient jadis s'adresser au chef, bénéficiaient dorénavant d'un nouveau statut grâce à l'administration coloniale et cette posture nouvelle leur donnait davantage de libertés vis-à-vis de l'autorité traditionnelle. De même, de par leur statut d'interprètes, d'agents de liaison, de facilitateur, enfants de chœur dans les églises et paroisses, ces nouveaux convertis ont rapidement su devenir incontournables dans la gestion des affaires du village.

Cette déliquescence du tissu social traditionnel doublé de la diabolisation et de l'inobservance des certaines coutumes par les nouveaux chrétiens, n'était pas de nature à plaire aux chefs traditionnels. C'est ainsi que le Chef Nono Tchoutouo de Bangoua par exemple exprima son mécontentement en 1921, en déclarant ce qui suit :

Aujourd'hui personne ne nous écoute. Autrefois, nous étions respectés, craints même. Tout le peuple nous regardait comme le père de la tribu. Mais depuis qu'il y a des chanteurs dans le pays, tous les

jeunes gens se libèrent de notre tutelle. Chacun veut faire sa vie à sa guise, s'habiller, se loger, se marier à sa guise, qu'est - ce cela signifie ? Où allons-nous ? Qu'allons-nous devenir ? (Nyada, 1999 :103).

Le chef Nono pétrit de grande sagesse entrevoyait déjà le déclin de l'autorité traditionnelle. Il vivait à son grand désarroi la mort du pays, un renversement des valeurs. De même, il s'interrogeait aussi sur le devenir du pouvoir traditionnel. Toutefois, il faut aussi voir par-là, qu'il n'allait pas rester les bras croisés.

L'attitude du pouvoir traditionnel à l'égard des nouveaux convertis

Le Chef Nono Tchoutouo entra ouvertement en désaccord avec l'Église. En plus de sanctionner ceux de ces sujets qui manquaient de s'acquitter de leurs obligations envers lui et la communauté, il ne manqua pas de fermer les églises dans l'optique de saborder l'action missionnaire qui était devenue un danger pour son autorité ainsi que pour le fonctionnement de la société traditionnelle. Pour ainsi dire, le Roi Nono fit preuve de tyrannie à l'égard des chrétiens. En 1921, Modi Din³ baptisa trois femmes du Roi Nono de Bangoua malgré l'opposition du chef. En guise de réaction, ce dernier fit encercler une vingtaine de chrétiens à la suite du culte. Malgré que ce fut un dimanche, jour de repos pour les chrétiens, il leur enjoignit de porter ses sacs de maïs destinés à l'administration qui les réclamait. Dans un premier temps, ces chrétiens s'opposèrent poliment à cette injonction du fait que c'était un dimanche. Ils demandèrent au chef de leur permettre de faire le travail le lendemain. Furieux par cet acte de désobéissance, le Chef les fit déshabiller et demanda que leurs vêtements soient brûlés. Les bibles et autres objets à caractère religieux furent aussi brûlés. Ils furent enchaînés et leurs corps dénudés furent roués de coups pour avoir désobéi au roi (Nyada, 1999 : 103). Ils furent par la suite contraints à trois semaines de travaux forcés sur les routes. Notons que ce sont les autorités traditionnelles qui procuraient la main d'œuvre à l'administration coloniale pour les grands travaux champêtres et la construction des routes et chemins de fer. Une quelconque désobéissance à l'autorité du chef donnait lieu à une affectation aux travaux forcés.

Il faut également faire mention du fait que les chrétiens se sont en effet ouverts à de nouvelles valeurs. Généralement intellectuels, ils furent le trait d'union entre la puissance administrative et la masse populaire. Hormis leurs convictions chrétiennes, c'était surtout leur instruction et leur éducation qui développèrent leur esprit critique envers le pouvoir traditionnel. Comme le soulignait Claude Tardits (1960 : 59) : « les

³ De son nom complet Jacob Modi Din (1876-1950), est l'un des pionniers et témoins privilégiés de l'histoire de l'église du Cameroun. Il fut l'un des tous premiers missionnaires à être formé par la Mission Allemande de Bales. Grand artisan de l'Évangile dans le Littoral, son activisme l'amena dans les régions de l'Ouest, du Sud-Ouest et le Nord-Ouest.

menaces pour la chefferie naissent le plus souvent de l'opposition que font les milieux christianisés ». Autrement dit, c'est la religion chrétienne qui fut à la base de la désorganisation et du déséquilibre dans les sociétés des Grassfields.

Le même Chef Nono refusa l'hospitalité à Modi Din et renvoya tous les catéchistes moniteurs exerçant dans son village. Cette attitude du Chef Bangoua trouva un écho favorable auprès de ses collègues des villages avoisinants. À Bangangté par exemple le chef Njiké fit « encercler tout l'auditoire de l'église par ses soldats et ses messagers et fit conduire à la chefferie tous les habits, cartes de membres et bible qui furent brûlées » (Slageren, 2009 : 184). À Bandjoun, le chef Kamga plaça un pagne de fabrication locale à l'entrée d'une église pour indiquer que celle-ci était interdite à quiconque. À Bana, le chef Tafhu Happi II troubla un culte en posant sa chaise au milieu du temple et en s'écriant que c'était lui le seul dirigeant de toute société de la chefferie y compris la société chrétienne (Fouellefack Kana, 2005 : 161). Ces initiatives des chefs traduisaient leur désapprobation face à la montée de l'idéologie et des pratiques chrétiennes. Elles visaient donc à préserver leur autorité qui devenait chancelante.

Ainsi, la diffusion du Christianisme donna lieu à des antagonismes entre autorités traditionnelles d'une part, les missionnaires et les nouveaux convertis d'autre part. Le maintien des valeurs culturelles antérieures à l'arrivée des missionnaires constitua la principale pomme de discorde entre les Européens et les autorités traditionnelles dans l'ensemble du pays Bamiléké. Au cœur de cette discorde, se trouvaient les questions relatives à la dot, la polygamie, la désorganisation des rapports de familles, la naissance d'une nouvelle élite et la perte de l'autorité des chefs traditionnels. L'Église fut accusée de vouloir saborder l'ordre social avec la complicité du pouvoir colonial.

Vers une pacification des rapports entre l'autorité traditionnelle et le Christianisme

La marche vers la pacification ou l'acceptation des différences sociales et culturelles ne fut pas un long fleuve tranquille. Il a fallu surmonter plusieurs obstacles pour aboutir à une rencontre féconde entre christianisme et les valeurs traditionnelles locales. Malgré la grande opposition des chefs et rois des Grassfields, certains trouvèrent préférer se résoudre à coopérer avec des missions chrétiennes dont l'influence grandissante bénéficiait du soutien de l'administration coloniale. Cette attitude des chefs peut être comparable ici à un « repli tactique » pour ne pas perdre ce qui restait de leur prestige. Mais ces chefs furent aussi motivés par la politique de l'inculturation implémentée, notamment par les Catholiques dans le but de susciter l'intérêt des populations en prenant en compte des éléments de leur culture.

La pratique de l'inculturation par l'Église Catholique Romaine (ECAR) dans les Grassfields

Le terme inculturation est utilisé en missiologie pour désigner la manière d'adapter l'annonce de l'évangile à une culture donnée. C'est un terme théologique formé du préfixe *in* qui signifie à l'intérieur, l'intégration et du radical « culture ». Il désigne donc l'introduction, dans les pratiques religieuses chrétiennes, d'éléments culturels propres aux communautés visées par l'évangélisation. C'est la rencontre qui aboutit au mariage entre une culture locale donnée et le christianisme (conf. *Ecclesia in Africa*, n° 61). Il s'agit d'un processus qui a un double mouvement et un double accueil et dont le résultat aboutit à une imbrication. D'un côté, la culture s'ouvre et accueille l'Evangile du Christ : c'est l'inculturation de l'Evangile. De l'autre côté, l'Église intègre dans l'évangile les valeurs culturelles authentiques du peuple : c'est l'évangélisation des peuples (conf. *Ecclesia in Africa*, n° 59).

Cette nouvelle politique d'évangélisation s'est imposée dans un contexte marqué par le désir d'indépendance des Africains. Il fallait pour l'ECAR revoir ses stratégies en vue de contenter son église en Afrique. Le Révérent Père Jésuite Engelbert Mveng soulignait que : « le christianisme africain n'est pas seulement possible, il est nécessaire, car si en Afrique le christianisme n'est pas africain, que sera-t-il ? Il sera un produit étranger, non Africain » (Mveng, Lipawing, 1955 : 12 et Fouellefack Kana, 2005 : 216). C'est traduire la volonté de démystifier le christianisme en Afrique et la volonté, non plus d'une Église occidentale en Afrique et au Cameroun, mais d'une Église universelle qui épouse les réalités socioculturelles des peuples où elle est implantée.⁴ Aussi, l'inculturation correctement menée devrait être guidée par deux principes : la compatibilité de l'Église avec l'évangile et la communion avec l'Église universelle. Tout ce qui dans une culture est compatible avec l'évangile et avec la communion de l'Église universelle peut être assumée par celle-ci. Cela ouvrit donc la voie à l'indigénisation de l'Église.

Le mot indigénisation est un néologisme accepté dans le jargon missiologique. Nous pouvons le définir avec Roger Onomo Etaba comme le fait d'insérer progressivement les autochtones d'un territoire de mission dans les rangs du personnel ecclésiastique (Betobo Bokagne, 2008 :9). En prenant le cas de figure du Cameroun, il mentionne que cela a consisté à faire des Camerounais des cardinaux, des évêques, des prêtres, des sœurs, des frères... de l'église du Cameroun (Ibib). Ce qu'il faut comprendre avec le Père Prosper Abéga c'est que :

Au moment où apparaît le terme indigénisation, il est reçu de deux façons : Pour les uns, le terme constitue une assomption de cet état

⁴ Cette volonté du côté de l'Église s'est traduite de façon théorique par l'organisation du Concile du Vatican II (1962-1965) pour permettre l'éclosion d'une Église d'Afrique à travers ses propres fils.

qu'on a voulu inférieur, exactement comme le terme nééré de Senghor et l'assomption d'une insulte lancée par le blanc à l'adresse du Noir. L'indigénisation est reçue des lors comme le fait de la récupération du Christ par les méprisés, les laissées pour compte, les relégués. Par réaction, ceux d'en face ont crié au nationalisme étroit et ont dénoncé ce qu'ils considéraient comme une tentative de confiscation du Christ par les nationalistes, désireux de se démarquer du christianisme reçu en répudiant toutes les valeurs étrangères. (Betobo Bokagne, 2008 :45).

En clair, l'indigénisation fut pour les Africains et les Camerounais en particulier un moyen d'appropriation du christianisme. Elle débuta bien avant le discours sur l'inculturation et fut matérialisée en pays Bamiléké par l'ordination sacerdotale de nombreux fils de la région tel que l'illustre le tableau ci-dessous.

Tableau 1 : Chronologie des ordinations des prêtres dans le Diocèse de Nkongsamba (1848-1960)

N° d'ordre	Nom et prénoms	Année d'ordination	Paroisse d'origine
1	Nkwanou Gilbert	1848	Bangangté
2	Tankou André	1848	Bamendjou
3	Fongang Maurice	1848	Bamendjou
4	Wokam Michel	1950	Bayangam
5	Tchamda François	1950	Bangangté
6	Tchouambe Prosper	1950	Banka
7	Syam Georges	1950	Banka
8	Ngande Denis	1950	Banka
9	Kejuipa Jean Baptiste	1951	Bangangté
10	Njoyo André	1953	Tamdja
11	Ongoum Bernard	1953	Banka
12	Njoula Frédéric	1953	Bandjoun
13	Kamgang Mathias	1953	Bandjoun
14	Tchuem Barthélémy	1953	Bayangam
15	Keutchoua Thomas	1955	Bangangté
16	Ndongmo Albert	1955	Bafou
17	Kamgang Léon	1958	Bayangam
18	Tankwe Antoine	1958	Tamdja
19	Nkwayeb Louis	1858	Bangangté
20	Nkuisi Thomas	1958	Nkongsamba
21	Fonjo Thomas	1958	Banka
22	Kamgaing Matin	1959	Banka
23	Nana Vincent	1959	Bangangté
24	Sapgue Chrétien	1960	Bangangté
25	Tchounga Pierre	1960	Banka

Source : Fouellefack Kana, C.C., « Le christianisme occidental à l'épreuve des valeurs religieuses africaines... » p.230

Au regard de ce tableau, force est de constater que tous ces prélats sont tous originaires des Grassfields. Parmi eux, plusieurs vont prendre une part importante aux

efforts missionnaires de conversion des païens mais surtout d'enracinement de la foi par la traduction des cantiques en langue locale, par l'adaptation du message évangélique à la mentalité des peuples. Il était question pour ce clergé de d'essayer d'approfondir le christianisme à l'intention des fidèles. Parmi eux, nous aurons des Evêques, des plus hauts cadres de l'Église catholique au Cameroun. Comme le soulignait Monseigneur Ndongmo, chantre du développement des valeurs locales, « Si Dieu s'est incarné pour nous sauver, nous ne devons plus admettre le divorce entre notre vie religieuse et notre vie concrète de tous les jours ». Les prêtres indigènes du nouveau diocèse de Nkongsamba assumant dorénavant les valeurs locales vont se mettre à l'œuvre.

Le summum de cette indigénisation a été atteint le 16 août 1964 avec le sacre de Monseigneur Albert Ndongmo à la tête du diocèse de Nkongsamba, en remplacement de Monseigneur Paul Bouquet. Cette consécration revêtit une double signification : elle marqua non seulement la fin de la première évangélisation en pays Grassfields mais aussi, elle inaugura le début d'une nouvelle évangélisation respectueuse des valeurs des peuples. Il fallait réhabiliter les traditions et les cultures locales en posant sur elles, un regard bienveillant en opposition au discrédit jeté sur elles par les missionnaires « blancs ».

Dès le jour de son sacre, le ton fut très vite donné par cette phrase de Monseigneur Albert Ndongmo qui marqua son adhésion à cette nouvelle forme d'évangélisation épousant dorénavant les valeurs locales : « L'Eglise ne peut conduire les hommes au ciel comme si la terre n'existait pas » (Fouellefack, 2005 : 131). Pour ce nouvel évêque de Nkongsamba, si la mission de l'Église a une essence spirituelle, c'est à dire chercher avant tout le royaume de Dieu, elle ne peut nier les réalités propres aux milieux de vie. D'après lui, l'Église devrait d'abord s'intéresser aux conditions existentielles des hommes afin de pouvoir mieux aborder la problématique de leur salut.

D'un point de vue linguistique, cette indigénisation s'opéra à travers l'utilisation des langues locales dans la liturgie. Monseigneur Plissonneau soulignait à cet effet que : « notre premier soin en arrivant en pays Bamiléké a été de faire un catéchisme. Il est rédigé en *bush english*, espèce de patois anglais à l'usage des indigènes...il est imprimé dans les mains de tous les catéchistes » (Confer *Ecclesia in Africa*, N° 64). Aussitôt après la fondation de la paroisse Banka-Bafang en 1924, le Père Paul Gontier, suivi quelques années après par le Père Stoll, amorça l'étude de quelques langues bamiléké dans le but de pouvoir communiquer efficacement aux fidèles les enseignements de l'Église d'où les premières recherches pour les traductions liturgiques en *fee fee* (langue Bafang). Ces initiatives furent prises par des catéchistes autochtones, notamment Tchandjou Alphonse et Nemaleu Victor qui traduisirent des cantiques français et Douala en quelques langues bamiléké. En 1940,

le Père Stoll composa sa grammaire comparée et mis sur pied un petit vocabulaire français-Bamiléké (*fee fee*). (Fouellefack, 2005 : 246). Même Monseigneur Paul Bouque alors évêque du diocèse de Nkongsamba se montra favorable à l'adaptation liturgique qui impliquait l'emploi des langues locales. À ce propos, il déclarait qu'« il faut adapter la liturgie, les cérémonies religieuses à tous les pays, l'église est faite pour tous et ce n'est pas parce que ce sont les missionnaires européens qui ont implanté la mission qu'il faut imposer les formes de ces coutumes européennes » (Ibid).

Sur le plan artistique, des objets tels que les tabourets traditionnels, les pagnes traditionnels appelés *Ndzeu ndop*, la queue de cheval, la couronne arabesque en plume d'autruche, l'usage du balafon, des castagnettes pour les chansons et autres sont intégrés dans la liturgie. De plus, on assista à l'utilisation de la langue locale par les prêtres lors de la prédication de l'évangile.

Il convient également de noter que cette tendance l'indigénisation ne concernait pas seulement l'Eglise Catholique. Elle s'inscrivait en réalité dans la continuité des initiatives entreprises par les missionnaires protestants qui s'attelèrent également à former et à constituer une main d'œuvre locale pour les besoins d'évangélisation.

La conciliation des chefs traditionnels envers le Christianisme

La prise en compte des éléments culturels locaux dans la pratique du christianisme en pays Bamiléké eut pour effet d'apaiser les rapports entre les gardiens de la tradition et les promoteurs de l'évangile. Les autorités traditionnelles devinrent plus conciliantes vis-à-vis des missionnaires. L'apaisement fut visible dans la majorité des villages des Grassfields. Le chef Njiké de Bangangté devenu conciliant par les œuvres de Christol à travers l'introduction de la culture du café adopta même un prénom chrétien (Salomon). En guise de reconnaissance, il dira à Christol : « Grâce à toi nous avons des écoles, des menuisiers, des maçons, tu ouvres le pays » (Slageren, 2009 : 184). Le chef Nono de Bangoua encore appelé le « Prince des cauris », de par son immense richesse, fit de même en adoptant Jean comme nom chrétien (Slageren, 2009 : 184). Le chef Kamga II de Bandjoun se fit appeler Joseph et fut l'une des premiers habitants de l'ouest à recevoir un véhicule par l'intermédiaire de Christol (Slageren, 2009 : 184). Dans le même ordre d'idées, en 1924, Sa Majesté Tiencheu Michel de Banka fit don à l'église d'un terrain pour la construction de la paroisse de Banka-Bafang. Il fit baptiser sa mère, ses frères et sœurs (Fouellefack Kana, 2005 : 162). À Bana, le roi Tafhu Happi II (1925-1980) se fit baptiser sous le prénom de Joseph. Sa mère se fit également baptisée et il attribua un site pour l'implantation de l'église (Ibid).

Le christianisme occidental relégua ainsi au second plan ce qui fut la culture dominante en pays Grassfields. Il faut dire que Christol, comprit assez rapidement la nécessité de conjuguer avec les réalités socioculturelles des Grassfields. Il fut un missionnaire synchrétique car dans ses agissements, on constata qu'il ne voulut pas seulement une Église européenne en Afrique, mais une église qui épouserait les réalités du terroir. Pour preuve, il accepta l'usage des coups de fusils lors des lamentations ou encore des cantiques en langues locales. La transformation du paysage socioculturel par la force de l'Évangile devait permettre aux populations Bamiléké d'apprécier ses bienfaits dont ils ne pouvaient encore saisir la portée. Pour contribuer à la réalisation de cet objectif, de nombreux temples et paroisses furent réfectionnés (à Batchingou) et d'autres reconstruits dans la plupart des villages des Grassfields : Ndeptoup à Bangoua, Tounta à Bamena et à Bangangté pour contenir un nombre de fidèles toujours plus croissants (ANY, APA, 2 AC 9721, 1952). Le tableau ci-dessous nous donne une plus grande orientation quant à la vision des missionnaires.

Tableau 2: Évolution du nombre de fidèles protestants dans le Ndé de 1934 à 1952

Années	Chrétiens et catéchumènes
1934	3114
1935	3500
1936	4000
1937	4500
1938	4500
1939	5000
1939	5000
1940	9300
1941	9360
1942	9397
1943	7450
1944	4975
1945	5050
1946	4700
1947	6155
1948	6325
1949	6400
1950	6400
1951	6420
1952	6426

Source : ANY, APA, 2AC 9721, Rapport annuel de la subdivision de Bangangté, 1952.

Comme le montre ce tableau ci-dessus, à partir de 1934, on observe une augmentation considérable du nombre de chrétiens protestants dans le Ndé. Toutefois

il faut dire que cette évangélisation allait crescendo, qu'on eût été catholique ou protestant, la dénomination à cette période n'avait pas d'importance. Il s'agissait toutes des Églises étrangères qui bataillaient pour convertir le plus grand nombre de fidèles.

Il faut toutefois reconnaître que cette attitude conciliante des chefs traditionnels qui déboucha sur des conversions avait moins une motivation idéologique que stratégique. Dans un contexte où le colon avait le pouvoir de destituer un chef, il était surtout question pour ces autorités traditionnelles d'avoir de bons rapports avec les « Blancs » en vue de préserver leur pouvoir. Il fallait s'attirer l'amitié et la protection des missionnaires et l'espoir de s'assurer de la « bénédiction de Dieu » (Fouellefack Kana, 2005 : 161). Se convertir dans ce contexte de dépendance et de subordination des indigènes signifiait : « passer du camp des noirs à celui des blancs et se faire reconnaître part là [sic] un certain nombre de bénéfices et de privilèges, la possibilité de s'attirer l'amitié et la protection des blancs, l'espoir que le Dieu de ces derniers s'ajoutera à celui des noirs » (Kange Ewané, 1983 : 130).

Conclusion

De ce qui précède, il ressort que la rencontre entre la culture des populations des Grassfields et le Christianisme produisit un choc qui se manifesta par la volonté hégémonique de l'Occident. Initialement, les chefs traditionnels s'opposèrent à l'implantation de cette religion qui introduisait des valeurs contraires aux pratiques, us et coutumes locales. Mais, par la suite et au regard de l'engouement de bon nombre de leurs sujets à adhérer au christianisme, ces chefs durent revoir leur position, encouragés en cela par les Églises chrétiennes qui prirent également des actions en vue d'intégrer des éléments de la culture locale dans leurs pratiques religieuses. C'est ainsi que fut résorbée la crise entre l'autorité traditionnelle et le Christianisme bien que certaines pratiques traditionnelles rejetées par la religion occidentale continuent d'être observées par la plupart des Bamiléké. Même des membres du clergé originaire du pays bamiléké ont recours à ces pratiques ancestrales symbolisant ainsi le syncrétisme entre le Christianisme et les religions africaines.

Références bibliographiques

- Abwa, D., 2010, *Cameroun, histoire d'un nationalisme 1884-1961*, Yaoundé, Editions Clé.
- Betobo Bokagne, E., 2008, « Christianisme et croyances africaines : processus d'un antagonisme historique (XV^{ème} - XX^{ème} siècle) », Thèse de Doctorat Ph. D en Histoire, Université de Yaoundé 1.

- Binet, M.J, 1958, *La condition matrimoniale dans les pays Africains : Mariage Polygamie, dot et fragilité du mariage*, Paris, Dupont imprimeur.
- Djomou, T., 2015, *L'Hôpital Protestant de Bangwa : une étude monographique 1936-1995*, Thèse de Master en Histoire, Université de Dschang.
- Dongmo J.L. ,2001 "L'éducation au Bamiléké", in Etudes camerounaise Encyclopédie de la République du Cameroun, Vol. 4, N°47-48, Mars-Juin, pp. 45-50.
- Fouellefack Kana, C.C., 2005, *Le christianisme occidental à l'épreuve des valeurs religieuses africaines : le Cas du catholicisme en pays bamiléké au Cameroun*, Thèse de Doctorat Nouveau Régime en Histoire, Université Lumière Lyon.
- Guimedo Teadjo, C.L., 2013, *La présence de la fondation médicale Ad Lucem dans le département de la Ménoua*, Mémoire de DIPES II, Université de Bamenda.
- Hurault J, 1962, *La structure sociale des Bamiléké*, Ecole des Hautes études, Paris.
- Kamga, L., 2008, *Le La'akam ou le guide initiatique au savoir être et au savoir vivre Bamiléké*, Edition Schabel.
- Kouosseu, J., 2011, « Historiographie nationaliste et nationale comme riposte à l'ethnographie africaniste » in *nka'a Lumière*, N° 001, *Revue interdisciplinaire de la FLSH, Etudes sur l'Afrique : Bilan et perspectives*, Université de Dschang, pp. 207-216.
- Ngoufo S.T., Djomou T., 2020, « Heurs et malheurs de l'hôpital protestant de Bangoua », *African Humanities*, vol.5, pp. 160-182, *Revue des Sciences Sociales/Journal of Social Sciences*, December, ISSN 2071-1212
- Nicod, H., 2004, *Mangweloune, la danseuse du Roi Njoya*, Yaoundé, Editions Saint Paul.
- Nyada, F., 1999, *L'œuvre des Missions Chrétiennes au Cameroun, cas de l'Eglise Evangélique du Cameroun dans le NDE 1911-1957 : essai d'analyse historique*, Mémoire de Maîtrise en Histoire, Université de Yaoundé 1.
- Saha Tchinda, E., 2013, *Rencontre entre le Christianisme et les religions traditionnelles en pays Bamiléké (1903-1998)*, Thèse de Doctorat Ph. D en Histoire, Université de Yaoundé 1.
- Slageren., J.V., 2009, *Les origines de l'Eglise évangéliques au Cameroun : missions européennes et christianisme autochtones*, Yaoundé, Editions Clé.
- Tardits, C., 1960, *Contribution à l'étude des populations Bamiléké de l'Ouest Cameroun*, Paris, Editions Berger Levrault.
- Tchatchouang Ngoupeyou, H., 2012, *Organisation et évolution de la cour royale de la chefferie Bangoua (XVI^{ème}- XXI^{ème} siècle)*, Mémoire de Master en Histoire, Université de Dschang.

Tylor, E.B., 1985-1987, *Primitive culture*, Paris, Desclé, (Trad. It : *Alle origini della cultura*, 2 Voll., Roma Edizioni dell'ateneo