



HAL
open science

**Historiographie et dynamiques de transculturation :
missionnaires protestants et populations de la côte de
l'Ouest du Cameroun à travers le fonds Jean-René
Brutsch, 1884-1960**

Nadeige Laure Ngo Nlend

► **To cite this version:**

Nadeige Laure Ngo Nlend. Historiographie et dynamiques de transculturation : missionnaires protestants et populations de la côte de l'Ouest du Cameroun à travers le fonds Jean-René Brutsch, 1884-1960. Histoire. Université Paul Valéry - Montpellier III; Université de Yaoundé (1962-1993), 2013. Français. NNT : 2013MON30060 . tel-00980242

HAL Id: tel-00980242

<https://theses.hal.science/tel-00980242>

Submitted on 17 Apr 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

THÈSE

Pour obtenir le grade de
Docteur

**Délivré simultanément par
l'Université Paul-Valéry Montpellier 3
et l'Université Yaoundé 1
selon la convention de co tutelle internationale**

**Préparée au sein de l'École doctorale n°58
Et de l'Unité de recherche CRISES EA 4424**

Spécialité : Histoire contemporaine

Présentée par Nadeige-Laure NGO NLEND

**Historiographie et dynamiques
de transculturation :
missionnaires protestants et populations
de la Côte et de l'Ouest du Cameroun
à travers le fonds Jean-René Brutsch
1884-1960**

Soutenue le 9 décembre 2013 devant le jury composé de

Gaetano CIARCIA, Professeur, Université Montpellier 3

Salvador EYEZO'O, Université Yaoundé I

Alexandra LOUMPET GALITZINE, MCF, MSH Paris

Pierre Oum Ndigi, Chargé de Cours HDR, Université Yaoundé I

Bernard SALVAING, Professeur, Université Nantes

Jean-François Zorn, Professeur émérite, IPT-Montpellier

Membre

Pré-rapporteur

Membre

Co-directeur

Pré-rapporteur

Co-directeur

DEDICACE

A Justine Odile Ngo Batjama, sœur aînée et amie. Sa présence constante, sa générosité sans faille et son abnégation ont été les précieux soutiens de notre parcours.

A Éric de Putter, ami très cher et promoteur de la fraternité universelle qui s'est donné pour l'Évangile jusqu'au sacrifice suprême.

REMERCIEMENTS

Cette thèse n'aurait pas vu le jour sans l'appui du Défap-service protestant de mission à Paris, qui a mis à notre disposition une bourse destinée à couvrir la totalité de notre recherche doctorale conduite d'octobre 2009 à novembre 2012 entre l'Europe et le Cameroun. Aussi tenons-nous à dire merci au Défap, pour sa confiance ainsi que pour son accompagnement durant toute la période de nos investigations. Nous lui sommes notamment reconnaissante de la qualité du suivi scientifique et de l'encadrement administratif qu'il a aménagés à notre intention, ainsi que du cadre de travail serein mis à notre disposition, dans ses locaux ou ailleurs. Qu'il nous soit permis de traduire par la même, notre gratitude à sa sympathique équipe, et de façon toute particulière, à Pascale Audo, Alain Pascal, Élisabeth Marchand, Peggy Kraag, Marlène Blanc, Christiane Roulland, et Josiane Aubroo.

Nous adressons un merci particulier à Marc-Frédéric Muller, ancien responsable du service des boursiers du Défap, pour la confiance qu'il nous a manifestée et pour le soutien permanent qu'il nous a apporté pendant toute la période de notre recherche. Sa bienveillante attention et ses nombreuses marques d'amitié ont été d'un grand réconfort durant les moments de doute et de découragement qui nous ont parfois saisie.

Nous exprimons notre profonde reconnaissance à nos encadreurs respectifs, le Pr. Jean-François Zorn de l'Université Paul-Valéry Montpellier III en France, et le Dr. HDR Pierre Oum Ndigi de l'Université de Yaoundé I au Cameroun, pour avoir accepté de codiriger ce travail. Au professeur Zorn qui a assuré notre encadrement durant nos séjours en France, nous signifions notre infinie gratitude pour avoir soutenu et accompagné, avec beaucoup de patience et de bienveillance, notre initiation à la discipline missiologique. Nous lui savons gré de n'avoir ménagé ni son temps, ni ses précieux conseils, afin que cette recherche connaisse un heureux aboutissement. Au Dr. Pierre Oum Ndigi, nous disons merci pour avoir accepté, sans hésitation, de suspendre la conduite de notre précédente recherche doctorale initiée sous sa direction en égyptologie, pour se charger du suivi de la présente thèse inscrite en histoire des religions contemporaines. Pour cette marque de confiance et de considération, ainsi que pour l'attention qu'il a portée à l'orientation de la présente recherche, nous lui disons infiniment merci.

Nous voulons également dire toute notre gratitude à Claire-Lise Lombard, bibliothécaire du Défap, qui nous a accueillie et ouvert un accès privilégié aux ressources documentaires du Défap dans lesquelles nous avons abondamment puisé pour notre travail.

Son soutien multiforme et inestimable a énormément facilité la conception, l'élaboration et la rédaction de cette thèse. Sa disponibilité, son écoute, sa patience, ses judicieuses remarques et orientations ont balisé la voie de notre incursion dans le champ de la missiologie. Puisse-t-elle trouver dans ce travail, le témoignage de notre reconnaissance.

Nos recherches en Europe nous ont souvent conduite en Suisse et précisément aux archives de l'ancienne maison des missions de Bâle, aujourd'hui mission 21. Grâce à la bienveillance de Guy-Alexander Thomas, archiviste de mission 21, nous y avons récolté une abondante documentation et vécu des échanges intellectuels intenses qui nous ont ouvert d'intéressantes perspectives d'analyse. Nous lui adressons, ainsi qu'à tous les amis de Suisse, un vibrant merci pour l'aide et l'assistance qu'ils nous ont apportées, ainsi que pour la générosité de leur hospitalité. Nous pensons particulièrement à David Atwood de l'Université de Bâle ainsi qu'à Benedict et Sabine Schubert.

Initialement prévu pour couvrir trois séjours de recherche en Europe, la bourse du Défap en a couvert quatre. Nous devons cette rallonge, accordée par la Fédération d'Aide au Protestantisme (FAP), à la mobilisation de Jean-Luc Blanc, responsable de la formation théologique et des boursiers au Défap qui, à la suite de Marc Muller son prédécesseur, a cru en ce projet et l'a soutenu sans réserve. Par ailleurs, son intervention auprès du service culturel de l'Ambassade de France au Cameroun, nous a valu une bourse du gouvernement français qui a permis de payer, dès la deuxième année de notre recherche, la totalité de notre couverture sociale en France. Puissent tous ces mécènes trouver ici l'expression de notre immense gratitude.

Cette recherche a bénéficié de la collaboration active d'Yves Edube Brutsch, fils de Jean-René Brutsch, auteur du fonds à partir duquel a été inscrit notre sujet de thèse. Au cours de notre séjour à Vézénobres dans les Cévennes où il nous a généreusement offert son hospitalité, Yves Brutsch a accepté, pendant deux jours entiers, d'évoquer sans réserve en notre présence, le souvenir de feu son père. Nous lui disons merci pour cette marque de confiance ainsi que pour son intérêt sincère envers ce travail. Nous lui adressons aussi nos remerciements pour l'aide précieuse qu'il nous apportée en mettant à notre disposition ses archives personnelles et en mobilisant à notre bénéfice, la précieuse collaboration des membres de sa famille.

La réalisation de ce travail s'est faite au prix de lourds sacrifices consentis par les membres de notre famille. Nous tenons à nous excuser auprès d'eux et à les remercier pour

avoir patiemment supporté les multiples gênes occasionnées par notre mobilisation académique durant ces quatre dernières années. De façon particulière, nous disons merci à notre fils bien aimé, Batjama Emmanuel Ulrich Frédéric, qui a enduré, sans jamais se plaindre, les privations de toute nature, imposées par nos absences répétitives. A toutes les personnes qui nous ont admirablement suppléée auprès de lui, principalement à notre maman, Ngo Mahi Marie-Claire, à notre cousine, Ngo Batjama Justine, à notre filleule, Ngo Batjama Marie-Claire, et à nos amies, Ngo Gwem Anastasie Solange, Ngo Gwem Lucie et Yete Marie-Thérèse, qui se sont mobilisées afin que notre absence lui paraisse moins pénible, nous disons notre reconnaissance infinie.

Qu'il nous soit également permis d'exprimer de façon spéciale, notre reconnaissance au Pr. Francis B. Nyamnjoh de l'Université de Cape Town qui, le premier, nous a encouragée à postuler pour le projet de bourse doctorale du Défap sur le fonds Brutsch. Nos remerciements particuliers s'adressent également au pasteur Bouba Mbima, Recteur de l'Université Protestante d'Afrique Centrale, ainsi qu'au Pr. Samuel Efoua Mbozo'o, doyen de la Faculté des Lettres de l'Université de Douala qui ont soutenu notre candidature au projet de bourse du Défap. Nous sommes particulièrement redevable envers les Pr. Salvador Eyezoh de l'ENS (École Normale Supérieure) de Yaoundé et Michel Tjade Eone de l'ESSTIC (École Supérieure des Sciences et Techniques de l'Information et de la Communication) qui ont grandement facilité et diligenté auprès de la partie camerounaise, la signature de la convention de cotutelle internationale sanctionnant l'encadrement de cette thèse.

Notre gratitude spéciale s'adresse également à Anafack Lemofack Antoine Japhet à Bruxelles, à Marie-Reine Bayiha Bamseck et à ses enfants : Bertrand Bamseck, Samson Bamseck et Isis Bamseck à Annemasse, ainsi qu'à leur amie Madeleine Volle à Clarafond. Nos remerciements chaleureux vont aussi à Marie-Alix Nyoth de Putter à Paris, à André Serges Nlend Nlend ainsi qu'à son épouse Sweetheart Nlend Nlend à Lyon, à Manga Laureens et sa famille à Paris, à Sheba Mbarga et sa famille à Paris, à Joseph Mboui à Aachen en Allemagne et à Ourida Belguechi de l'institut protestant de théologie à Montpellier. Toutes ces personnes nous ont chaleureusement accueillie et entourée durant nos séjours en Europe, nous témoignant une affection qui a grandement atténué les effets néfastes de l'éloignement et de la solitude inhérents à notre statut d'expatriée temporaire.

Enfin, notre gratitude va à tous nos enseignants et collègues au Cameroun et ailleurs, à nos différents informateurs, au personnel des centres de documentation et d'archives que nous avons consultés, ainsi qu'à tous les collaborations anonymes de cette recherche. A tous, nous disons infiniment merci !

LISTE DES SIGLES ET ABBREVIATIONS

AFOM : Association Francophone Œcuménique de Missiologie

AEF : Afrique Equatoriale Française

AOF : Afrique Occidentale Française

BMS: Baptist Missionary Society

BNF : Bibliothèque Nationale de France

CREDIC : Centre de Recherches et d'Échanges pour la Diffusion et l'Inculturation du Christianisme

DEA : Diplôme d'Étude Approfondie

DEFAP : Département Évangélique Français d'Action Apostolique

ENS : École Normale Supérieure

EPHESS : École Pratique des Hautes Études en Sciences Sociales

ESSTIC : École Supérieure des Sciences et Techniques de l'Information et de la Communication

HDR : Habilitation à Diriger les Recherches

IFAN : Institut Fondamental d'Afrique Noire

IFC : Institut Français du Cameroun

IPT : Institut Protestant de Théologie

JME : Journal des Missions Évangéliques

LMD: Licence-Master-Doctorat

MPF : Mission Protestante Française

ORSTOM : Office de Recherches Scientifiques et Techniques d'Outre-mer, désormais Office Français de Recherche Scientifique pour le Développement en Coopération

SDN : Société des Nations

SMEP : Société des Missions Évangéliques de Paris

UPAC : Université Protestante d'Afrique Centrale

UCAC : Université Catholique d'Afrique Centrale

UNESCO : Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture

LISTE DES CARTES

Carte 1 : localisation des régions de l'Ouest et du Littoral au Cameroun, p.136

Carte 2 : localisation des villes de Foumban, Douala et Ndoungué au Cameroun, p. 137

RESUME

La réflexion sur l'histoire du christianisme et son déploiement chez les peuples dits non chrétiens se pense généralement dans une perspective unilatérale, autant du côté des missionnaires que des missionnés. Or, s'il est incontestable que les contacts entre missionnaires occidentaux et populations indigènes ont souvent été une initiative des premiers, il n'en demeure pas moins qu'en tant que processus fondamentalement dynamiques, les mutations culturelles qu'ils ont générées ne peuvent s'accommoder d'une approche univoque.

L'hypothèse soutenue dans le présent propos est que toute entreprise mettant en contact des peuples ou des manières de penser différentes mobilise nécessairement des transactions culturelles à l'issue desquelles les deux parties, indépendamment des rapports de force qui les déterminent, se trouvent forcément transformées, en d'autres termes « transculturées ». De ce postulat majeur découle le présent sujet de thèse intitulé: « Historiographie et dynamiques de “transculturation” : missionnaires protestants et populations de la côte et de l'ouest du Cameroun à travers le fonds Jean-René Brutsch, 1884 - 1960 »

Le choix d'ordonner l'expérience missionnaire de Jean-René Brutsch à la thématique de la “transculturation” dans le cadre de cette recherche, s'est justifié par le caractère inédit de son fonds d'archives constitué durant ses différents séjours effectués au Cameroun entre 1946 et 1960. Cette collection, appelée « Fonds douala », du nom de l'un des peuples camerounais le plus fréquenté par Brutsch, et par ailleurs suffisamment documenté sur les populations de la côte et l'ouest du Cameroun, s'est révélé d'un grand apport pour l'élargissement des perspectives de l'historiographie camerounaise ainsi que pour la conduite d'une réflexion missiologique.

Au plan historiographique, ce fonds a permis de retracer l'itinéraire de la lente et complexe genèse de la discipline historique au Cameroun, en mettant notamment en exergue, la contribution inédite du pasteur Jean-René Brutsch dans la production de ce savoir, d'abord en tant que chercheur, puis en qualité de collaborateur auprès d'institutions et grands noms des études africaines en général et camerounaises en particulier. Un tel réinvestissement de la mémoire missionnaire, en vue de l'enrichissement des thématiques de travail, est rendu nécessaire, face à l'enlisement de la réflexion historique africaine postcoloniale dans les débats revendicateurs et les postures victimaires. Naguère compréhensibles dans un contexte

de défense des jeunes indépendances nationales, ceux-ci ne favorisent plus, au bout de cinquante années de gestion souveraine des États, un renouvellement fécond des modèles d'analyse.

Au plan missiologique, l'aspect interactif de la rencontre entre les cultures indigènes et le christianisme, mis en avant dans ce travail, est en rupture avec les regards apologétiques ou polémiques, souvent portés sur la mission et qui en réduisent énormément la dimension universelle. La trajectoire du missionnaire Brutsch a rendu compte de la richesse des processus de réinvention culturelle découlant de la réciprocité des rapports entretenus entre missionnaires et populations indigènes sur la côte et l'Ouest du Cameroun. Ainsi, chez les Bamoun, l'ouverture à l'altérité occidentale chrétienne a été la source d'innovations sans précédent. Elle a favorisé le développement d'un système graphique typique, généré une langue secrète et inspiré un traité de théologie religieuse au croisement du christianisme, de l'islam et des croyances traditionnelles endogènes. Exposés à la spoliation de leur terre matricielle, les Douala n'ont pu faire l'économie d'une crise identitaire. Toutefois, au fort même de la tension suscitée par une rencontre problématique avec l'ordre occidental colonial, ils ont trouvé, dans une réinterprétation du christianisme missionnaire, la solution à la déstabilisation identitaire dont ils ont parfois été la proie. Ce faisant, ils ont pu élaborer des recettes vernaculaires du christianisme, faites de transferts culturels et de réversions religieuses.

Du côté occidental, le rapport au non chrétien, lorsqu'il n'a pas été tributaire du prisme souvent déformant de la presse missionnaire, a créé les conditions de l'émergence de nouveaux corps de savoirs tels que la missiologie et les études africaines, par le biais desquels les missionnaires ont rapatrié les agendas culturels non chrétiens en occident. Un tel réinvestissement intellectuel et culturel au contact de l'altérité païenne, a parfois exposé les missionnaires à des crises identitaires et vocationnelles qui, salutaires pour certains d'entre eux, se sont néanmoins avérées problématiques pour d'autres.

ABSTRACT

Thought on the history of Christianity and its intervention in the lives of peoples assumably non-Christian is conceived within a unilateral perspective both by the missionaries and the ministered peoples, generally speaking. Yet, if it is undeniable that the contact between Western missionaries and native peoples was the initiative of the Western missionaries, it remains that as a fundamentally dynamic process, the cultural transformations brought about cannot yield to a tunnel approach.

The foregoing hypothesis upholds that any undertaking bringing together different peoples and different modes of thought inevitably galvanizes cultural transactions where the different parties end up being inevitably transformed or “transcultured”, no matter the power relations on which the transactions are based. The present thesis is entitled: “*Historiography and Transculturation Dynamics: Protestant Missionaries and the Peoples of the Coast and of West Cameroon through Jean-René Brutsch Fund, 1946-1960*”.

The choice of studying the missionary experience of Jean-René Brutsch through the “transculturation” theme was made feasible by the original character of archival documentation constituted during his different sojourns in Cameroon from 1946 to 1960. This collection described as “Douala Fund”, after the name of one of the most frequented peoples of Cameroon by Brutsch, who was in addition documented sufficiently on the peoples of the Coast and West Cameroon, revealed a great enrichment enabling the extension of Cameroonian historiographical perspectives as well as the existence of a reflection on missiology.

On the historiographical level, the fund enabled the tracing of the itinerary of the slow and complex genesis of the discipline of History in Cameroon, while notably highlighting the original contribution of Pastor Jean-René Brutsch to the production of this branch of knowledge, first as a researcher and, then, in the capacity of collaborator towards the institutions and the great names of African Studies in general, and Cameroonians, in particular. Such reinvestment of the missionary memory, in view of enriching thematic works becomes relevant following the floundering of African historical and post colonial thought in the “revendicative” debates and “victimary” postures. Formerly efficient within the context of the defense of the independence of young Nations, such reflections no longer promote a fertile renewal of analytical models.

On the level of missiology, the interactive aspect between indigeneous cultures and Christianity, given priority in this work, deviates from the apologetic or polemical views, often held on the mission, and which seriously reduce its universal appeal. Missionary Brutsch's trajectory informs about the richness of the processes of cultural reinvention emanating from the reciprocity of the relationships nurtured between missionaries and native populations on the Coast and West Cameroon. Thus, in the Bamoun land, opening up to Western Christian difference was a source of unprecedented innovations. It promoted the development of a typical graphic system, generated by a secret language and inspired a work on religious theology in contact with Christianity, Islam and native traditional beliefs. Exposed to the seizure of their motherland the Douala could not avoid experiencing an identity withdrawal crisis. However, at the peak of the tension provoked by a problematic contact with the Western colonial order, they found the solution to the destabilization of their identity (of which they often fell prey) in the reinterpretation of missionary recipes of Christianity, made up of cultural transfers and religions reversions.

On the Western side the contact with the non-christian (if it did not flow from the distorting view of the missionary press) created the conditions for the re-emergence of new branches of knowledge like Missiology and African Studies, through which the missionaries repatriated their non-evangelical cultural agendas to the West. Such an intellectual and cultural reinvestment, in contact with pagan adversity, often exposed the missionaries to identity and vocational crises which although were salutary for some of them remained, however, problematic for others.

INTRODUCTION GENERALE

Contexte de l'étude

Avant toute chose, il convient de rappeler le contexte qui a prévalu dans le choix du présent sujet pour constituer l'objet de notre recherche doctorale. A l'origine, le Service protestant de mission (Défap à Paris) avait formulé le projet¹ de voir la collection d'archives remise à la bibliothèque du Défap par la famille de Jean-René Brutsch² être valorisée par une recherche académique mettant en avant la particularité de sa trajectoire missionnaire. On peut en partie traduire ce projet à l'aide de la formule de Jean-François Zorn³ qui parle de: «construire le fait missionnaire comme objet d'étude à partir d'une mémoire missionnaire⁴.»

En nous penchant sur ladite collection et marquée par l'éclectisme des centres d'intérêt dont elle est constituée, nous avons choisi d'axer son exploitation sur la thématique de l'altérité culturelle qui reflète des questions susceptibles d'alimenter et d'enrichir le débat et la controverse sur l'histoire missionnaire, permettant ainsi le renouvellement de son écriture. Cette orientation obéit en outre au souci de ne pas nous en tenir à une compilation des archives mises à notre disposition, en interprétant la commande du Défap d'une étude missiologique et historiographique centrée sur le «fonds douala» comme une recherche biographique sur son auteur. Pour autant, nous n'avons nullement l'intention d'ignorer le souci du Défap de voir le fonds en lui-même faire l'objet d'un traitement spécifique dans le cadre de cette étude. Aussi, le titre de notre étude est-il : «Historiographie et dynamiques de transculturation: missionnaires protestants et populations de la Côte et de l'Ouest du Cameroun à travers le fonds Jean-René Brutsch, 1884-1960». Ainsi que nous le relèverons par la suite, il s'agit d'une thématique dont le chantier demeure largement ouvert en historiographie camerounaise et de ce fait, susceptible d'y apporter une contribution originale soutenue par une réflexion novatrice.

Objet de recherche et hypothèse de travail

L'objet de notre recherche repose sur une double hypothèse. D'une part, il consiste à interroger la place du fonds d'archives Brutsch en tant que source susceptible de rendre

¹ A cet effet, le Défap avait mis à la disposition des jeunes chercheurs camerounais une bourse compétitive destinée à couvrir trois années de recherche doctorale sur un sujet centré sur la collection Jean-René Brutsch.

²Jean-René Brutsch (nous dirons désormais Brutsch dans le texte) a été envoyé par la Société des Missions Évangéliques de Paris au Cameroun de 1946 à 1960. Le fonds d'archives qu'il constitua durant son séjour fut par la suite dit «fonds douala» du nom du peuple qui y est le plus représenté.

³ Jean-François ZORN, spécialiste du mouvement missionnaire et auteur d'un ouvrage sur l'histoire de la SMEP intitulé: *Le grand siècle d'une mission protestante. La Mission de Paris de 1822 à 1914*, Paris, Karthala, 2012.

⁴ Jean-François ZORN, «Entre mémoire et histoire : l'historiographie missionnaire protestante francophone relue d'un point de vue géographique», in *Histoire & Missions Chrétiennes*, n°1, Paris, Karthala, 2007, p. 31.

possible un réinvestissement du champ de l'historiographie coloniale et missionnaire au Cameroun, au regard de la crise épistémologique que suggère la préoccupation soulevée ces dix dernières années sur la nécessité de réinventer le savoir historique sur l'Afrique⁵. D'autre part, il voudrait, à travers la trajectoire du missionnaire Brutsch, esquisser une analyse autrement qu'«antagonique»⁶ de la nature des situations multiformes, procédant des processus historiques issus des contacts entre populations camerounaises et missionnaires protestants. Nous voulons mettre l'accent sur la part prise par les mobiles internes aux sociétés indigènes elles-mêmes - Bamoun et Douala - dans les réponses apportées par les populations à l'offre occidentale de christianisation. Nous voulons également examiner les recompositions sociales et les inventions culturelles impulsées par ces dynamiques vernaculaires chez leurs auteurs et enfin, considérer la façon dont elles ont imprimé un contenu particulier aux actions et discours missionnaires tout autant qu'aux agendas des pays auxquels ces derniers appartenaient. Dès lors, quelques axes de réflexion peuvent être envisagés.

Au plan historiographique, nous entendons postuler que le fonds Brutsch, grâce aux sources primaires et secondaires, couplées à l'important inventaire bibliographique qui le constitue, offre une possibilité exceptionnelle pour retracer l'itinéraire de la lente et complexe genèse d'un des thèmes de l'historiographie africaine les plus controversés, à savoir l'histoire coloniale. Des études de ce genre sont rendues incontournables face à la profondeur de la crise épistémologique mentionnée ci-dessus dans les études africaines en ce moment. Dans l'espace camerounais, cette crise se traduit par une stagnation de la production des savoirs du fait de plusieurs décennies d'enfermement dans le cercle réducteur des modèles d'analyse historique formulés pour répondre aux exigences de défense des indépendances posées par le contexte des années 1960.

En introduisant cette mise à jour de l'historiographie camerounaise en général, nous voulons également proposer une remise en chantier de l'écriture de l'histoire de la mission, en

⁵ La question s'est notamment posée à l'occasion du III^e congrès de l'association des historiens africains tenu à Bamako en septembre 2000. Dans le prolongement des problématiques épistémologiques posées s'inscrivent en France, un certain nombre de rencontres scientifiques. Au nombre de celles-ci, on peut notamment mentionner, la table ronde organisée par des doctorants du laboratoire SEDET/CNRS (UMR7135) de Paris 7, sur le thème très évocateur: *Écrire l'Histoire de l'Afrique autrement?* Un ensemble de textes de cette rencontre ont fait l'objet d'une publication sous ce même titre aux éditions Karthala à Paris, en 2004. En s'y rapportant, on trouvera d'autres indications sur les cadres de réflexion ayant soulevé cette question, notamment, dans des revues, au sein d'autres universités françaises et au Canada.

⁶ Nous empruntons ce terme à Catherine Cocquery-Vidrovitch qui, dans la préface de l'ouvrage collectif susmentionné, l'emploie pour signifier les paradigmes d'analyse binaire (vainqueurs-vaincus; colonisés - colonisateurs) à partir desquels l'histoire coloniale a souvent été abordée dans les études africaines. Cf. Séverine AWENENGO, Pascale BARTHELEMY, Charles TSHIMANGA (éds.), *ibid.*, p. 1.

suggérant la prise en compte de la notion d'interaction comme aspect intangible de la relation entre missionnaires et populations autochtones. Mieux encore, il s'agit de susciter, par un investissement des logiques endogènes dans les processus étudiés, des enjeux de connaissance autres que ceux procédant des «paradigmes victimaires»⁷ souvent attachés au traitement de la rencontre interculturelle en contexte missionnaire.

Nous pensons en effet que dans leurs rapports aux missionnaires, les indigènes n'ont pas reçus le message du Christ et/ou la civilisation occidentale qui lui était subordonné en sujets passifs. Dans le processus de la rencontre, l'exercice de leur sens critique se révèle à travers des discours, des procédés de recomposition sociopolitique et des choix de vie dont le contenu reflète une compréhension originale de l'altérité. S'y dessine également une grande faculté à instrumentaliser les modalités de la rencontre missionnaire au bénéfice de causes ou d'ambitions autochtones incongrues. Mieux encore, la présente réflexion pose que les missionnaires et par extension leurs hiérarchies, ne sont pas sortis indemnes de ce contact avec les populations indigènes. L'acclimatation de l'évangile par les indigènes aura pesé d'une façon ou d'une autre sur l'évolution des consciences et sur la formulation des savoirs africanistes en Occident.

Cadre spatio-temporel de l'étude: 1884-1960

La présente étude couvrira une période allant de 1884 à 1960. La borne de 1884, bien qu'étant antérieure à l'arrivée de Brutsch au Cameroun (1946), est constamment signalée dans l'ensemble du fonds d'archives qu'il a collectionné. A ce fait s'en ajoute un autre qui n'est pas sans importance. Cette période qui correspond à la deuxième moitié du XIX^e siècle est marquée au Cameroun en particulier et en Afrique en général par de profondes mutations politiques, économiques, sociales et culturelles liées à la conjonction de l'avènement de l'impérialisme et du christianisme. Entre le 15 novembre 1884 et le 26 février 1885 se tient la conférence africaine de Berlin dont le but est de régler les conditions du déploiement impérialiste de certaines nations occidentales en Afrique. Pour autant, cet événement ne revêt pas qu'une portée politique « puisque l'acte général réuni en un même document des décisions d'ordre humanitaires et celles d'ordre colonial⁸ », ce qui fait dire à Marc Boegner qu'il est « le premier instrument diplomatique de reconnaissance des missions qui consacre l'avènement d'un droit international des missions⁹. » La mission qui, jusque là, avait été

⁷Nous reprenons à notre compte l'expression de Pierre BOILEY et Ibrahima THIOUP, «Pour une histoire africaine de la complexité», *ibid.*

⁸ Jean-François ZORN, *Le grand siècle, op cit.*, p.18.

⁹ Marc BOEGNER, cité par Jean-François ZORN, *ibid.*

autonome, se voit en effet conférer un partenaire politique. Cette « interdépendance positive entre mission et colonisation¹⁰ », scellée par l'acte général de Berlin justifie de débiter notre étude en 1884.

Quant à la décennie 1960, elle correspond à la fin du séjour de Brutsch au Cameroun, ce qui explique que nous l'ayons retenue pour clôturer la chronologie de notre étude. L'autre raison, et certainement la plus décisive pour laquelle nous avons choisi de limiter notre étude à cette date, est qu'elle est d'une grande portée historique non seulement pour les anciennes colonies, mais aussi pour la métropole, et dans le cas d'espèce, la France.

En 1960 en effet, bon nombre d'anciennes colonies françaises accèdent à la souveraineté nationale. Cette autonomie politique, fruit d'un long processus de maturation dont on s'accorde à situer le point d'accélération à l'Après Deuxième Guerre mondiale, fut précédée au plan religieux par l'émancipation des Églises nationales. De fait, alors que les puissances colonisatrices, essouffées par la guerre, hésitaient encore à redéfinir la nature de leurs rapports avec les colonies, les missions chrétiennes, les battant de vitesse, initiaient avec leurs anciens champs de mission, un nouveau paradigme missionnaire. L'éveil de la conscience nationaliste qui, chez les colonisés, se manifeste dès la fin de la Deuxième Guerre Mondiale, accélère la démarcation de bon nombre de théologiens européens, catholiques et protestants, vis-à-vis des postures apologétiques encore défendues par certains de leurs pairs au sujet de la supériorité du christianisme sur les autres expériences religieuses. Les énoncés théologiques formulés des décennies auparavant depuis la Conférence mondiale des missions d'Édimbourg en 1910 chez les Anglicans et les Protestants, et depuis la lettre apostolique *Maximum illud* du pape Benoît XV en 1919, prescrivant que soit désormais porté un regard teinté d'empathie sur les réalités religieuses et culturelles des non-chrétiens, commencent à se traduire en actions concrètes sur le terrain. A partir des années 1950, un peu partout en Afrique se généralise une pratique de la pastorale qui était jusque-là très marginale. Elle s'exprime soit en termes d'intégration ou d'adaptation de certaines des pratiques religieuses locales à la liturgie chrétienne, soit sous forme d'une reconnaissance de la valeur morale de certaines de leurs coutumes. Ce nouveau paradigme missionnaire connaîtra un développement spectaculaire dans la réflexion théologique africaine durant la décennie qui précède les indépendances et se poursuivra longtemps après. De ce point de vue, la date de 1960 est une borne également pertinente s'agissant de l'étude de l'interaction culturelle touchant à la

¹⁰ *Ibid.*

mission. Cependant, étant donné que l'intérêt de Brutsch pour la recherche en général et l'histoire du Cameroun en particulier s'est maintenu même longtemps après son départ en retraite, il sera souvent nécessaire, pour un meilleur éclairage de nos perspectives d'analyse, de nous déployer jusqu'aux décennies 1970.

Quant au cadre spatial considéré dans cette recherche qui couvre les régions de la Côte et de l'Ouest du Cameroun, en plus de correspondre aux champs de mission de Brutsch durant ses différents séjours, ces deux régions ont la particularité d'abriter les deux types d'organisations sociales majeures que l'on rencontre au Cameroun: les sociétés lignagères à structure lâche sur la Côte, et les sociétés hiérarchisées et traditionalistes à organisation centralisée dans l'Ouest. Il est donc légitime de penser qu'on pourra trouver dans ce cadre les catégories culturelles et sociales les plus diversifiées nécessaires à la construction et au déploiement d'un propos riche et différencié sur la rencontre interculturelle au Cameroun.

État de la question

Tel qu'il est formulé, l'objet de notre recherche appelle une problématisation à deux niveaux, le premier est historiographique, le second est missiologique.

Au plan historiographique, on est loin aujourd'hui des préjugés racialisés qui, au motif d'irrecevabilité de l'oralité comme moyen d'investigation du passé, ont longtemps nourri la thèse de l'ahistoricité du continent africain¹¹. L'attestation d'une histoire africaine et la formulation de canons spécifiques propres à favoriser son écriture a, depuis la décennie 1950, occupé nombre de chercheurs, Africains et non Africains, de façon individuelle et collective. En amont de cet infléchissement se trouve le travail produit par certains ethnologues, anthropologues et linguistes occidentaux. Se délestant des «stéréotypes raciaux générateurs de mépris et d'incompréhension¹² » véhiculés dans la première moitié du XVIII^e siècle sur la base des travaux des historiens de la Société d'Histoire des Colonies Françaises¹³, ces Africanistes, comme on les a appelé, ont pénétré le continent noir jusqu'à une profondeur rarement atteinte à leur époque. C'est ainsi qu'ils sont parvenus à débusquer des faits de civilisation de grande valeur dont la prise en compte a permis d'ébranler les fondements

¹¹ Au sujet des écueils idéologiques à une écriture objective de l'histoire de l'Afrique, lire, Amadou MAHTAR M'BOW, dans la préface de *l'Histoire Générale de l'Afrique. Méthodologie et préhistoire africaines*, Tome I, Jeune Afrique/ Unesco, 1978.

¹² *Ibid.*, p 10.

¹³ Sur la question, se rapporter utilement à l'article de M. LAKROUM, «De l'Histoire coloniale à l'histoire africaine (1912-1960)», in Catherine COCQUERY-VIDROVITCH, *L'Afrique occidentale Française au temps des Français. Colonisateurs et colonisés, C. 1860-1960*, Paris, *La Découverte*, 1992.

idéologiques de l'apologétique coloniale. Dès lors, sur la revendication en faveur de l'indépendance politique s'est greffée celle pour une décolonisation culturelle, scientifique.

En discipline d'histoire, cela s'est traduit par la mise sur pied d'un vaste chantier de recherche sous l'égide de l'UNESCO. Les travaux y relatifs, conduits pendant une décennie, ont débouché sur la réalisation d'une collection de huit volumes encyclopédiques consacrés à l'histoire générale de l'Afrique. Cette œuvre monumentale, significative autant par l'ampleur et la qualité des informations qu'elle a permis d'exhumer sur le passé de l'Afrique, que par l'esprit dans lequel les problématiques et les thèmes y ont été formulés,- intégrant des compétences pluridisciplinaires, déconstruisant les mythes et idées reçues, et surtout, mettant pour la première fois à contribution une expertise africaine, à côté des compétences occidentales¹⁴-, a fondé ce qu'on appelle volontiers aujourd'hui, la nouvelle historiographie africaine.

Au Cameroun comme partout ailleurs en Afrique, ce renouveau historiographique fut la source d'une formidable émulation. En prélude à cette rupture épistémologique fut mis sur pied, par le gouvernement colonial, le projet de création d'un comité pour l'histoire du Cameroun ayant pour objectif la mise en récit du passé du Cameroun. Brutsch, missionnaire protestant passionné d'histoire et du Cameroun, eut le privilège d'être associé à ce projet dès ses débuts. Inscrite dans le contexte de revendication de l'initiative d'énonciation du discours sur leur continent qui marque les jeunes États indépendants dans les années 1950-60, cette collaboration relève cependant de ce que Valentin Mudimbe a appelé la «Bibliothèque coloniale¹⁵. » Dès lors, sa non mise en récit dans l'historiographie camerounaise n'est peut-être pas anodine, surtout si l'on considère l'ampleur des collaborations conduites par ce missionnaire aux côtés des pionniers autochtones de l'historiographie nationale¹⁶.

Par ailleurs, dans les années 1970 fut institué dans le cursus académique des étudiants de cinquième année en histoire, un cours de tronc commun portant sur l'Historiographie. Cet enseignement dont l'objectif majeur était d'encourager les jeunes chercheurs qu'étaient les étudiants en DEA¹⁷ à développer une réflexion critique sur la production historique au

¹⁴ Le comité scientifique international chargé de la rédaction des huit volumes de l'Unesco consacrés à l'Histoire Générale de l'Afrique comprenait 39 membres dont deux tiers d'Africains et un tiers de non-Africains cf *ibid*.

¹⁵ Pour un approfondissement de cette question, lire, Valentin Yves MUDIMBE, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the order of Knowledge*, Bloomington and Indianapolis / London, Indiana University Press / James Curry, 1988. B. JEWSIEWICKI & D. NEWBURY (eds.) *African Historiographies. What History for Which Africa?* Beverly Hill / London / New Dehli, Sage Publication, 1986.

¹⁶ Nous consacrons une section à ces collaborations dans la première partie de la thèse.

¹⁷ Diplôme d'Etudes Approfondies.

Cameroun, présageait déjà la venue d'un moment où se poserait la nécessité pour l'historiographie de se pencher sur un certain rapport affectif entretenu avec la mémoire coloniale¹⁸. Du point de vue de la génération dont nous pouvons le mieux parler, la notre en l'occurrence, il fut notamment mis en évidence qu'une connaissance de la généalogie de la discipline était un préalable indispensable pour pouvoir efficacement évaluer, comme cela nous était demandé dans des travaux de groupes, près de cinquante années d'enseignement et de recherche historique au Cameroun. C'est dans cet esprit qu'est en partie envisagée l'orientation du présent axe de notre réflexion.

Un autre défi posé à la discipline d'histoire au Cameroun est la mise à disposition des sources de qualité. A cet égard, l'accès aux documents d'archives pose le problème de leur dispersion entre les trois puissances coloniales ayant occupé le Cameroun: l'Allemagne, la France et la Grande Bretagne¹⁹. S'agissant du cas particulier des archives missionnaires, cet éparpillement est encore aggravé par les liens supplémentaires tissés au fil de l'histoire avec d'autres puissances étrangères par le biais des sociétés de mission. Si du côté catholique, l'organisation hiérarchisée de l'Église facilite, d'une certaine manière, la traçabilité des documents d'archives, il en va tout autrement chez les protestants. Le caractère particulier de leurs Églises, marquées par une gestion congrégationaliste souvent source de démultiplication des lieux de conservation, rend particulièrement malaisé l'accès aux informations. Dans nombre de cas, celles-ci se trouvent souvent disséminées entre les différents pays d'où étaient originaires les missionnaires. Le fonds Brutsch aurait été de ces sources perdues pour l'historiographie camerounaise, n'eut été le soin pris par sa famille de voir se concrétiser, par delà sa mort, le fruit de plusieurs années de recherches qu'il consacra au Cameroun. L'exploitation dont le fonds Brutsch a déjà été l'objet de la part de certains théologiens

¹⁸ Le traitement du passé colonial, autant du côté des anciennes métropoles que dans les anciennes colonies, trahit dans les paradigmes d'analyse, cette tension permanente entre une démarche qui se veut pourtant critique et une mémoire souvent trop ambiguë pour être objectivement mise en récit. Entre la problématique de la domination, très marquée dans l'historiographie des premiers et la thématique de la résistance à laquelle s'attache les derniers, les représentations et les discours, opposés pour le principe, se rejoignent pourtant en ce sens qu'ils se situent tous dans une perspective nationaliste. Entre ces deux postures extrêmes, se détachent néanmoins des approches moins symétriques. Sur cet infléchissement de l'écriture de l'historiographie coloniale, on renvoie à Emmanuelle SIBEUD et Marie-Albane de SUREMAIN, « "Histoire coloniale" et/ou Colonial Studies: d'une histoire à une l'autre », Séverine AWENENGO *et al*, *op. cit.*, p.71-86.

¹⁹ Bon nombre de documents produits dans les colonies durant la période d'occupation furent rapatriés en métropole au lendemain des indépendances au motif d'archives de souveraineté. Seuls restèrent sur place les rapports des administrateurs coloniaux dont le contenu, ou ce qui en reste après les vicissitudes des intempéries auxquelles ils ont été exposés dans les dépôts des gouvernements, ne permet en réalité que la production de savoirs parcellaires. Les historiens du Sud se trouvent ainsi réduits à créer la matière première d'un savoir dont le soin du raccordement est réservé à leurs homologues du Nord. Pour un développement plus approfondi sur cette collaboration inégale entre chercheurs du Nord et du Sud, lire l'article de Paulin HOUTONDI: « Situation de l'anthropologue africain » paru dans l'ouvrage édité par Gosselin intitulé: *Autour de Georges Balandier*, publié à Paris chez l'Harmattan en 1993, p. 99-108.

camerounais et surtout, la publication qu'en a tirée Alexandra Loumpet-Galitzine, témoignent d'ailleurs de son importance pour l'historiographie du Cameroun. L'ouvrage de Loumpet-Galitzine sur Njoya et le Royaume Bamoun est particulièrement révélateur des profondeurs de vue que la mise à contribution de telles sources peut apporter à l'écriture de l'histoire des missions chrétiennes. Mettant en avant le caractère inédit de certains aspects du contenu du fonds Brutsch, Alexandra Loumpet souligne notamment l'opportunité qu'il offre pour un « [...] renouvellement des interprétations aussi bien que d'une analyse des discours parallèles sur des sujets aussi divers que l'histoire Bamoun, la fin du règne du roi Njoya, le protestantisme au Cameroun ou la missiologie²⁰ ».

Toutefois, la prise en compte de ce fonds, longtemps limitée aux travaux de chercheurs et étudiants en théologie, pourrait donner l'image erronée d'une source exclusivement centrée sur le fait chrétien, une étiquette qui priverait bon nombres de chercheurs, préoccupés de thématiques ressortissant de domaines autres que la théologie ou l'histoire des missions, d'un précieux matériau de travail. Consciente de cette situation, mais surtout de ce que le cadre et la perspective circonscrits dans son ouvrage étaient insuffisants pour rendre compte de l'éclectisme qui caractérise ce fonds, Alexandra Loumpet a souligné et orienté son intérêt vers d'autres domaines des sciences humaines. A l'origine inscrite, au moins en partie, dans la continuité de cette recommandation, cette étude fera de ce point l'une de ses préoccupations permanentes.

Sans prétendre à une exhaustivité impossible à atteindre dans le cadre d'un unique travail académique, la recherche envisagée voudrait esquisser le panorama le plus large possible, des différents centres d'intérêt auquel se rapporte le fonds Brutsch, de façon à l'ouvrir utilement à la réflexion historique intégrale, mais aussi à des thématiques chères à la linguistique, la littérature, l'ethnologie etc. Cependant, ce travail entend ne pas en rester à une entreprise de mémorialiste. L'approfondissement envisagé par la suite dans le champ de la missiologie trouve une partie de son sens dans cette préoccupation.

En effet, le conditionnement impérialiste de la mission chrétienne chez les païens dans la deuxième moitié du XIX^e siècle a parfois occulté dans le discours théologique en Afrique, la tension créatrice qui, par delà les ambiguïtés et les contradictions de l'entreprise

²⁰ Alexandra LOUMPET-GALITZINE, *Njoya et le Royaume Bamoun. Les archives de la Société des Missions Évangéliques de Paris*, Paris, Karthala, 2006, p.8.

d'évangélisation²¹, a résulté de la rencontre entre le christianisme et les cultures autochtones. Dès les années 1950 s'est développée une réflexion critique sur le christianisme, marquée chez les penseurs de cette génération par «le désir d'attester une humanité contestée ou en danger». Aussi a-t-elle souvent revêtu un contenu polémique²². Mais c'est véritablement à l'aube de la période postcoloniale marquant le zénith de ce tournant épistémologique que vont se structurer et se dégager les deux pôles heuristiques majeurs de cette pensée. En simplifiant au maximum la situation, on peut les classer en «radical» et en «modéré».

Le pôle dit «radical» résume une posture consistant à rejeter le cadre du christianisme occidental comme le lieu normatif et universel d'énonciation du discours théologique. Quant à celui que nous avons appelé «modéré», il voudrait fonder une offre du christianisme inspiré des termes et mode d'expression tirés de la culture africaine²³. De fait, les croyances, les coutumes et les langues bref, la culture, en tant que clef d'accès chez autrui, sont les éléments sur lesquels s'est en priorité exercée l'action d'évangéliser. Ne fallait-il pas, pour toucher les âmes des païens, corriger leurs instincts barbares, abolir leurs superstitions et idolâtries? L'idée qui sous-tend ces critiques de la mission est que dans leur rapport à la culture des non-chrétiens, les missionnaires ont fait preuve d'un zèle qui s'est souvent avéré fatal pour l'identité du converti.

Pourtant, des dynamiques de recomposition sociopolitique aujourd'hui en œuvre en Afrique permettent de questionner pertinemment ce postulat. En effet, comme le souligne Achille Mbembe, on est rendu aujourd'hui à «L'époque politique et culturelle postcoloniale [...] dominée par deux faits majeurs que sont la capacité historique des sociétés africaines à l'indocilité et le retour en puissance de leur génie païen²⁴. » Ce fait pensons-nous, suggère de relativiser la dichotomie «conquérant-conquis» appliquée au domaine des rapports culturels. Il apparaît qu'une conception manichéiste des termes d'un rapport culturel est finalement réductrice et ne rend pas suffisamment justice à la fécondité qui en est l'essence. La rencontre de l'autre, c'est-à-dire, la mise en relation des hommes et de leurs histoires personnelles, le

²¹ Sur les ambiguïtés du christianisme, lire utilement Jean-Marc ELA, *Le cri de l'homme africain Questions aux chrétiens et aux Églises d'Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1980; Fabien EBOUSSI BOULAGA, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris, Présence Africaine, 1981.

²² Mongo BETI, *Le pauvre Christ de Bomba*, Présence africaine, Paris, 1956. Fabien KANGUE EWANE, *Semences et Moissons coloniales: un regard d'Africain sur l'histoire de la colonisation*, Yaoundé, CLE, 1985.

²³ Ainsi les ouvrages de Fabien EBOUSSI BOULAGA, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris, Présence Africaine, 1981 ; Meinrad Hebga, *Afrique de la raison, Afrique de la foi*, Paris, Karthala, 1995 ; Engelbert MVENG, *Théologie, libération et cultures africaines. Dialogues sur l'anthropologie négro-africaine*, Paris, Présence Africaine, 1997.

²⁴ Achille MBEMBE, *Afriques Indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*. Paris, Karthala, 1988, p.22.

croisement des œuvres et des manières de pensées différentes ne peuvent être correctement appréhendés que si l'on envisage le processus sous l'aspect d'une réciprocité. Car, autant il est vrai que l'univers culturel des récepteurs du message chrétien a été modifié du fait de son rapport à la source évangélique, autant il est inéluctable qu'au cours du processus d'évangélisation, l'objet de la conversion et de la «civilisation»²⁵ se soit lui même constitué en puissant vecteur de changement chez le missionnaire.

Lorsque la SMEP reprend le champ du Cameroun à la suite de ses prédécesseurs britanniques et allemands après la Première Guerre mondiale²⁶, son paradigme missionnaire a désormais affaire à un peuple dont le stock culturel est marqué par une certaine hétérogénéité. À l'issue de plus d'un demi-siècle de contacts avec le christianisme, le fonds culturel local a eu l'occasion de se forger un nouveau cachet au fil d'appauvrissements et d'enrichissements dont il a été l'objet. Ces derniers ont résulté autant des affrontements que des échanges interculturels antérieurs. En considération de ce fait d'histoire, on est fondé à penser le rapport de ce patrimoine culturel avec une nouvelle proposition occidental-chrétienne dans une perspective nécessairement dialectique²⁷. Le fait est que le caractère dynamique des référents culturels locaux, à l'instar de tout phénomène de civilisation, par ailleurs intensifié par un héritage multi-originel, ne peut faire l'économie d'une réinterprétation de l'altérité culturelle. Pas plus qu'une autre, la mentalité africaine n'est «objet de musée». Ainsi, «pour échapper à une vision passéiste qui ferait du "culturel" le lieu nostalgique de refuge d'une Afrique mythique ou périmée, il convient d'insister sur le *travail culturel*²⁸ à l'œuvre dans les

²⁵ Évangéliser a souvent revêtu pour certains théoriciens de la mission le même sens que civiliser. Cette compréhension de la mission est tributaire d'un courant idéologique apparu en Europe dans la deuxième moitié du XIX^e siècle et prônant la supériorité de la culture occidentale sur celle des païens pour justifier et légitimer la conquête des territoires Outre-mer par l'Europe. Cette élaboration de la politique missionnaire comme d'un devoir de civilisation dévolu à l'Occident, se retrouve notamment chez les Bâlois à travers la pensée de Theodor OEHLER, considéré comme l'un des principaux idéologues de la théorie missionnaire baloise au Cameroun. Cf. Jonas N. DAH, «Missionary Motivations and Methods. A critical Examination of the Basel Mission in Cameroon 1886-1914», thèse de doctorat en Théologie, Université de Bâle, 1983.

²⁶ A ce sujet, lire utilement la thèse d'Ebenezer NGANDO TOKO, « Les relations entre les Églises Baptistes du Cameroun et la Société des Missions de Paris, de la Première Guerre Mondiale à 1957. Conception et préparation de l'autonomie des Eglises noires africaines », Thèse de doctorat en Théologie, Strasbourg, Juin 1993.

²⁷ *Ibid.* L'auteur développe abondamment les rapports mouvementés, voire conflictuels entre l'Église native camerounaise issue de l'évangélisation baptiste anglaise avec d'une part, les missions de Bâle et de Berlin ; et d'autre part, avec la SMEP. On voit très bien comment, de ces contacts successifs sont finalement nées des Églises autochtones, autonomes et spécifiques par leur manière de penser la théologie et de s'organiser en tant que structures ecclésiales.

²⁸ C'est nous qui soulignons.

initiatives et les pratiques sociales des acteurs historiques dont le dynamisme et la créativité se déploient à travers leurs capacités d'adaptation aux défis du temps présent²⁹. »

Dès lors, l'orientation univoque de certaines réflexions rapportées à l'altérité culturelle en contexte missionnaire au Cameroun doit subir une nécessaire reformulation. Cette rupture fera d'autant plus sens pour notre historiographie que la démarche pour la construire aura suffisamment pris en compte la complexité des situations de rencontre entre la société traditionnelle et le christianisme, en dépassant notamment les mythes et idées reçues autour des dichotomies simplificatrices telles que : civilisateurs-sauvages, collaborateurs-résistants, convertisseurs -convertis, etc.

Dans les sociétés segmentaires de la côte du Cameroun à structure lâche où les contacts avec les missions ont été les plus anciens, et dans les Grassfields, sociétés de type centralisé où le poids de la tradition est réputé être le marqueur culturel le plus difficilement aliénable, le phénomène de rencontre entre le christianisme et les civilisations endogènes est particulièrement intéressant à examiner. Les théologiens catholiques ont apporté une contribution intéressante à l'analyse de cette thématique, à travers ce qui est notamment connu dans les études religieuses sous l'appellation:« théologie africaine ». La rédaction de l'ouvrage intitulé *Des prêtres noirs s'interrogent*³⁰ fut l'un des grands moments de son surgissement. La réflexion sur le rapport du christianisme à la culture locale s'y énonce dans un discours largement enraciné dans le contexte historique de l'Après Deuxième Guerre Mondiale, notamment marqué par des débats et controverses au sujet la reprise en main de leurs affaires par les Églises africaines après leur autonomie, et les États africains après leur indépendance.

Parmi les tenants de cette posture figure le prêtre Meinrad Hebga. Dans un article³¹ rédigé dans le collectif cité ci-dessus, le jésuite camerounais jette les bases d'une réflexion qui, pendant toute sa vie, résumera son combat de théologien à savoir, la «théologie fondamentale africaine». L'auteur part du constat que le christianisme, dans la version occidentalisée transmise à l'Afrique, est en perte de vitesse face au sursaut identitaire que connaît le continent à la veille des indépendances. Ainsi peut-on observer un peu partout, la résurgence des pratiques religieuses traditionnelles et la montée des mouvements

²⁹ Jean-Marc ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003, p. 31.

³⁰ Léonard SANTEDI KINKUPU, Gérard BISSAINTHE et Meinrad HEBGA (présenté par), *Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après...*, Paris, Karthala-Présence Africaine, 2006.

³¹ Meinrad HEBGA, « Christianisme et Négritude », in *ibid.*

messianiques en quête d'une identité religieuse noire typique. Face à ce qu'il considère comme étant une « désaffection érosive » dans les rangs du christianisme, l'auteur propose alors de renouveler la théodicée chrétienne, de façon à ce que la négritude puisse « être assumée par le christianisme sans s'y perdre, ni se renier elle-même³². » A cet égard, il pose par exemple que l'idéologie de la négritude, caractérisée par l'expression d'un déchirement, d'une angoisse et d'une frustration chroniques, comprend des « pierres d'attente » pour la doctrine chrétienne qui peut y reconnaître des éléments de son eschatologie.

Dans un registre voisin, son homologue Engelbert Mveng fait dans ses travaux une place importante à la thématique de la libération fondée sur une spiritualité d'inspiration africaine dont les référents théologiques et chrétiens, préfigurés dans la légende égyptienne ancienne de la résurrection, mettent en scène le premier Dieu ressuscité³³. En ouvrant l'espace du discours sur Dieu au « plus ancien modèle théologique organisé (à savoir) le culte initiatique d'Isis et d'Osiris », le jésuite camerounais fonde un paradigme théologique proche de la notion de contextualisation qui, appliquée à la théologie africaine, s'inscrit dans un projet novateur et salvateur³⁴.

Aujourd'hui, la théologie africaine représente un corps de savoir définitivement constitué, articulé à des paradigmes qui lui sont propres et traversé par des courants qui, tout en enrichissant son débat interne, suscitent également des controverses. Car, au fort de la quête du sens de la Révélation en conformité avec la situation spécifique du continent noir, la théologie africaine déchaîne la critique de bon nombre de penseurs³⁵, philosophes et théologiens, qui en récusent l'argumentaire au motif qu'il s'agit d'un avatar de l'idéologie de la négritude. A l'instar de la négritude en effet, la théologie africaine originelle emprunte largement aux postures visant à rendre à l'homme noir une dignité longtemps bafouée à travers la négation de son humanité et de son génie. Aussi son discours s'énonce-t-il volontiers en termes revendicateurs tout en s'appuyant abondamment sur un appareil ethnologique. L'autre reproche adressé à cette théologie, c'est la contradiction de son discours et l'inefficacité de sa méthode. En prétendant s'affranchir de l'emprise des Églises occidentales, les « ethno-théologiens » africains sont accusés de s'épuiser dans la formulation

³² *Ibid.*, p. 191.

³³ Engelbert MVENG, (s/dir.) *Spiritualité et Libération en Afrique*, Paris, l'Harmattan, 1987.

³⁴ Engelbert Mveng est considéré comme le porte flambeau de l'inculturation du christianisme dans le contexte camerounais. Il a le mérite, à la suite des pionniers de ce concept, d'avoir contribué à son rayonnement à travers une œuvre riche et diversifiée, déclinée dans des travaux d'érudition, un art pictural et poétique.

³⁵ Au nombre de ceux-ci figurent : Eloi MESSI METOGO, *Théologie africaine et ethnophilosophie*, Paris, l'Harmattan, 1985 ; KÄ MANA, *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, Paris-Nairobi-Yaoundé-Lomé, Karthala-Ceta-Clé-Haho, 1994 ; Jean-Marc ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris Karthala, 2003.

d'énoncés théologiques dont le contenu n'est paradoxalement crédité de quelque autorité qu'en référence aux catégories occidentales. Cette approche, taxée de «comparatisme concordiste», se nourrit de la pensée africaniste, courant ethnologique dit réactif et apologétique, «sans prise sur la réalité à transformer», qui «manque de lucidité dans l'analyse du contexte de l'échec de l'Afrique³⁶ » et «détourne de la formulation précise des problèmes de l'Afrique moderne et de la recherche des solutions adéquates³⁷. » Des critiques acerbes, s'il en est, mais qui témoignent de la prégnance du débat sur l'inculturation et posent la nécessité d'en renouveler l'infrastructure intellectuelle de base³⁸.

On est fondé à voir dans l'engagement missionnaire des pasteurs noirs, pionniers de l'évangélisation du Cameroun et envoyés de la Mission baptiste de Londres en 1843, les précurseurs lointains du discours en faveur de la contextualisation de l'évangile. Anciens esclaves libérés et envoyés au service de leurs frères de race en Afrique, les missionnaires jamaïcains, Joseph Merrick et Jackson Fuller³⁹ ne pouvaient humainement se défendre de sympathie pour tout mouvement désireux et soucieux d'apporter aux Noirs d'Afrique, les mêmes espérances de liberté et de justice que prônait l'Évangile⁴⁰. C'est dans ce sens qu'il convient de comprendre la nature des liens qu'ils ont entretenus avec le mouvement religieux éthiopien dont Marcus Garvey⁴¹ fut le principal continuateur. Ngando dira notamment de ce dernier qu'il avait bénéficié sur place en Afrique de l'appui des missionnaires noirs jamaïcains qui étaient au service des sociétés missionnaires occidentales. Au Cameroun par exemple, ils constituaient plus de la moitié des effectifs de la Mission Baptiste anglaise. Tous ces gens qui, peu avant encore, étaient des esclaves et qui avaient leur libération (sic) de haute lutte, s'étaient mis à prêcher la dignité humaine à leurs frères de race, leur vantant les grandes nations d'Amérique, tels que les Etats Unis et Haïti, la Jamaïque, où ils étaient des citoyens

³⁶ André KABASELE MUKENGUE, «La théologie africaine à l'aube d'un nouveau siècle », *Afrikanistik online* 2005, <http://www.afrikanistik-online.de/archiv/2005/79/>, p.3.

³⁷ Eloi MESSIMETOGO, *op.cit.* p. 19.

³⁸ Les rénovateurs du discours de la théologie africaine ont la prétention de formuler des requêtes théoriques mieux ajustées aux défis actuels du continent africain. Aussi la thématique de l'inculturation a-t-elle progressivement fait place dans leur réflexion à des notions plus en rapport avec des problèmes d'ordre économiques et sociaux qui affectent les populations. Il s'agit notamment de « reconstruction » (Kä Mana), d'« invention » (Santédi Kinpuku », cf, André KABASELE, *op.cit.*, p7.

³⁹ Ce dernier ne sera consacré pasteur que plus tard, en 1859, cf. Isaac Makarios KAMTA, « Renaissance africaine et Évangile. L'héritage de la chrétienté afro-jamaïcaine dans la mission sociale et politique de l'Église au Cameroun », thèse de doctorat en théologie, Yaoundé, 2003.

⁴⁰ D'après Isaac Kamta, Joseph Merrick et ses coreligionnaires jamaïcains furent à l'origine de l'arrivée de la mission baptiste en Afrique à travers l'« African Mission », projet d'évangélisation des Noirs d'Afrique par des pasteurs noirs, qu'il défendit avec succès en personne devant le comité de la BMS à Londres.

⁴¹ Ebenezer NGANDO TOKO, *op.cit.*, p.43.

libres⁴².

Tributaire d'un tel ascendant théologique, les promoteurs de la Native Church du Cameroun étaient préparés à l'exercice de la dénonciation des abus de l'administration coloniale et à la revendication de leurs droits, ce qu'ils ne manquèrent pas de faire en s'opposant régulièrement aux manifestations d'autoritarisme de la part des missionnaires occidentaux. Durant la période de la colonisation, plusieurs schismes purent ainsi être observés chez les protestants, nombre de ceux-ci ayant pour facteur majeur, la revendication d'une meilleure prise en compte de la personne et de la culture des indigènes dans l'Église.

Certes, il serait hâtif de conclure, malgré le congrégationalisme⁴³ qui caractérise leur confession, que l'élaboration d'une théologie contextuelle, ait été l'objectif conscient des missionnaires baptistes à leur arrivée au Cameroun. Toujours est-il que l'idée qu'ils avaient de la mission comme d'un «effort de relèvement spirituel, moral et physique des indigènes [...] et la prise en main eux-mêmes de leur destinée religieuse⁴⁴ » fut le terreau sur lequel prospérèrent les germes de ce qui allait devenir la contextualisation de l'Évangile. Dès 1917, Ellie Allegret, aumônier militaire chargé de la reprise du champ du Cameroun pour le compte de la SMEP après la Première Guerre mondiale disait déjà de l'Église indigène «qu'elle est un essai de concilier les exigences du christianisme avec la coutume et la morale païenne ou plus exactement avec l'état social païen [...] On christianisait les coutumes païennes⁴⁵», concluait-il.

Ainsi donc, sur cette question, comme sur celle de l'introduction du christianisme, le protestantisme camerounais a précédé le catholicisme. Pourtant, en comparaison de celle de leurs homologues catholiques, la voix des protestants demeure aujourd'hui tenue dans la réflexion théorique liée à la problématique l'altérité culturelle. Il s'agit là d'une faiblesse des missions protestantes en général, moins préoccupées de la qualité de la formation intellectuelle des ouvriers que de l'expansion matérielle et spirituelle de l'Église. En effet, lorsqu'elle reprend l'encadrement spirituel des chrétiens du Cameroun après la défaite allemande, la SMEP, pour des besoins déclarés d'efficacité fondée sur une «théologie simple, claire, biblique, élémentaire, en un mot évangélique et surtout pratique, propre à former des

⁴² *Ibid.*

⁴³ Cet esprit libéral des baptistes anglais est souvent opposé à l'esprit colonial des Balois qui leur succédèrent au Cameroun, pour expliquer les différences de tempérament qui existent entre les Églises issues de l'Évangélisation des premières et celles relevant des autres missions.

⁴⁴ Ebenezer NGANDO TOKO, *op.cit.*

⁴⁵ Ellie ALLEGRET, *La Mission au Cameroun*, Société des Missions Évangéliques de Paris, p. 38.

élèves pour l'enseignement de la jeunesse et à s'appliquer à cœur⁴⁶ », opte délibérément pour une missiologie sans prétention à l'érudition⁴⁷. Aussi, les enseignements dispensés à l'École des missions à Paris durant cette période visent-ils à faire « du futur missionnaire un homme d'action et de pratique muni d'outils de travail et d'armes spirituelles et intellectuelles prêtes à servir⁴⁸ ». Cette pastorale dont le choix obéissait à un impératif missionnaire d'opérationnalité, est en partie en cause du déficit observé dans la réflexion spéculative chez les protestants. En août 1949, la médiocrité du niveau des cadres de l'Église africaine était si notoire que la conférence des missionnaires français au Cameroun reconnut qu'ils n'étaient pas en mesure de « comprendre les nouveaux problèmes posés par la situation sociale et politique d'après guerre⁴⁹. » C'est ainsi qu'au moment où s'amorçait un tournant capital dans l'histoire religieuse du continent africain, le protestantisme camerounais évolua en marge des courants fondateurs de la pensée théologique globale, accusant de ce fait, par rapport à son homologue catholique, un écart théorique qui, longtemps après les indépendances, n'est pas totalement résorbé.

Non qu'il continue, aujourd'hui encore, de manquer dans les rangs du protestantisme camerounais, des cadres de haute valeur intellectuelle, loin s'en faut. Mais le fait est que la production des savoirs théologiques chez ces derniers a été si longtemps imprégnée de l'esprit pragmatique et anti spéculatif qui, pendant près d'un demi siècle⁵⁰, fut la marque du protestantisme missionnaire au Cameroun, que l'infrastructure qui fonde son épistémologie s'en ressent encore. De nombreuses monographies rédigées dans les Facultés de théologie protestantes accordent une attention particulière et soutenue à l'examen critique des conditions et modalités pratiques dans lesquelles s'est effectuée la rencontre entre le christianisme et les traditions locales, et étudient les conséquences qui en ont résulté pour ces dernières⁵¹. La plupart de ces travaux constituent de véritables plaidoyers en faveur de la

⁴⁶ Jean-François ZORN, *op.cit.*, p. 610.

⁴⁷ Augustin SAGNE, « Évolution des stratégies missionnaires chrétiennes protestantes (SMEP) et catholiques (SCJ) dans le Mungo et à l'Ouest-Cameron 1917-1964 » thèse de doctorat en Histoire religieuse et en Théologie, Lyon, 1995.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 109.

⁴⁹ La lettre de la conférence missionnaires, Douala, le 5 août 1949, cf. Ebenezer NGANDO TOKO, *op.cit.*, p. 258.

⁵⁰ NGANDO signale que jusqu'en 1960, c'est-à-dire quatre décennies après leur arrivée au Cameroun, les missionnaires français n'avaient produit qu'un seul licencié en théologie dans les rangs du baptême camerounais. *Ibid.*

⁵¹ Dieudonné MASSI GAMS, « La Rencontre de l'Évangile avec la culture des peuples de l'est Cameroun de 1916-1961 : perspectives d'une historiographie de la chrétienté africaine à la veille du XXI^e siècle », thèse de doctorat en théologie, Yaoundé, 1997.

contextualisation de l'Évangile dans les diverses cultures locales⁵², mais il y en a également qui portent un intérêt aux expériences autochtones, fussent-elles individuelles et collectives, d'appropriation de l'Évangile ou de dialogue avec le christianisme en des termes qui prennent en compte la spécificité des peuples étudiés⁵³.

Malgré tout, on se rend très bien compte qu'en réfléchissant sur l'introduction de l'Évangile chez différents peuples dans le contexte camerounais, les auteurs protestants, même quand ils ont eu le souci d'insérer au même titre la perspective des missionnaires et celle des indigènes, n'ont pas su prendre en compte dans leur réflexion, la dimension interactive qui est la marque de toute rencontre interculturelle. C'est ainsi que le missionnaire a été perçu comme le protagoniste conscient et indemne du processus⁵⁴ alors que le « missionné », très souvent, a été cantonné au rôle de converti⁵⁵. Il y a là une lecture assez réductrice et unilatérale de la situation missionnaire qui, rapportée à la question des contacts interculturels, est en total déphasage avec la réalité désormais tangible d'un monde contemporain en perpétuel brassage ou mieux, en situation de compénétration mutuelle. Mais cette situation actuelle est-elle totalement nouvelle? Brassage et compénétration ne sont-ils pas le lot de toute l'histoire de l'évangélisation? Ainsi que l'indique David Bosch: «Durant les premiers siècles, les ramifications de l'Église s'étendirent au loin. Celle-ci ne prit pas seulement racine dans les cultures et formes de pensées grecque ou romaine, mais elle s'exprima également à travers des formes liturgiques propres à d'autres cultures, quelles soient copte, syriaque, maronite, arménienne, éthiopienne, indienne ou même chinoise⁵⁶. »

⁵² Ruben NDENGA, « Colonisation et évangélisation protestante au Cameroun : la mission presbytérienne en pays bassa et le phénomène d'inculturation » ; Dieudonné MASSI GAM'S, « L'évolution complexe de l'évangile en rapport avec la culture dans l'histoire de l'Église en Afrique : cas du Cameroun au 20^e siècle », Mémoire DETA, Faculté de Théologie Protestante de Yaoundé ; Martin MINYEM, « La Nécessité de recontextualisation de l'Évangile par l'Église chrétienne face à la spécificité socio-économique de la vie africaine. Le cas de l'EPC dans la paroisse Emmanuel au Cameroun », mémoire de Maîtrise en théologie, UPAC, 1995 ; Samuel SEZINE SEZONO, « "Séisme" et christianisme. Quels apports contextuels pour l'Évangélisation du peuple Ngiemboon de l'Ouest Cameroun à l'aube du troisième millénaire », mémoire de licence en théologie, UPAC, 2001.

⁵³ Joseph MFOCHIVE, « L'Éthique Chrétienne face à l'interconnexion culturelle et religieuse en Afrique. Exemple du Pays Bamoun 1873-1937 », thèse de doctorat en théologie, Leiden, 1983. Dans ce registre méritent aussi d'être évoqués, les travaux du Suisse Guy Alexander THOMAS, *Why do we need Whites man's God? African contribution and response to the formation of a christian movement in Cameroon, 1914-1968*, Londres, 2002.

⁵⁴ Erik HALLDÉN, *The culture policy of the Basel Mission in Cameroon 1886-1905*, Berlingska Boktryckeriet, 1968

⁵⁵ P.R. DEKAR « Crossing Religious frontiers, Christianity and the transformation of Bulu Society, 1892-1925 », thèse de doctorat en philosophie, Université de Chicago, 1978 ; Samuel EFOUA MBOZO'O, « La Mission Presbytérienne Américaine (MPA) et les mutations socio-religieuses chez les peuples du sud-Cameroun (1919-1939) », thèse de doctorat 3^e Cycle, Université Jean Moulin, Lyon III, 1981.

⁵⁶ David BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Paris/Genève/Lomé, Karthala/ Labor et Fides/Haho, 1995, p. 272.

Problème

Le propos qui va suivre entend rompre avec les concepts d'inculturation et de contextualisation qui, dans la perspective africaine, ont été les lieux théoriques prépondérants dans la production du discours sur la rencontre interculturelle en situation de mission. Telle que développée dans la réflexion théologique africaine, la problématique du rapport à l'altérité s'énonce dans un propos profondément irénique et nostalgique, ayant très peu de prise sur les situations de vie quotidiennes concrètes et sur la civilisation matérielle des peuples considérés. De ce fait, elle n'est pas indiquée pour la prise en charge des défis qui, au quotidien et dans la vie pratique, interpellent les peuples africains aux prises, non seulement avec les manières de penser, mais aussi avec des manières de faire en perpétuelles mutations. Par ailleurs, le contexte historique du surgissement de ces paradigmes théologiques, marqué par le projet de libération intégrale du peuple noir victime de préjugés racistes, imprègne leur élaboration d'un contenu militant qui, légitime durant la période de construction des États au lendemain de la décolonisation, pêche par une conception trop «essentialiste»⁵⁷ des traditions auxquelles ils se consacrent. La conséquence en est, d'une part, une survalorisation de certaines innocuités traditionnelles et d'autre part, une abstraction des logiques internes travaillant les processus historiques et les initiatives de réinvention culturelle mis en œuvre au cœur même de ces situations de crise décriées. Pour ces raisons, il leur sera préféré la théorie de la transculturation.

La thématique de la transculturation, telle que développée par l'ethnologue cubain Fernando Ortiz et reprise récemment par l'école allemande de Leipzig suite aux travaux d'Albert Wirz⁵⁸, porte son attention sur la richesse des informations concernant la réciprocité des rapports historiques entre Africains et Européens contenus dans les archives des missions allemandes, et sur leur pertinence dans les débats en cours sur les études culturelles. D'après Adam Jones, il s'agit avec ce concept, d'explorer l'inter-action culturelle entre l'Europe et l'Afrique résultant des activités des missions protestantes en Afrique.

Bien qu'appliqué aujourd'hui aux études culturelles, il convient de rappeler que lorsqu'il forgea ce concept en 1947, Fernando Ortiz était préoccupé par la situation dramatique des populations d'Amérique latine dont il est originaire. Marqué par l'aliénation culturelle consécutive aux regrettables pratiques missionnaires dont ce peuple fut la victime

⁵⁷ Albert WIRZ *et al*, "Transculturation-Mission and Modernity in Africa. A Manifesto", in Adam Jones, *Transculturation: Mission and Modernity in Africa*, ULPA, University of Leipzig Papers on Africa, Mission Archives, series n°22, 2003, p.1-15.

⁵⁸ « Transculturation : mission et modernité en Afrique », *Ibid.*

durant la colonisation espagnole, l'auteur donna au concept qu'il se proposait d'appliquer à leur situation un contenu résolument dialectique. Ce faisant, il fit émerger le concept de transculturation autrement plus significatif pour les peuples à la situation analogue dans le reste du Tiers-monde que celui d'acculturation, dont dérive l'inculturation et pour lequel l'accent est davantage mis sur l'idée d'emprunt et d'inégalité dans les rapports interculturels. D'après Ortiz:

La transculturation est un ensemble de transmutations constantes ; elle est créatrice et jamais achevée ; elle est irréversible. Elle est toujours un processus dans lequel on donne quelque chose en échange de ce que l'on reçoit : les deux parties de l'équation s'en trouvent modifiées. Il en émerge une réalité nouvelle, qui n'est pas une mosaïque de caractères, mais un phénomène nouveau, original et indépendant⁵⁹.

Ainsi formulé, on voit que le terme voudrait insister sur l'aspect dynamique et interactif qui, dans une situation de contact entre les peuples, est source de transformation et de créativité chez les différents protagonistes. La rencontre entre peuples devient ainsi source de «tension créatrice» et non de chocs destructeurs, même dans des situations de domination et de violence.

En convoquant à notre bénéfice cette posture théorique, notre propos considère comme étant des phénomènes de transculturation, la façon dont, en reprenant à leur propre compte le discours évangélique et les valeurs culturelles qui leur étaient adressées, les populations camerounaises ont su mettre en branle au sein de leur univers et en direction de leurs vis-à-vis, des mutations culturelles véritables. Dans cette même veine, nous voulons considérer la part prise par les défis posés par des conjonctures sociopolitiques internes problématiques et la quête stratégique d'intérêts convergents dans leur ouverture au christianisme, comme une déclinaison non culturelle de cette transfiguration culturelle.

A cet égard, le fonds Brutsch, en ce qu'il rassemble les données se rapportant aux sociétés centralisées et décentralisées, offre d'énormes possibilités pour une approche empirique et théorique de la question. Il permet de croiser et de renouveler les regards sur les diverses formes dans lesquelles s'est exprimée la rencontre entre les cultures indigènes et la proposition occidental-chrétienne, selon les modalités qui nous intéressent.

Dans cette perspective, le propos consistera à étudier l'altérité en contexte de mission

⁵⁹ Fernando ORTIZ, cité par Frédéric LESEMANN et Jean-François COTIE, *La construction des Amériques aujourd'hui : regards croisés transnationaux et transdisciplinaires*, Presses de l'Université du Québec, 2009. P.4.

telle qu'elle suscita la mobilisation en fonction de la situation à l'«intérieur». L'accent sera notamment porté sur les réalités politiques et socio culturelles, mettant en lien les sociétés considérées entre elles à l'arrivée des missionnaires et ensuite, sur l'appréciation que ceux -ci ont pu se faire de la complexité des contextes auxquels ils ont été confrontés: centralisation et hiérarchisation d'une part, libéralisme et égalitarisme de l'autre.

Également, il sera intéressant d'examiner la force des dynamiques endogènes d'interprétation et d'appropriation du discours chrétien articulées à des préoccupations et des intérêts parfois en contradiction ou en décalage avec les motivations d'ordre spirituel. Cette analyse ne fera toutefois suffisamment sens que si elle s'intéresse par la suite à la façon dont cette instrumentalisation-pour ainsi dire- du phénomène missionnaire s'est reflétée dans la manière dont les rapports structurels ainsi reformulés ont imprimés un contenu aux différents répertoires des protagonistes.

Inversement, il sera intéressant d'observer l'effet en retour des expériences d'évangélisation chez les « convertisseurs ». Dans les approches, discours et prises de position des missionnaires, nous tenterons de repérer ce qui est spécifique de leur plus ou moins grande perméabilité aux propositions indigènes d'échanges culturels, puis ce qui relève des conceptions que la direction de la SMEP avait de la rencontre culturelle en contexte de mission, et enfin des débats et controverses que ces mutations ou réajustements éventuels ont provoqués.

Méthodes de travail

Logé en France et de façon précise à la bibliothèque d'histoire et de missiologie du Défap dont il est la propriété, le fonds Brutsch est tributaire de l'expérience missionnaire de son auteur menée en terre camerounaise. Cette double appartenance du fonds à la France et au Cameroun a justifié la conduite alternée de plusieurs séjours de recherche dans les deux pays durant la rédaction de la présente thèse. Les voyages de recherche se sont étalés sur trois années consécutives et ont obéi à des motifs académique et épistémologique précis selon le lieu.

Au plan académique, le souci d'assurer un accompagnement scientifique adéquat de la thèse a motivé la mise en place par le Défap d'un comité scientifique, chargé de l'encadrement ainsi que du suivi de l'exécution du travail en France. Compte tenu de la nature bilatérale de l'objet de la recherche, un dispositif de codirection a par ailleurs été déployé en lien avec le Cameroun où devaient s'effectuer une partie des investigations. Au départ

informel, ce dispositif s'est institutionnalisé dès l'année académique 2010-2011 par la signature d'une convention de cotutelle internationale de thèse entre l'Université Paul-Valéry de Montpellier III en France, représentée le Pr Jean-François Zorn d'une part, et l'Université de Yaoundé I au Cameroun dont relevait le Dr HDR, Pierre Oum Ndigi, d'autre part. La signature de cette convention d'encadrement nous imposait de participer annuellement à un ensemble de programmes de formation doctorale en France et au Cameroun, conformément au règlement du système LMD fixant les modalités de la recherche doctorale depuis la signature des accords de Bologne, d'où nos déplacements alternés entre les deux pays durant toute la conduite de la recherche.

Au niveau épistémologique, étant historienne en voie de spécialisation en étude des antiquités égyptiennes, nous avons dû opérer, suite à l'obtention de la bourse du Défap sur le fonds Brutsch, une incursion dans le champ de la missiologie qui nous était étranger. Or, si le Cameroun, à l'instar de nombre de pays africains, a été un éminent champ missionnaire à la fois du catholicisme et du protestantisme occidental, ses liens historiques avec les anciennes Églises missionnaires ne sont pas suffisamment reflétés dans les thématiques de recherche débattues dans ses facultés universitaires. Il en résulte que la problématique de la mission n'occupe qu'une portion congrue dans la production des savoirs locaux. Dans ces conditions, ce n'est qu'en Europe que nous pouvions espérer trouver les outils théoriques et méthodologiques, autant que les compétences missiologiques dont nous avons besoin pour inscrire et asseoir notre propos sur une thématique missiologique. Dans cette perspective, il nous a fallu nous rapprocher régulièrement de notre encadreur en France, spécialiste de la missiologie. L'imprégnation aux thématiques majeures, ainsi qu'aux débats et controverses traversant la missiologie dont nous avons bénéficié grâce aux séances de travail et autres échanges informels effectués avec le Pr. Zorn, nous a initiée à ce champ disciplinaire. Notre initiation à la missiologie s'est également effectuée par le biais des colloques et séminaires auxquels nous avons pris part, soit en tant que chercheur associé à l'Institut Protestant de Théologie à Montpellier (IPT), soit en tant que chercheur de l'Association Francophone Œcuménique de Missiologie (AFOM) dont notre directeur en France est un membre éminent. La participation à tous ces programmes de formation, rendue possible grâce à l'appui financier et administratif du Défap, a eu pour effet de renforcer nos capacités théoriques et méthodologiques tout en nous conférant un bagage missiologique suffisant pour aborder les problématiques missiologiques soulevées par notre sujet de thèse.

Par ailleurs, le problème de la documentation se posant avec acuité dans le sud où les difficultés financières rencontrées par les institutions locales ne permettent pas une mise à jour régulière des fonds documentaires, il nous a été indispensable de recourir aux bibliothèques occidentales pour accéder aux travaux de référence relatifs à notre objet de recherche. La documentation centrée sur la problématique de l'altérité culturelle, les travaux traitant des questions de transculturation ainsi d'autres thématiques associées à notre objet de recherche, telles que l'hybridité, le métissage, la contextualisation, l'inculturation, ont été rassemblés durant nos séjours français. La bibliothèque du Défap dont l'histoire du christianisme ainsi que la missiologie sont la spécialité, dispose d'un fonds documentaire abondamment fourni sur ces questions. Nombre d'ouvrages de missiologie et d'articles de revues ou de presses de propagande missionnaire que nous avons exploités ou simplement mentionnés dans cette thèse proviennent de ses rayons que nous avons eu la possibilité de parcourir sans restriction aucune, grâce à la bienveillance de l'équipe de bibliothèque qui nous y a offert un accès privilégié. Au nombre des revues consultées, mentionnons le *Journal des Missions Évangéliques de Paris* (JME), une publication de l'ancienne société des missions évangéliques de Paris dont le Défap, successeur de la SMEP, dispose d'une collection complète. *Le Monde non chrétien*, revue d'érudition de missiologie, publiée par le missiologue français Maurice Leenhardt a également été consulté au Défap, de même que des exemplaires de la presse missionnaire enfantine, appelée le *Petit Messenger des Missions*. D'autres parutions de la missiologie francophone contemporaines d'envergure, telles que la Revue *Histoire et Mission chrétiennes*, *Perspectives missionnaires*, ou encore les collections du Centre de Recherches et d'Échanges pour la Diffusion et l'Inculturation du Christianisme (CREDIC), sont également très bien référencées au Défap où nous avons souvent eu le privilège de les exploiter.

En 2009 et en 2012, nous avons été accueillie par l'Institut protestant de théologie de Montpellier comme chercheur associé. C'est ainsi que nous avons pu, à plusieurs reprises, prendre part à des séminaires de recherche en théologie et en missiologie organisés par l'institut au bénéfice des étudiants inscrits en cycle de recherche, tout en puisant dans les ressources de sa bibliothèque pour étoffer certains aspects de notre propos. Les ressources de l'EPHES et de l'Université Catholique de Paris ont elles aussi été mises à contribution, notamment, pour l'accès à l'important réseau de données de base électroniques mises à la disposition de leurs doctorants. A la bibliothèque nationale de France (BNF), nous avons sollicité et obtenu l'ensemble des ouvrages traitant des questions de méthodologie exploitée

dans le présent travail. Une autre source précieuse de documentation en France a été la bibliothèque personnelle du Pr Jean François Zorn. En sa qualité de membre actif de nombre de sociétés savantes dédiées à l'étude et à la recherche sur la mission et le religieux, le Pr. Zorn dispose d'une bibliothèque abondamment documentée sur les thèmes du christianisme, de la mission et de la théologie. Spécialiste de la missiologie qu'il a longtemps enseignée dans les institutions universitaires confessionnelle et publique, Jean-François Zorn est l'auteur de nombre de publications individuelles et collectives en missiologie. L'accès à cette documentation exceptionnelle nous a été généreusement ouvert chaque fois que son épouse et lui nous ont aimablement reçue dans leur domicile.

Nos investigations à l'étranger nous ont également conduite en Suisse, et précisément à Bâle. Grâce aux précieuses connections professionnelles de Claire-Lise Lombard, bibliothécaire du Défap, avec Guy Alexander Thomas, archiviste de Mission 21 à Bâle, nous avons bénéficié d'un accès privilégié aux archives de l'ancienne mission de Bâle dont l'action, jusqu'à l'arrivée de la SMEP consécutive à la défaite allemande en 1916, s'étendait jusqu'au Cameroun français. Lors de notre première visite à Bâle, nous avons pu constituer une bonne moisson de documents manuscrits et imprimés relevant de l'activité missionnaire bâloise au Cameroun durant la période allemande. Il a souvent été utile de recourir à ces documents, parfois signalés dans le corpus Brutsch ou exploités dans ses publications, pour resituer certains linéaments de sa pensée dans le contexte épistémologique global d'où elles émergent. Pour autant, il n'en sera pas fait référence dans le corps du texte lui-même. En revanche, le fruit de notre dernier séjour de recherche effectué en septembre 2011 à Bale s'intègre directement dans le présent corpus. La séance de travail que nous y avons eue avec l'archiviste Guy Thomas à l'effet d'étudier, par analogie avec ce qui est fait pour les archives de Bâle, la méthode la plus indiquée pour un référencement bénéfique des éléments du fonds Brutsch, a permis de dégager un système de présentation des sources. C'est ainsi qu'une note d'accès aux archives introduisant au corpus a pu être élaborée. De même, le système de notation des références archivistiques retenu doit énormément aux remarques et suggestions faites par Guy Thomas.

Au Cameroun, la trajectoire missionnaire de Brutsch nous a imposé d'arpenter les lieux où se sont effectués ses différents séjours missionnaires. Par conséquent, nous nous sommes rendue à Douala, à Fouban et à Ndoungué. L'objectif visé par ces déplacements était de nous familiariser avec le cadre physique dans lequel a été produit le fonds d'archives et si possible, d'identifier parmi les vestiges matériels et témoins encore vivants, certains des

lieux et acteurs évoqués dans le corpus. Nous espérons ce faisant, susciter de fécondes remémorations susceptibles d'être fructueusement confrontées aux informations contenues dans le fonds. Enfin, nous étions curieuse de voir comment la mémoire indigène- comme on l'appelait alors- s'était représentée l'action de ce missionnaire pour le moins atypique et la façon dont s'était localement construit ou non, un certain imaginaire autochtone relatif à la rencontre missionnaire. Dans cette perspective, un échantillonnage des éventuels informateurs a été élaboré ainsi qu'un protocole d'entretien. La tranche d'âge visée était celle des 60 ans et au-delà. De façon exceptionnelle, nous avons soumis un questionnaire d'enquête à trois personnes âgées de moins de quarante ans en raison de leur intérêt pour la problématique ainsi que pour leur appartenance à des familles connues pour être des dépositaires d'une mémoire coloniale. Aucune catégorie socioprofessionnelle n'a été circonscrite, seule l'appartenance religieuse des interviewés était prise en compte. De ce fait, les chrétiens et de façon particulière, les protestants ont été sollicités en priorité. Dès le départ, les entretiens ont été conduits de manière non directionnelle afin d'éviter de restreindre ou de contraindre les réponses des interviewés. Néanmoins, un guide d'enquête préalablement établi a servi de balise aux discussions. Au total, 54 personnes se sont volontiers prêtées à notre enquête dont 12 femmes et 42 hommes. Le nombre supérieur des interviewés de sexe masculin est fortuit et s'explique en partie par le taux d'alphabétisation plus élevé chez les hommes de cette génération. Au nombre des professions représentées, on dénombrait 20 catéchistes, 3 pasteurs, 7 enseignants, 12 cultivateurs. 8 des 12 femmes étaient des ménagères et les quatre autres, des cultivatrices. La moisson des entretiens, importante quant au volume des données rassemblées, s'est vite avérée inexploitable, principalement en raison de la nature des informations recueillies. Si pour leur majorité, ces dernières étaient plus ou moins correctes d'un point de vue historique, il est vite apparu qu'elles n'apportaient rien ou très peu d'éléments nouveaux à la compréhension des faits et situations historiques examinés. Dans la région Bamoun notamment, une confrontation des données de terrain avec celles de la littérature écrite a permis de se rendre compte que les informateurs reproduisaient dans l'ensemble, les informations consignées dans les brochures et autres travaux de vulgarisation très répandus dans cette région. La notoriété du Nguon, fête traditionnelle des Bamoun, a en effet favorisé le développement d'une telle littérature dont la diffusion est rendue particulièrement aisée par le style populaire qui la caractérise. C'est notamment le cas des récits relatifs à l'histoire du pays bamoun et au règne de son illustre souverain, le roi Njoya dont certaines versions, indûment présentées comme répercutant l'écho de la tradition orale, sont de plus en plus le lieu de télescopage d'opinions officielles et privées très prolifiques

dans cette région. Un tel engouement pour l'histoire à Foumban contraste particulièrement avec une ville comme Ndoungué, où, malgré la présence de la faculté de théologie, vestige de la vitalité antérieure du protestantisme missionnaire, le soin d'entretenir la mémoire du christianisme est laissé à l'institution universitaire qui s'y consacre dans le droit fil des réflexions non spéculatives héritées de la période missionnaire.

La situation à Douala est en revanche très proche de celle observée en pays bamoun. En effet, la mémoire historique, ici plus qu'ailleurs, est l'objet d'enjeux de pouvoirs politiques dont la population autochtone est amplement consciente, aguerrie qu'elle est par le souvenir de tumultueuses relations entretenues par le passé avec l'administration coloniale. Par ailleurs, les aléas politiques ayant affecté l'évolution des rapports inter claniques, conforté ou infléchi certaines positions de pouvoir au sein des clans précis sont parfaitement connus des populations locales. De ces vicissitudes historiques pâtissent énormément les relations contemporaines du passé colonial et missionnaire qui, selon les sensibilités des informateurs, sont soit sous évaluées, soit largement surfaites. Aussi, leur a-t-il été préféré les données de première main, rassemblées par Brutsch durant ses investigations. Au total, seules quelques données d'enquêtes, notamment celles livrées par trois des contemporains de Brutsch rencontrés à Foumban ont été exploitées dans le présent travail.

Ceci dit, les séjours camerounais n'ont pas uniquement consisté en la collecte de données orales. Il a par ailleurs été nécessaire de faire le point des réflexions antérieures s'étant de près ou de loin penchées sur notre problématique. C'est dans cette perspective que les ouvrages, articles, thèses et mémoires, reflétant les points de vue projetés par des Camerounais sur la problématique du fait missionnaire et chrétien en lien avec le contexte spécifique de l'Afrique, ont été recensés en prélude à nos propres développements. Les ressources locales sollicitées à cet effet sont celles de la Bibliothèque centrale de l'Université de Yaoundé I et du Centre Culturel François Villon, désormais Institut Français du Cameroun (IFC) où sont déposées des copies des travaux de Camerounais. Mentionnons également les fonds de la faculté de théologie de Ndoungué, les bibliothèques des Universités catholique (UCAC) et protestante d'Afrique centrale (UPAC) qui, de façon systématique, reçoivent les travaux de fin d'étude produits par leurs étudiants.

La présente thèse se structure en trois parties subdivisées en trois chapitres chacune. La première partie traite de la dimension historiographique du fonds Brutsch à travers une étude du caractère général des sources, leur production et exploitation. Le premier chapitre

expose des éléments de la biographie de l'auteur du fonds et examine les circonstances dans lesquelles il a travaillé et généré son corpus de données. Cette clarification nous a paru être un préalable indispensable à la présentation du fonds en lui-même dont le second chapitre expose l'origine, les conditions de mise à disposition pour la recherche au Défap et analyse les différents centres d'intérêt. Le troisième chapitre est l'illustration de la façon dont la mobilisation d'un fonds d'archives missionnaire peut permettre un réinvestissement fécond de l'historiographie postcoloniale, celle camerounaise en l'occurrence

La deuxième partie aborde le second volet de l'étude qui est la transculturation dont elle traite des diverses modalités dans les lieux où se sont déroulés les séjours missionnaires de Brutsch. C'est ainsi que le cadre physique et institutionnel dans lequel se déploient les enjeux complexes de la conversion au christianisme a été décrit en premier chapitre. Dans le même chapitre a été menée une étude des concepts clés et du dispositif théorique majeur gouvernant ce volet de la recherche. Dans le deuxième chapitre est effectivement engagée l'analyse des différentes étapes et réactions autochtones à la rencontre interculturelle en contexte de mission protestante chez les Douala. Dans le troisième chapitre, cette procédure, entendue comme la « transculturation », est traitée chez les Bamoun en deux temps : d'abord à l'époque précoloniale puis en période coloniale. La réciprocité ayant été retenue comme l'un des critères de pertinence de la présente recherche, il était logique que cette étude débouche, en troisième partie, sur les effets, en retour, suscités par les agendas socioculturels autochtones sur les auteurs de la conversion au christianisme. Les deux premiers chapitres examinent la manière dont la représentation de l'Autre, de même que les modes d'érudition occidentaux ont été tributaires de la rencontre des missionnaires avec le monde non chrétien. Dans le troisième chapitre, on s'intéresse de façon précise au retentissement de l'altérité autochtone sur la personnalité de certaines figures de la mission protestante au Cameroun.

PREMIERE PARTIE:
ÉLEMENTS D'HISTORIOGRAPHIE DU
CAMEROUN A PARTIR DU FONDS JEAN-
RENE BRUTSCH

Introduction

On n'a pas fini d'évaluer la dette énorme des études ethnologiques envers le mouvement missionnaire. Pendant longtemps encore et dans bien des domaines des sciences humaines, l'évocation de Placide Tempels, d'Henri Trilles du côté catholique, d'Henri Martin et de Maurice Leenhardt du côté protestant, sera synonyme de révélation des philosophies et des cosmogonies africaine ou mélanésienne. Indépendamment des lourdes hypothèques qui grèvent parfois le capital de scientificité de certains travaux ethnographiques des missionnaires, leurs auteurs n'en figurent pas moins au rang de «découvreurs» des continents noirs. Pourtant, le mérite de ces pasteurs, souvent considérés comme iconoclastes dans leurs milieux, réside moins dans le fait d'avoir permis de révéler au monde la profondeur spirituelle et la faculté de manipuler l'abstraction dont étaient capables les peuples dits païens, que dans la réorientation de la démarche missionnaire en contexte indigène qu'ils ont rendu possible. Il est légitime de voir dans l'émergence des théories de la contextualisation et de l'inculturation, une consécration théologique des pastorales ambivalentes qui furent mises en œuvre par ces hommes et ces femmes que l'annonce de la foi chrétienne avait conduits en Afrique. En s'improvisant ethnographes, philosophes ou historiens, ces missionnaires-chercheurs semblent en effet n'avoir pas été portés par d'autre ambition que la connaissance véritable et profonde de l'altérité autochtone aux fins d'enracinement durable du message évangélique dont ils étaient porteurs. C'est une curiosité analogue qui émerge des rapports du pasteur Jean-René Brutsch⁶⁰ (1926-1974) avec les populations camerounaises. En arpentant les villages côtiers et ceux de l'intérieur à la recherche d'âmes à convertir, Brutsch ne s'est pas limité à parler du Dieu de Jésus Christ. Dans la pirogue qui le porte au cœur du pays douala, le pasteur s'imprègne également,

[...] des mélopées racontant la vie des gens, les événements de la journée ou de la tribu appelées Ngoso [...] pendant les soirées sur la véranda de la maison du pasteur ou de l'évangéliste qui le recevait, il s'intéresse à la vie des autochtones de la tribu, de l'Église locale, écoutant patiemment les récits de ses interlocuteurs, et notant minutieusement dates, réflexions, détails historiques⁶¹.

Le fruit de cette quête patiente et minutieuse de données ethnographiques et historiques dont son épouse dira plus tard qu'elles étaient destinées à faire l'objet d'une

⁶⁰ Nous dirons désormais Brutsch. Son fils Yves Brutsch, précise que « L'orthographe officielle du nom de famille (d'origine alémanique) est « Brüttsch », selon la graphie allemande qui se prononce [y] en français. Après la venue de Jean Brutsch, père de Jean-René, à Genève, le tréma a parfois été abandonné sur la lettre [u] pour se conformer à la graphie francophone courante qui est Brutsch.

⁶¹ Yvonne BRUTSCH, note de 6 pages dactylographiées plus une page de bibliographie, adressée le 2 avril 1982 à Monsieur Robert Cornevin, secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences d'outre-mer, p.2. Document inédit.

publication scientifique, a débouché sur l'important corpus dont nous pensons qu'il peut permettre un réinvestissement fécond de l'historiographie camerounaise.

Dans cette première partie, on s'emploiera à présenter et à analyser ce fonds et notamment, à en exposer l'intérêt pour la production historique sur le Cameroun en général, et sur les peuples douala et bamoun de façon spécifique. Mais en prélude à cet élément, il est nécessaire de porter une attention particulière sur la figure que représente Brutsch et notamment, sur son ambivalent statut de missionnaire-collectionneur grâce auquel on doit à cette importante documentation sur le Cameroun d'exister.

Chapitre 1. Jean-René Brutsch, missionnaire au Cameroun

Entre 1946 et 1960, le pasteur Jean-René Brutsch, envoyé par la Société des Missions Évangéliques de Paris⁶² a occupé plusieurs postes missionnaires au Cameroun. Son ministère apostolique s'est effectué en quatre séjours dont trois dans la région du Littoral (Douala et Ndoungué) et un dans les régions montagneuses de l'Ouest du Cameroun (Foumban). Sa biographie et son parcours missionnaire feront l'objet de la présente section.

I. Biographie

Nos sources à ce sujet proviennent essentiellement de ses correspondances échangées avec la direction de la SMEP relativement à sa candidature pour un poste de missionnaire en Afrique, et d'une enquête menée auprès de son fils, Yves Brutsch. Par ailleurs, une notice rédigée par son épouse à l'attention du Défap⁶³ et disponible à côté de l'inventaire de sa collection, nous livre quelques éléments de biographie.

1. État civil et formation

Jean-René Brutsch est né le 19 mai 1921 à Genève-Petit-Saconnex, en Suisse. Venus de Suisse alémanique, précisément de la commune de Buch, dans le canton de Schaffhouse, ses parents endossent la nationalité genevoise et en adoptent également la langue pour des besoins d'intégration socioprofessionnelle⁶⁴. Au moment de leur rencontre, Jean Brutsch (1886-1971), son père, et Karolina Lienhard (1889-1947) sa mère, entament leur carrière d'employés postaux à Chêne-Bougeries. C'est là, dans cette agglomération à proximité de Genève, qu'ils élèvent leurs deux garçons Albert (1916-2004) et Jean-René, leur inculquant, par une fréquentation assidue de la paroisse protestante du quartier, les fondements de leur vocation pastorale d'abord, missionnaire ensuite.

C'est à l'école de la Roseaie, sis au quai Capo d'Istria, quartier de résidence de sa famille, que Jean-René, cadet des deux frères, fait ses études primaires. Il poursuit ensuite son cursus secondaire au collège Jean-Calvin d'où il sort en 1940, muni d'une maturité classique en langues anciennes, précisément, le latin et le grec. A l'issue de cette formation, il fut en mesure de s'inscrire à l'Université de Genève en vue de poursuivre des études de théologie. D'après le témoignage de son fils, « [...] il s'y destinait depuis plusieurs années, sur les traces de son frère aîné, Albert, futur missionnaire lui aussi et dans le prolongement

⁶² Nous dirons désormais SMEP.

⁶³ Défap, Département évangélique français d'Action apostolique est le service protestant de mission qui, en 1971, succède à la Société des Missions Évangéliques de Paris en abrégé (SMEP).

⁶⁴ Yves BRUTSCH, réponses au questionnaire d'enquête du 20 juin 2011.

d'une éducation familiale marquée par les convictions chrétiennes de ses parents⁶⁵. » L'entrée de Brutsch à la faculté de théologie et son engagement à la SMEP s'inscrivent donc en quelque sorte dans la continuité d'une tradition religieuse et missionnaire familiale. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle le pasteur Émile Schlœsing (1888-1971), directeur de la SMEP entre 1941 et 1952, sans l'avoir rencontré au préalable, put lui écrire en toute connaissance de cause en ces termes: «Soyez certain que c'est du fond du cœur que nous nous réjouissons de vous voir bientôt entrer au service de la Société des Missions Évangéliques de Paris [...] j'ai beaucoup entendu parler de vous et je bénis Dieu qui nous donne avec vous, un de ces hommes bien préparés dont la mission a tant besoin aujourd'hui⁶⁶.»

En dehors du giron familial, la vocation pastorale de Brutsch s'est également nourrie de ses activités menées au sein des associations paroissiales de jeunesse et précisément, chez les scouts Éclaireurs Unionistes⁶⁷. Le rôle formateur joué par cette expérience dans son orientation pastorale devait par la suite révéler toute son utilité à l'occasion de son premier séjour à Douala, où il lui incombait la charge d'encadrer la section camerounaise des EU. Une tâche qui requérait de la part du commissaire de district qu'il était, à la fois de la poigne et de la diplomatie pour assurer la cohésion de cette association de jeunesse régulièrement traversée par des crises internes et des tentatives de sédition⁶⁸. La fréquentation de l'Université de Bâle, parallèlement à ses cours à la Faculté de Genève lui a donné l'occasion de nouer des contacts qui, par la suite, s'avèrent très fructueux dans l'exercice de sa mission. De sa rencontre avec le Professeur Albert Schmidt, linguiste de renommée mondiale, émergea en effet quelques années plus tard, l'une de ses plus importantes collaborations scientifiques. L'étude du Pr Schmidt consacrée à l'écriture de Njoya, souverain du royaume bamoun reste, aujourd'hui encore, l'une des plus volumineuses du genre jamais réalisée sur une écriture d'origine subsaharienne⁶⁹.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Archives Brutsch, « Dossier de candidature », lettre d'Émile Schlœsing à Brutsch, Paris 5 juin 1945.

⁶⁷ En abrégé EU.

⁶⁸ Deux incidents notoires ont traversé les EU à Douala. Le premier fut la querelle ayant opposé deux dirigeants de jeunesse, les nommées Manceau et Bugnon. Les échanges de civilités entre deux personnages figurent, d'une part, dans les correspondances échangées entre eux, et dans celles adressées à Brutsch, d'autre part. Le ton polémique en est suffisamment illustrateur sans qu'il soit besoin d'en commenter les contenus outre mesure. Qu'il suffise, pour en avoir une idée, de se référer aux Archives Brutsch, C/EEC EGLISE EVANGELIQUE DU CAMEROUN, « Scoutisme I et II + divers de l'administration 1941-42 et 1949-1956 », lettres du 02 juin 1947 de Bugnon à Manceau et de Manceau à Bugnon. Dans la même série, voir « douala circulaire/ pétition, cours des chefs », Douala, le 03 décembre 1947. Également, « Lettre des chefs EU de Douala à JRB », Douala, le 17 décembre 1947.

⁶⁹ Alfred SCHMITT, *Die Bamun-Schrift*, 1. Text 2. Tabellen 3. Urkunden, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 3 vol., XVI-700 p. + 59 p., 1963.

Pour être tout à fait complet sur l'aspect de sa vie relatif à sa formation, une mention particulière doit être faite de sa thèse de licence en théologie rédigée à la fin de son cursus académique. L'intitulé en était : *Le Développement de la pensée missionnaire dans le protestantisme, de Luther à Zinzendorf*⁷⁰. En choisissant de porter son attention sur l'époque moderne qui, de son propre aveu, était la moins étudiée du protestantisme de langue française d'un point de vue missiologique, Brutsch soutient avoir voulu corriger un déficit majeur de l'histoire de la mission. «J'arriverai [...] à la conclusion que ce sont des motifs théologiques principalement qui ont empêché les Missions protestantes de naître avant le XVIII^e siècle»⁷¹ Un problème qui, toujours selon lui, était susceptible d'importantes conséquences pour son ministère et dont il espérait la solution à la fin de sa réflexion, était celui de l'articulation entre la Mission et l'apostolat. L'enthousiasme qu'il mit à en parler dans ses travaux fut si contagieux que le directeur de la SMEP lui-même n'hésita pas à lui avouer l'intérêt que lui avait suscité l'objet de sa thèse : « [...] Je comprends que sa préparation vous ait passionné »⁷², lui écrivit-il dans un élan de franchise. Une marque de considération qui, par la suite, ne s'avéra pas usurpée. A quelques années de distance de cette correspondance en effet, la preuve de la pertinence des travaux théologiques de Brutsch fut donnée à travers l'attention dont son mémoire fut l'objet de la part de plusieurs organismes de presse missionnaires dont le *Journal des Missions Évangéliques de Paris*⁷³. Cet intérêt récurrent fut accueilli à la SMEP avec un sérieux tel que, le directeur lui-même s'employa à intercéder auprès de Maurice Leenhardt, afin que la thèse de Brutsch soit publiée dans les colonnes de sa revue de missiologie⁷⁴. Il est prévu d'y revenir dans les développements ultérieurs.

2. Engagement à la SMEP

«Cher monsieur, c'est avec joie que je vois s'approcher la date de ma venue à Paris et avec elle, celle de mon envoi en mission. Après les longues années d'étude, on se sent

⁷⁰ Archives Brutsch, H / LETTRES EXPATRIÉS (Lettres Europe / USA, dont SMEP), « Paris / SMEP (correspondance + doubles de JRB à SMEP) », lettre de Brutsch à Émile Schlœsing, directeur de la SMEP, éléments transférées à partir du fonds de la SMEP, Bâle, le 24 juin 1945.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Archives Brutsch, H / LETTRES EXPATRIÉS (Lettres Europe / USA, dont SMEP), « Paris / SMEP (correspondance + doubles de JRB à SMEP) », lettre de Brutsch à Émile Schlœsing, directeur de la SMEP, éléments transférés à partir du fonds de la SMEP, Paris, le 06 juillet 1945.

⁷³ Archives Brutsch, H / LETTRES EXPATRIÉS (Lettres Europe / USA, dont SMEP), « Paris / SMEP (correspondance + doubles de JRB à SMEP) », lettre de William Lods à Brutsch, Paris, le 28 juillet 1947. Initialement, l'idée d'une publication fut émise par Lods qui, pour la circonstance, lui écrivait en lieu et place du directeur Émile Schlœsing, alors en déplacement, et lui suggérait la tribune du *Monde Non Chrétien*.

⁷⁴ Archives Brutsch, H / LETTRES EXPATRIÉS (Lettres Europe / USA, dont SMEP), « Paris / SMEP (correspondance + doubles de JRB à SMEP) », lettre de Brutsch à Émile Schlœsing, directeur de la SMEP, éléments transférés à partir du fonds de la SMEP, Paris, 15 octobre 1949.

heureux de pouvoir entrer un jour dans la voie concrète du ministère». ⁷⁵ C'est par ces propos vibrants d'enthousiasme que Brutsch, jeune étudiant en théologie à la Faculté de Genève, exprimait sa satisfaction à l'idée de se rendre en Afrique, en particulier au Cameroun, pour servir en tant qu'envoyé de la SMEP. En effet, depuis qu'à la faveur de la défaite allemande survenue en 1916, le Cameroun avait été déclaré condominium franco britannique, les champs missionnaires attachés à l'Allemagne, à l'instar de toutes ses autres possessions coloniales, étaient passés sous l'influence de la France et de la Grande Bretagne. De ce fait, les candidats missionnaires qui comme Brutsch étaient désireux de travailler au Cameroun oriental, devaient passer par la SMEP qui contrôlait le champ missionnaire dans la partie française du territoire camerounais; la partie occidentale ayant été confiée aux Britanniques. L'enrôlement dans le corps missionnaire de la SMEP était subordonné à une admission à l'École des missions de Paris. Les conditions d'accès en furent réglementées par le comité en 1927 à travers une disposition dont l'énoncé nous est livré par Jean François Zorn, lui-même informé par Jean Bianquis. Y figurent quatre conditions de recrutement applicables aux aspirants missionnaires, à savoir:

Un exposé de leurs convictions religieuses, une esquisse de leur vie, une histoire de la manière dont ils ont été amenés à la connaissance du rédempteur, et les preuves qui les assurent que, véritablement convertis eux-mêmes, ils sont appelés à convertir d'autres ⁷⁶.

Si l'on en croit la satisfaction exprimée par Émile Schlœsing à l'examen de sa candidature, le profil du candidat Brutsch donnait toutes les assurances d'une vocation missionnaire accomplie. Il faut dire que la lettre de candidature faisait état de motivations théologiques particulièrement pointues, preuves d'une solidité spirituelle certaine. La candidature de Brutsch constituait une double aubaine pour le comité. Tout d'abord, elle apportait une réponse opportune au manque d'effectif dont les champs de mission étaient régulièrement la proie au lendemain de la période de mobilisation générale pour cause de guerre: «Vous savez avec quelle anxiété les renforts sont attendus dans nos champs de mission où l'on souhaite avant tout l'arrivée de pasteurs missionnaires» ⁷⁷, lui fut-il indiqué en réaction à sa lettre dans laquelle il annonçait ses fiançailles récentes avec Yvonne Favre

⁷⁵ Archives Brutsch, H / LETTRES EXPATRIÉS (Lettres Europe / USA, dont SMEP), « Paris / SMEP (correspondance + doubles de JRB à SMEP) », lettre de Brutsch à Émile Schlœsing, directeur de la SMEP, éléments transférés à partir du fonds de la SMEP, Bâle, le 24 juillet, 1945.

⁷⁶ Jean BIANQUIS, *Les origines de la société des missions évangéliques de Paris, 1822-1829*, (1930), cité par Jean- François ZORN, *La Missiologie. Émergence d'une discipline théologique*, Labor et Fides, Genève, 2004, p.14.

⁷⁷ Archives Brutsch, H / LETTRES EXPATRIÉS (Lettres Europe / USA, dont SMEP), « Paris / SMEP (correspondance + doubles de JRB à SMEP) », lettre d'Émile Schlœsing, directeur de la SMEP à Brutsch. Éléments transférés à partir du fonds de la SMEP, Paris, 12 juillet 1944.

(1920-2008), également candidate missionnaire⁷⁸. De plus, par sa pertinence théologique traduite dans la façon précise qu'il avait d'envisager sa mission, Brutsch contribuait à rehausser la qualité du personnel missionnaire en poste au Cameroun. Nous n'avons pas retrouvé la lettre d'acceptation de sa candidature dans le dossier constitué sur lui dans les archives de la SMEP. Néanmoins, de nombreuses correspondances reçues et envoyées à la SMEP font allusion à son passage à l'école des missions et ainsi qu'au stage de six mois que, selon le règlement, il se devait d'effectuer dans une paroisse parisienne, en prélude à sa consécration pastorale. Ces éléments témoignent du succès de sa démarche. Aussi, en date du 9 juin 1946, dans une correspondance expédiée de Bâle à l'adresse du directeur de la SMEP, Brutsch put-il exprimer en ces termes sereins son sentiment face à l'imminence de son départ en mission:

Cher directeur, cette petite carte simplement, pour vous envoyer un dernier message de Suisse. Dans quelques heures, nous prendrons le train pour Amsterdam, paisibles et joyeux, malgré toutes les séparations. Tout est entre les mains de Dieu, et nous lui remettons tous ceux que nous aimons [...] Nous nous réjouissons d'arriver, de retrouver M Rusillon, d'être totalement dans le ministère⁷⁹.

Au regard de la réticence manifestée par la direction à le laisser quitter le Cameroun au terme de son quatrième séjour missionnaire, la SMEP n'eut pas à se repentir du recrutement de Brutsch. De fait, ses états de service furent plus que satisfaisants. Cela se dégage clairement du propos de Charles Bonzon, directeur de la SMEP, rédigé à son attention suite à l'annonce de son départ du Cameroun au bout de quinze années de service apostolique:

Ce n'est pas sans regret, vous le savez, que notre société se voit privée de vos services pour les prochaines années. La longue expérience que vous avez acquise du travail missionnaire au Cameroun, l'affection et la confiance qu'ont à votre égard les responsables et les fidèles de l'Église et aussi vos collègues missionnaires, rendraient votre présence particulièrement précieuse dans le temps actuel, alors que l'Église Évangélique se trouve placée en présence de problèmes et de difficultés de tous genres que vous connaissez mieux que personne⁸⁰.

⁷⁸ Yvonne Favre était diplômée de l'École Normale Évangélique pour garde-malade indépendante de la Source. Brutsch fait sa connaissance dans le cadre de diverses rencontres et formations destinées aux candidats missionnaires qu'ils suivent tous les deux. En 1944, ils annoncent leurs fiançailles. Le 9 mars 1946, le pasteur Jean Rusillon, missionnaire au Cameroun, célèbre leur mariage. Trois mois plus tard, précisément, à la pentecôte du 8 juin 1946, ils embarquent d'Amsterdam en destination du Cameroun.

⁷⁹ Archives Brutsch, H / LETTRES EXPATRIÉS (Lettres Europe / USA, dont SMEP), « Paris / SMEP (correspondance + doubles de JRB à SMEP) », lettre de Brutsch à Émile Schlœsing, directeur de la SMEP, éléments transférés à partir du fonds de la SMEP, Bâle, le 9 juin 1945.

⁸⁰ Archives Brutsch au Défap, H / LETTRES EXPATRIÉS (Lettres Europe / USA, dont SMEP), « Paris / SMEP (correspondance + doubles de JRB à SMEP) », lettre de Charles Bonzon à Brutsch, Paris, le 29 juillet 1960.

Dans cette même lettre, on y voit clairement exprimé, le souhait de la SMEP de le voir revenir à son service: « Tout mon espoir est, qu'au moment voulu de Dieu, mais le plutôt possible, vous vous sentiez libres tous les deux, de repartir à son service en mission⁸¹. »

II. Trajectoire missionnaire

Lorsqu'il introduisit sa candidature pour une mission en Afrique, Brutsch savait exactement quel projet missiologique il allait mener ; mais surtout, il avait une idée précise du lieu où celui ci conviendrait d'être expérimenté, et ce lieu, il voulait que ce soit le Cameroun. En adressant son argumentaire de candidature au comité de Paris à cet effet, il s'en ouvrit au directeur de la SMEP en des termes très explicites: «Dans la lettre que je vous ai fait transmettre en octobre dernier par mon ami Yves Dartiques, je vous faisais part de mon intérêt particulier pour le Cameroun. Ce désir n'a fait que se renforcer pendant mon séjour ici⁸². » La seule expression de la volonté de Brutsch d'être envoyé au Cameroun n'aurait pas suffi à motiver la décision du comité, si le recrutement d'un émule de Bâle n'avait servi le but poursuivi de longue date par la SMEP de créer au Cameroun, pour des besoins d'efficacité, une interface de collaboration entre la SMEP, société de mission française, et la Mission de Bâle, société de mission suisse. De fait, cette volonté d'unification était également partagée par la mission de Bâle. Dans une convention signée en 1926, on peut lire que les deux sociétés de Paris et de Bâle, bien que devenues indépendantes l'une de l'autre « ont tout de même le désir de rester dans une étroite coopération ». « Par une telle liaison [affirment-elles] nous espérons autant que possible garantir l'unité de l'Église de la mission de Bâle d'avant guerre. Cette coopération démontrera en même temps l'unité d'esprit des missions évangéliques vis-à-vis de la propagande catholique⁸³. » Pour autant, Brutsch ne voulut pas forcer la main du comité et tempéra sa proposition en se déclarant prêt à aller servir en tout autre lieu que le Cameroun où la SMEP jugerait préférable de l'envoyer : « Mais tout ceci n'est que l'expression de ma pensée personnelle, et il va de soi que mon attitude fondamentale de disponibilité complète n'est en rien restreinte par ce qui précède⁸⁴. » Le jeune missionnaire

⁸¹ *Ibid.*

⁸² Archives Brutsch, H / LETTRES EXPATRIÉS (Lettres Europe / USA, dont SMEP), « Paris / SMEP (correspondance + doubles de JRB à SMEP) », lettre de Brutsch à Émile Schläesing, directeur de la SMEP, éléments transférés à partir du fonds de la SMEP, Bâle le 24 juin 1945.

⁸³ Archives Brutsch, IV- CAHIER DE NOTES JRB- COPIE DE TEXTES HISTORIQUES, « Copies de documents de J.R.B. avec certaines traductions. Tables des matières Histoire Mission et Églises du Cameroun ». Nouvelle convention entre la mission de Paris et la mission de Bâle pour l'œuvre missionnaire au Cameroun, le 06 janvier et le 08 février 1926.

⁸⁴ Archives Brutsch, H / LETTRES EXPATRIÉS (Lettres Europe / USA, dont SMEP), « Paris / SMEP (correspondance + doubles de JRB à SMEP) », lettre de Brutsch à Émile Schläesing, directeur de la SMEP, éléments transférés du fonds de la SMEP, Bâle le 24 juin 1945.

n'eut cependant pas à regretter l'orientation prise par le comité, puisqu'à une année de distance de l'introduction de sa candidature, il était déjà en position, depuis son poste de Douala, d'adresser à la direction de Paris, son premier rapport sur l'œuvre ecclésiastique menée au Cameroun⁸⁵.

1. Mission à Douala : 1946-1949

Douala fut le premier poste d'affectation de Brutsch à son arrivée au Cameroun. Il y exerça un ministère apostolique de 1946 à 1949, dans les régions du Wouri, de la Sanaga, en pays basaa, chez les *Longassi*⁸⁶. Une profusion de données de nature variée, relatives aux peuples de ces régions donnent une idée de ce à quoi il s'occupait lorsque ses nombreuses et diverses fonctions de missionnaire lui en laissaient le loisir. Claude Prudhomme a résumé l'ensemble des œuvres pastorales participant de l'expansion de la foi et du développement de la mission dans un triptyque classique qui est: «Instruire-soigner-bâtir». En tant que continuateur d'une œuvre vieille de plusieurs décennies, Brutsch n'eut pas à s'occuper de constructions à Douala. En revanche, le besoin de formation se posait avec une acuité particulière dans ce champ côtier où des vellétés d'autonomie, manifestées très tôt parmi la population autochtone, avaient fait prendre conscience de l'imminence du moment où la Mission se verrait contrainte de céder la place à une équipe locale. Pourtant, ce n'est pas à la formation du personnel natif qu'il fut affecté en priorité, cependant que son épouse s'occupait d'inculquer des notions d'hygiène et de puériculture aux femmes. Certes, le contrôle du travail des écoles en langue française et indigène faisait également partie de ses activités, mais c'est principalement à la tâche ecclésiastique qu'il fut affecté, ce dont il se réjouissait énormément, ainsi que le révèle l'extrait ci-dessous

Pendant ce premier séjour, j'ai eu un autre grand privilège, celui de pouvoir travailler presque exclusivement dans le domaine ecclésiastique, c. a. d. celui pour lequel on m'avait préparé, c. a. d. aussi au contact et au service de la seule chose nécessaire. Réaliser sa vocation, se sentir à sa place et comme un instrument de Dieu dans son Église est quelque chose d'extraordinaire et que les mots sont incapables d'exprimer. Quitter sa famille et en trouver une nouvelle, quitter son pays et se sentir citoyen d'une nouvelle patrie, quitter son Église et en trouver une autre dont les

⁸⁵ Archives Brutsch, Archives Brutsch, H / LETTRES EXPATRIÉS (Lettres Europe / USA, dont SMEP), « Paris / SMEP (correspondance + doubles de JRB à SMEP) », conférence missionnaire, Bangwa, du 18 au 28 juillet 1947. Rapport sur l'œuvre ecclésiastique du district de Douala rédigé par Brutsch le 15 juillet 1947.

⁸⁶ Une autre appellation de ce peuple est *Logngas*.

membres sont vraiment des frères, c'est là le miracle de l'Église universelle qui ne connaît aucune barrière⁸⁷.

Le ton de cette note contraste pourtant avec le commentaire du compte-rendu officieux que Brutsch fit deux années plutôt sur la situation du champ missionnaire quelque temps après son arrivée, et dans lequel Émile Schlœsing détecta chez lui le développement d'un profond sentiment de tristesse très en déphasage avec ses dispositions qu'il retrouve, ultérieurement au premier choc de départ. On peut voir que, si sa détermination à servir de messenger de la parole était demeurée intacte, la dure réalité du terrain avait commencé à imposer sa douloureuse loi, l'obligeant à prendre conscience du décalage existant entre un idéal missionnaire pensé depuis le confort de l'Occident et l'exercice quotidien d'un ministère dans un contexte colonial. Une situation qui lui fut source de confusion extrême et parfois même de maladresse, au point que la direction à Paris s'en trouva quelque fois déconcertée. Ce fut notamment le cas lorsqu'il émit un avis décalé au sujet de l'école de théologie de Ndoungué.

Vous me parlez également de l'école de théologie et vous me dites que vous avez la conviction que le projet en était prématuré. Ici, je ne vous suis pas [...] J'ai été d'autant plus surpris de ce que vous me dites au sujet de cette école de théologie, que j'ai confiance dans son directeur Jean Nouvelon pour l'organiser comme il convient, et que j'ai toujours eu l'arrière-pensée qu'au bout d'un certain nombre d'années, quand vous auriez acquis, en vous occupant d'un district, plus d'expérience missionnaire, vous seriez un homme dont les dons pourraient être utilisés de façon féconde comme professeur à cette école de théologie⁸⁸.

A la décharge de Brutsch, il faut convenir que les conditions de vie particulièrement pénibles en colonie pouvaient parfois s'avérer éprouvantes au plan psychologique lorsqu'on y avait été, comme lui, si radicalement exposé. Il s'en ouvrit d'ailleurs à ses supérieurs dans une correspondance rédigée vers le terme de son premier séjour. On peut clairement y lire l'expression de son désarroi:

Nous n'avons souffert d'aucune circonstance exceptionnelle, mais du seul fait que, n'ayant que notre salaire pour vivre, nous ne pouvons pas arriver à "nouer les deux bouts". Vous pouvez croire que cette situation, de laquelle nous n'arrivons pas à sortir du fait même de notre vocation et des

⁸⁷ Archives Brutsch, S / TEXTES ET MANUSCRITS J.R. Brutsch, « Manuscrits de textes publiés. Notes de prédications et allocutions », séminaire missionnaire, Genève, 9 octobre 1949.

⁸⁸ Archives Brutsch, H / LETTRES EXPATRIÉS (Lettres Europe / USA, dont SMEP), « Paris / SMEP (correspondance + doubles de JRB à SMEP) », lettre d'Émile Schlœsing à Brutsch, Paris, le 15 décembre, 1947.

conditions du ministère qui nous interdisent toute activité secondaire, est pour nous une souffrance morale quotidienne et un problème spirituel complexe⁸⁹.

Pourtant, ce n'est pas à la pénibilité des conditions de vie dans le champ ou encore, à la lourdeur des charges pastorales qui très tôt lui furent imposées qu'il consacra ses remarques conclusives les plus acerbes sur son premier séjour au Cameroun, mais plutôt à la stratégie missionnaire de la SMEP. Ainsi qu'on peut le voir dans l'extrait de correspondance qui va suivre, l'essentiel des observations formulées par Brutsch portent sur la politique linguistique de la mission et les risques qu'elle représente pour le succès de l'œuvre missionnaire:

Hélas, ces dernières années, on a accumulé des fautes psychologiques et méconnu le complexe ecclésiastique de Douala. D'autre part, la fâcheuse tendance à négliger la langue douala au profit du français ne fait qu'exacerber le nationalisme. Si les Églises douala se raidissent contre la mission, ce sera de notre faute, et ce sera certainement une catastrophe. Deux nationalismes ne peuvent pas se heurter sans dommage. On croit rêver en lisant dans le rapport de la conférence ou quelquefois dans le journal vert, que "le Douala est en très sensible régression" ou qu'il est une langue "sans littérature". La mission catholique, elle, sait qu'il ne diminue pas et publie en douala [...] Ce ne sont en tout cas pas les intérêts spirituels des Églises douala qu'on recherche en publiant des renseignements pareillement erronés. L'enseignement exclusif de la théologie en français tel qu'il est conçu en ce moment participe de la même erreur spirituelle. Tout homme libre prie et lit sa bible dans sa langue maternelle⁹⁰.

Au fond, la politique linguistique de la SMEP mise sur la sellette dans ce propos de Brutsch, participe de l'un des points sur lesquels achoppent les débats classiques portant sur les méthodes d'évangélisation outre-mer. Aussi est-ce une question récurrente qu'il soulève dans son message. Mais ce faisant, Brutsch manifeste une profondeur de vue remarquable pour un missionnaire de son jeune âge et de sa modeste expérience, par la conviction affichée dans son approche d'une problématique aussi complexe que controversée. Un mérite qui culmine lorsqu'à la suite de cette sortie, il en vint à traduire en actes concrets ses postures défendues en faveur de la préservation des langues indigènes. Ainsi en va-t-il de ses travaux

⁸⁹ Archives Brutsch, H / LETTRES EXPATRIÉS (Lettres Europe / USA, dont SMEP), « Paris / SMEP (correspondance + doubles de JRB à SMEP) », correspondances transférées, lettre de Brutsch à A. Atger, Douala, le 22 juin 1949.

⁹⁰ Archives Brutsch, H / LETTRES EXPATRIÉS (Lettres Europe / USA, dont SMEP), « Paris / SMEP (correspondance + doubles de JRB à SMEP) », lettre de Brutsch à Émile Schloësing, correspondances transférées, Douala, le 24 septembre 1949.

réalisés⁹¹ sur la grammaire, le vocabulaire et la bibliographie douala datés de 1948, sur lesquels nous reviendrons par la suite.

A côté de ces éléments, des motifs privés de réjouissance lui furent donnés durant ce premier séjour camerounais à travers la venue dans son foyer de deux enfants. Le premier fut une petite fille, Catherine Brutsch, dit Wanga, son deuxième prénom de baptême africain. Elle fut suivie deux années plus tard, par un petit garçon qu'il appela Yves Brutsch alias Edube. Lors du premier congé effectué en Suisse, c'est un couple épuisé, mais enrichi de deux jeunes membres que sa famille eut le plaisir d'êtreindre au bout de trois années d'absence.

2. Mission à Ndoungué : 1950-1953

Dans le cadre de ses fonctions à Ndoungué, Brutsch était attaché à la formation théologique des catéchistes et des pasteurs. L'École théologique de Ndoungué dont il avait été nommé le directeur à l'occasion de ce deuxième séjour recevait, en plus des candidats pasteurs camerounais, des étudiants en provenance du Gabon, du Togo et du Rwanda. Par delà les multiples contraintes pastorales qui s'y rattachaient (travail d'enseignement couplé à celui d'évangélisation), Ndoungué lui procura l'occasion d'expérimenter le projet missionnaire pour lequel il avait expressément sollicité d'être placé au Cameroun à savoir, la jonction des missions évangéliques dispersées entre le Cameroun français et le Cameroun anglais.⁹² Ainsi que l'extrait suivant le suggère, le souvenir qu'il garda de cette expérience britannique fut des plus agréables:

Nous avons eu le privilège de pouvoir faire en famille du 11 au 17 avril, une rapide visite à nos collègues de la Mission de Bâle au Cameroun anglais. C'est une randonnée pittoresque que celle qui nous conduit, en 150 km environ, de Ndoungué à Buéa, résidence du Haut commissaire anglais et du président de la commission de Bâle, et lieu de la conférence à laquelle nous devons assister comme délégué de notre Mission. Nos enfants et nous même sommes enchantés de cette agréable diversion au milieu du lourd travail qui nous occupe à Ndoungué [...] Tous ces contacts sont une source d'enrichissement et c'est avec reconnaissance que nous prenons, trop rapidement à notre gré, le chemin du retour⁹³.

On se souvient que conformément au règlement de la Première Guerre Mondiale, les puissances victorieuses de l'Allemagne, c'est-à-dire, la France et la Grande Bretagne, avaient reçu de la SDN, le mandat d'assurer la continuité des entreprises missionnaires initiées par

⁹¹ Archives Brutsch, IX, CAHIERS ARCHIVES : LINGUISTIQUE DOUALA. Voir aussi, Jean René BRUTSCH, « Bibliographie de la langue douala », *Etudes Camerounaises*, n°23-24, septembre- décembre, 1948, p. 87-92.

⁹² Voir supra, notes n°18 et 20.

⁹³ Archives Brutsch, S / TEXTES ET MANUSCRITS J.R. Brutsch, « Manuscrits De Textes Publiés. Notes de prédications et allocutions : "Visite au Cameroun anglais" ».

leur prédécesseur. Dans la partie du territoire qui revint à la France, ce fut la SMEP qui, sous la conduite du pasteur Elie Allégret, se chargea de la reprise de l'œuvre missionnaire bâloise. Au Cameroun britannique, la situation présentait un caractère délicat dans la mesure où, la société missionnaire britannique pressentie pour se porter acquéreur des œuvres de la mission de Bâle, société interdénominationnelle, était de confession baptiste⁹⁴. Or, entre les baptistes et les Luthéro-réformés se dressait le problème du baptême des enfants auquel les premiers, plus marqués confessionnellement, étaient opposés. Cette éminente question théologique explique la réticence de la Société des Missions Baptistes à reprendre un champ missionnaire ayant appartenu à une organisation de confession évangélique de caractère interdénominationnel. Ainsi, alors qu'elle avait initialement manifesté son intérêt pour la reprise de l'œuvre bâloise au Cameroun britannique, la Société des Missions Baptistes révisa brusquement sa position et renonça à se charger du legs de la Mission de Bâle. A l'issue des tractations menées en coulisse avec Fitz Herbert Ruxton (1873-1954), résident de la Grande Bretagne à Buea, Elie Allégret, directeur de la Mission Protestante Française⁹⁵, nom que prit la SMEP dans la partie du Cameroun dévolue à la France⁹⁶, prit de façon provisoire, la relève de la Mission de Bâle à la tête des Églises protestantes présentes sur la partie britannique du territoire camerounais. En effet, très peu de temps après que l'accord ait été donné à la SMEP de superviser le champ de la mission de Bâle au Cameroun anglais, et précisément à une année de distance environ de ce moment, cette dernière fut réhabilitée par l'administration du Cameroun anglais et son indépendance vis-à-vis de la SMEP fut reconnue. Dès lors, le texte définissant ses liens de subordination à la société française dut être révisé. La nouvelle convention de partenariat liant les deux sociétés en tant que missions respectivement autonomes dans la conduite de l'œuvre missionnaire protestante au Cameroun fut ratifiée par la SMEP le 06 janvier 1926 et par la Mission de Bâle le 08 février de la même année. Les aspects du partenariat pour lesquels la collaboration était souhaitée entre les deux sociétés et ceux pour lesquels la jonction était jugée inopportune y sont clairement spécifiés. C'est ainsi que de part et d'autre, on estima prématurée la mise sur pied d'une conférence missionnaire des deux sociétés ainsi qu'un synode commun des Églises. De même, la création d'un séminaire ou d'une école normale conjointe fut différée. En revanche, on jugeait :

⁹⁴ Il s'agit de Société des Missions Baptistes de Londres.

⁹⁵ La SMEP était ainsi appelée dans les colonies françaises.

⁹⁶ Les 5 et 8 janvier 1925, les commissions exécutives de la SMEP et de Bâle signèrent respectivement le texte plaçant la mission de Bâle sous la domination morale de la SMEP dans le cadre de la conduite de l'œuvre missionnaire du au Cameroun. Lire, Guy Alexander THOMAS, "Why do we need White Man's God? African Contribution and Responses to the Formation of a Christian Movement in Cameroon, 1914-1968", thèse de Doctorat en Histoire, School of Oriental and African Studies, University of London, 2001.

Nécessaire qu'un ou deux délégués réciproques assistent aux conférences annuelles avec voix délibérative [...] Si possible, on pourrait aussi inviter des chrétiens des anciennes églises baloises sur territoire français à assister au synode des églises sur territoire anglais et vice versa. Dans les règlements des églises, on suivra autant que possible les mêmes principes surtout pour le baptême, la discipline la collecte et le statut des indigènes [...] Si un chrétien de la mission de Paris va habiter au territoire anglais, il sera admis comme membre d'une église de la mission de Bâle en vertu d'un certificat le déclarant membre d'une église de la mission de Paris. Il sera de même en raison inverse [...] Toutes les publications seront autant que possible chose commune. Il sera à étudier si l'on ne pourrait faire suivre aux catéchistes les plus doués de la mission de Bâle, les cours de l'école pastorale que la mission de Paris. Les missionnaires des deux sociétés sœurs sont engagées à entretenir des relations fraternelles et si l'occasion s'en présente, à s'aider les uns les autres autant que possible. Ce sentiment d'un accord intérieur doit de même être cultivé chez les pasteurs, les catéchistes et les chrétiens indigènes⁹⁷.

Ainsi qu'on peut le voir, il existait, depuis deux décennies, un cadre réglementaire définissant les termes d'une bonne entente entre les missions évangéliques suisse et française au Cameroun, comme ailleurs dans l'esprit défini depuis la conférence mondiale des missions d'Edimbourg en 1910. Ce principe dit « d'entente à l'amiable », fut pour la première fois mis en œuvre en territoire camerounais le 6 Juillet 1914. A cette date, s'étaient réunis à Buea, une conférence intermissionnaire à laquelle prirent part une vingtaine de représentants des missions protestantes, toutes confessions confondues, présentes au Cameroun : la Mission de Bâle, la Mission Baptiste de Berlin, la Mission de Gossner, la Mission presbytérienne américaine. Au menu de cette rencontre inédite figuraient deux points majeurs : « la délimitation des "zones d'influence" missionnaire respectives, afin d'éviter toute concurrence intra protestante [ainsi que l'] élabor [ation] des stratégies communes de défense de "l'espace protestant" face à la concurrence catholique⁹⁸. » C'est dans cet espace coopératif missionnaire, travaillé au fil des années et régulièrement recomposé à la fin de chacune des deux grandes guerres, que devait s'inscrire le projet œcuménique dont Brutsch était le porteur, et que nous présenterons plus loin.

⁹⁷ Archives Brutsch, IV- CAHIER DE NOTES JRB- COPIE DE TEXTES HISTORIQUES, « Copies de documents de J.R.B. avec certaines traductions. Tables des matières Histoire Mission et Églises du Cameroun ». Nouvelle convention entre la Mission de Paris et la Mission de Bâle pour l'œuvre missionnaire au Cameroun », Paris 06 janvier et Bâle 08 février 1926, p.66.

⁹⁸ Salvador EYEZO'O, « La mise en œuvre du *comity agreement* au Cameroun : facteur de rapprochement entre les missions protestantes (1914-1940) », in Salvador EYEZO'O et Jean-François ZORN (dir), *Concurrence en mission. Propagandes, conflits, coexistence (XVI^e-XXI^e) siècle*, actes du 31^e colloque du CREDIC tenu à Brive-la-Gaillarde, (France) du 30 août au 3 septembre 2010, Paris, Karthala, 2011, p.278.

3. Foumban : 1954-1957

C'est en 1954 que Brutsch arrive à Foumban, une année après la résolution d'un sévère conflit d'autorité ayant opposé le pasteur bamoun Josué Muishe (1895-1963) et le missionnaire français Henri Martin (1898-1980). Exception faite des deux grandes guerres et, dans une moindre mesure, des aléas de la guerre de libération nationale conduite par l'Union des Populations du Cameroun (UPC), parti anticolonial et nationaliste, l'affaire Martin/Muishe, ainsi qu'on l'a appelée, participe des épreuves les plus marquantes traversées par la chrétienté protestante en pays bamoun. Aussi n'est-il pas inutile d'en rappeler les circonstances.

Le Pasteur Henri Martin, missionnaire de nationalité française, fut en service au Cameroun de 1926 à 1954. Affecté à Foumban par la MPF auprès de l'Église Bamoun, il avait sous ses ordres un personnel religieux autochtone dont le pasteur Josué Muishe. Depuis le 10 avril 1931 en effet, la communauté protestante bamoun avait produit son premier pasteur autochtone dans la personne de ce dernier. La foi protestante, tout en y ayant été favorablement accueillie par le souverain Njoya, y fit également ses premiers martyrs. L'épreuve de la persécution constituant l'un des plus grands ferments de l'enracinement de la foi, la chrétienté bamoun, pour être passée par une expérience de conversion douloureuse au temps du roi Njoya, avait acquis une maturité spirituelle certaine, malgré et peut être à cause du prosélytisme musulman très actif dans cette région. Un curriculum qui ne fut probablement pas sans influence sur la sédition qui devait survenir par la suite au sein de la jeune Église.

La fête de reconnaissance du dimanche 25 octobre 1953 servit de prétexte au déclenchement du conflit sus mentionné dont on dit qu'il couvait depuis un moment déjà, tel un feu sous la cendre, entre les deux protagonistes. De caractère particulièrement trempé l'un et l'autre, Martin et Muishe étaient dès le départ destinés à s'opposer sur la conduite de l'œuvre de l'évangélisation. Le Pasteur Muishe avait en effet déjà fait étalage de son « indocilité » et « indiscipline » par son refus catégorique de rejoindre un poste d'affectation qui lui avait été indiqué à Foubot par la Mission⁹⁹. Quant au missionnaire Henry Martin, il avait une idée très précise de la place que devaient occuper les pasteurs africains au sein de l'Église, qui ne pouvait qu'heurter « l'orgueilleux » Muishe. Dans les tournées pastorales,

⁹⁹ Jean-Carrière NJI, né le 27 mai 1927, membre de l'Église Évangélique de la région synodale du Noun (pays bamoun), entretien du 9 juin 2010 à Foumban.

explique cet informateur¹⁰⁰, il ne se rendait que dans les endroits accessibles, laissant les postes enclavés à Josué Muishe.

Une fois, le pasteur Muishe devait traverser le pont de Nja. Le cheval ne pouvant passer sur les planches de bois, Salomon Ndam, le porteur, dut traverser à pied en transportant la caisse. Traversant à la nage pour attacher le cheval, son plongeon attira un caïman. Le pasteur vit le danger et lui cria : “Salomon Ndam, tourne toi, regarde derrière toi !” sauvant de justesse son compagnon¹⁰¹.

Le trait est-il forcé ? Probablement très peu, la faune aquatique de Fouban présentant en effet des espèces de taille suffisante pouvant s’en prendre à des humains. Mais ce qui en ressort, et qui est significatif, c’est que lorsque les chrétiens assistèrent le dimanche 25 octobre 1953 à l’ouverture du conflit larvé entre Martin et Muishe, il y avait déjà un moment que le feu couvait sous la cendre. L’étincelle qui ce jour là mit en émoi l’Église Bamoun fut un banal désaccord sur l’ordre de présentation des offrandes. Cet évènement annuel de remise de dons réunissant au cours d’un culte grandiose, toutes les catégories d’ouvriers de l’Église en vue de porter témoignage du dynamisme de leurs communautés respectives par l’étalage de leur générosité envers l’Église. L’affaire consistait, pour chaque responsable, à lire en plénière le montant des dons offerts par sa communauté. Le pasteur Martin -explique notre informateur- aurait systématisé le déroulement de la procédure selon un ordre que le pasteur Muishe trouvait désavantageux pour les communautés venant de loin. : « Chaque fois, quand il commence à lire le nom de la fête de récolte, il [le pasteur Martin] commence par appeler les chrétiens de Njingwanga. Josué insiste et dit qu’il fallait d’abord libérer ceux qui venaient de loin. Le pasteur Martin refuse et les deux s’engueulent¹⁰².» Les sources missionnaires précisent que le pasteur bamoun aurait arrogamment enjoint le pasteur Martin à s’asseoir, attitude que ce dernier, ayant jugé intolérable, décida de sanctionner par la fermeture du temple.

Indépendamment de l’appréciation que l’on peut porter sur un incident dont nous avons noté la cause relativement banale, il ne s’en dégage par moins aux yeux de l’Église bamoun, le sentiment d’une humiliation qui devait forger son aspiration légitime à une plus grande autonomie vis-à-vis de la Mission. Le missionnaire Gérard Cuenod (1896-1981) en exposa les minutes à Brutsch, pour le prévenir de la complexité de la situation à la quelle il allait se trouver confronté à son arrivée à Fouban. Il considérait qu’avec cette affaire,

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.*

« souffl [ait] un vent d'indépendance, d'hostilité à la Mission », ajoutant que « c' [était] une affaire politique, nationaliste et raciste¹⁰³ », en ne débusquant toutefois le racisme que d'un côté, celui de Muishe, et pas du côté d'un des protagonistes du conflit, le médecin de l'hôpital protestant de Njissé, le missionnaire Léon Cugnet. En effet celui-ci avait eu la maladresse de condamner l'attitude frondeuse de Muishe envers Martin au nom de la filiation présumée des Noirs avec Cham, le fils maudit de Noé, étendant cette filiation à tous les Bamoun.

Il y a quelques temps, un dimanche, [écrit Cugnet] dans une note aux pasteurs, évangélistes, anciens, moniteurs de l'Église de Foumban, je vous ai fait un sermon où je vous ai montré à la fois, l'importance de l'hérédité dans la fatalité du péché et la fidélité de Dieu qui ne permet pas que vous soyez tenté au-delà de vos forces [...] J'y avais insisté en vous avertissant que la vanité, pire que l'orgueil, parce que sans objet réel, était le défaut principal de votre race. [...] Je voudrais aujourd'hui vous expliquer scientifiquement le mécanisme de l'hérédité, les rapports de la morphologie [...] avec les qualités et les défauts de l'âme, puis, vous faire entrevoir le pourquoi et le comment de la malédiction qui pèse sur les Noirs, fils de Cham¹⁰⁴.

Prenant le médecin au mot, Muishe érigea à côté des locaux de la mission, une case chapelle qu'il surmonta d'une plaque portant une inscription révélatrice de sa fierté nationaliste : « Voici l'Église des enfants de Cham ». L'Église bamoun se divisa alors, un profond sentiment anti-européen se développant chez une bonne partie des chrétiens, partisans du pasteur Muishe. Une autre partie, demeura fidèle à l'Église de la mission, sans doute formatée par l'imprudente déclaration d'Allégret de 1917, parue dans le *Journal des missions évangéliques* l'année suivante, affirmant que « [Les chrétiens] ne sont plus les mêmes, heureusement ! Et dans la mesure où leur conscience se développe, il se dresse face au sultan une force supérieure à la sienne¹⁰⁵ [...] » Ces chrétiens vivaient dans l'angoisse de se voir imposer le lourd tribut de leur loyauté envers le missionnaire Martin en qui ils avaient choisi de reconnaître l'autorité ecclésiale légitime. La situation fut d'une telle gravité que l'Église bamoun risqua de peu l'abandon par la Mission française. Pourtant, la solution à ce problème vint de la direction elle-même qui, se désolidarisant d'une telle attitude décalée du médecin Léon Cugnet, le renvoya du Cameroun et anticipa le départ de Martin. Malgré tout, la mission ne pouvait s'attendre, par les seuls faits du renvoi et du transfert des protagonistes européens

¹⁰³ Archives Brutsch, H / LETTRES EXPATRIÉS (Lettres Europe / USA, dont SMEP), «Lettres Missionnaires, anciens missionnaires et expatriés à JRB, par ordre alphabétique des signataires », lettre de Gérard Cuenod, à Jean-René Brutsch, Oron, 6 mai 1954.

¹⁰⁴ Archives de l'Église Évangélique du Cameroun, Douala/Affaire Muishe-Martin, Note de Cugnet, in Jaap VAN SLAGEREN, *op. cit.*, p. 226.

¹⁰⁵ « [Les chrétiens] ne sont plus les mêmes, heureusement ! Et dans la mesure où leur conscience se développe, il se dresse face au sultan une force supérieure à la sienne... », Elie Allegret, lettre du 26 novembre 1917, publiée en 1918 dans le *Journal des missions évangéliques*, citée par Alexandra LOUMPET-GALITZINE, *op. cit.*, p. 20.

de cette affaire, à effacer la gêne profonde et le choc psychologique provoqués par la théorie raciste de l'arriération du noir. A partir du moment où, de la bouche même d'un de ses envoyés, il avait été postulé que l'arriération était le destin irréfragable du noir, la mission ne pouvait plus se permettre de différer l'avènement d'une autonomie à laquelle elle était de toutes façons déjà acquise par principe. Mais encore fallait-il pour cela que la chrétienté bamoun se réconcilia avec elle-même au préalable. Une tâche qui s'annonçait ardue car, seul un homme susceptible d'un degré d'empathie suffisant pour comprendre la mentalité locale et en respecter les spécificités était en mesure de ramener la paix en pays bamoun. Si l'on en croit les jugements des chrétiens bamoun cinquante années après ces événements, la SMEP n'aurait pu trouver meilleur candidat que Brutsch pour accomplir cette tâche délicate. Dans le témoignage que nous avons recueilli à Fouban, le Pasteur pierre Njuenwet affirme qu' : « Il y avait des missionnaires qui se dressaient contre le Pasteur Josué Muishe. Mais [que] Brutsch était différent. Il n'était pas virulent. Il était sage. Il savait calmer les choses. Si tous les missionnaires étaient comme lui, l'affaire se passait mieux. On sentait qu'il n'avait pas de parti pris¹⁰⁶. » En revanche, des allégations contenues dans les correspondances adressées par les pasteurs loyalistes à la conférence missionnaire contredisent ce portrait idyllique. On y lit que « Mr Brutsch semble accepter ce que disent les chrétiens [plutôt] que les pasteurs [loyalistes] puisqu'il s'accorde pour dire que les pasteurs [loyalistes] doivent en effet confesser leurs péchés, car pour lui, l'innocent c'est le pasteur Josué et que c'est sur les 5 pasteurs que repose la culpabilité¹⁰⁷. »

Ce que montrent ces propos, c'est l'ampleur de la difficulté qui s'attachait à la charge de Brutsch durant son ministère en pays Bamoun. Difficulté dont il eut parfaitement conscience dès le départ et sur laquelle il crut pouvoir anticiper en recueillant auprès de missionnaires l'ayant précédé dans cette station, et de ses supérieurs, des conseils sur l'attitude qu'il conviendrait d'adopter pour gérer au mieux la situation.

Vos conseils [écrivit-il à Bonzon], me seraient précieux dans une telle situation non prévue par les disciplines et règlements ecclésiastiques traditionnels. Comment arriver à tourner vers le présent et l'avenir ces hommes fidèles à un passé définitivement révolu? Que resterait-il de leur activité si la

¹⁰⁶ Pasteur Pierre Njuenwet, propos recueillis le 10 juin 2010 à Njimum, Fouban.

¹⁰⁷ Archives Bruschi, IV- CAHIER DE NOTE JRB- COPIE DE TEXTES HISTORIQUES, « Copies textes Histoire de l'Église au Cameroun : Bamoun / E.E.C. 1954-57 », lettre des 5 pasteurs, Philippe Pepuere, Pierre Wah, Jean Mushili, Philippe Kuotou à la commission synodale générale de l'Église évangélique du Cameroun, Fouban, le 14 janvier 1955.

Mission devait quitter le pays? Ne dois-je pas me réjouir d'être auprès d'une Église consciente d'elle-même, bien que jeune encore et loin d'être parfaite?¹⁰⁸.

Les préoccupations soulevées dans ce questionnement résument la position de Brutsch sur ce qu'il pensait que devait être l'avenir de l'Église camerounaise. Une Église dont il prophétisait l'imminence de l'assomption en récompense de cette tribulation dans laquelle il voyait un côté salutaire: «Je crois cependant que l'Église sortira murie et purifiée de cette longue épreuve. Chacun a eu l'occasion de “vider son sac”. Tout ce qui pouvait se dire de vexant, de bilieux, a été dit; tout ce qui était rentré, renfermé, est sorti¹⁰⁹. » Cette foi dans l'Église autochtone, Brutsch eut l'occasion de la manifester plus amplement dans la part active qu'il prit à favoriser et à accompagner, aux côtés de la conférence missionnaire, la naissance d'une Église protestante camerounaise autonome.

4. Retour à Douala : 1958-1960

En revenant au Cameroun pour sa dernière mission, Brutsch choisit de laisser sa famille en Suisse où les hôpitaux, mieux qu'en colonie, offraient de bien meilleures opportunités de soins pour François Brutsch dit Périenkam (patronyme de baptême d'origine bamoun), le benjamin de ses enfants, dont la santé fragile lui causait d'énormes soucis. Toutefois, si les problèmes familiaux ne l'avaient pas acculé à cette extrémité, la crispation de la situation politique dont le Cameroun était la proie au lendemain de son accession à l'autonomie interne, aurait probablement aussi amené le chef de famille consciencieux qu'il était à s'y résoudre par mesure de prudence. Car, même pour les missionnaires «sans histoires»¹¹⁰ comme Brutsch, la fréquentation du Cameroun représentait un risque énorme en cette fin de la décennie 1950. L'entrée en clandestinité de l'Union des Populations du Cameroun¹¹¹, principal parti nationaliste dont la position anticoloniale s'était radicalisée suite à l'assassinat le 13 septembre 1958 de son leader charismatique, le nommé Ruben Um Nyobe (1913-1958), alimentait l'escalade de la violence un peu partout dans le pays. Des attaques armées perpétrées par les militants de l'UPC sur les populations civiles, en représailles contre les harcèlements dont ils étaient l'objet de la part de l'administration française, plongeaient les populations dans la terreur, et le pays dans une situation proche du chaos. Par ailleurs, dans l'esprit de certains nationalistes upécistes, le message occidental chrétien porté par les

¹⁰⁸ Archives Brutsch, H / LETTRES EXPATRIÉS (Lettres Europe / USA, dont SMEP), « Paris / SMEP (correspondance + doubles de JRB à SMEP) », lettre à Bonzon, début 1955.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ Pierre NJUENWET, *op.cit.*

¹¹¹ En abrégé UPC, ce parti fut créé le 13 septembre 1948 et s'était fixé pour objectif, de libérer le Cameroun du joug colonial et de réunifier les parties françaises et britanniques de son territoire.

missionnaires était perçu comme le terreau sur lequel prospéraient l'asservissement et l'aliénation des populations locales. C'est ainsi qu'en 1955, Félix Roland Moumié, l'un des leaders du parti politique anti colonialiste sus mentionné, examinant une déclaration attribuée à Napoléon Bonaparte et datée du 22 mai 1804 au conseil d'État, y avait repéré les preuves de ce qu'il considérait comme une complicité coupable de la mission avec l'Ordre colonial:

Mon intention est d'établir la maison des missions étrangères. Les religieux me seront très utiles en Asie, en Afrique et en Amérique. Je les enverrai prendre des renseignements sur l'Etat des pays. Leur rôle les protège et sert à couvrir les desseins politiques et commerciaux. Ils coûteront peu et sont respectés des barbares, et n'étant revêtus d'aucun insigne officiel, ils ne peuvent compromettre le gouvernement, ni lui occasionner des avanies¹¹².

Aussi, la vindicte des nationalistes s'exerçait-elle de façon indifférenciée à la fois, à l'encontre de l'ordre politique et de l'ordre religieux. De son côté, l'administration locale, dans sa croisade contre les « maquisards », ne prit pas toujours la précaution d'écarter de son collimateur les infrastructures religieuses. Les rapports de missionnaires décrivant les faits tels qu'ils se sont déroulés, sont à cet égard très éloquents. Qu'il suffise, pour illustration, de citer celui de Brutsch publié dans les colonnes du *Semteur Vaudois*:

Bien que n'ayant pas été en général directement attaquées en tant que telles, les Églises ont, en effet, beaucoup souffert dans leurs activités de ce temps de trouble et payé un lourd tribut aux évènements. Dans les districts où il y a eu des combats, 80 % des biens de l'Église ont été détruits soit par les éléments terroristes, soit par les forces de l'ordre lors de leurs actions de "nettoyage" ou de contre-attaque¹¹³.

Pour l'Église, une des conséquences majeure de cette situation fut la chute drastique du taux de fréquentation de ses structures et le net recul de son audience auprès des populations autochtones. De cette escalade, le médecin de l'Hôpital de Bangwa en pays bamiléké, le docteur Jean Gerst, rend compte dans les propos suivants:

On aimerait au moins faire son travail dans le calme, sans vivre sous la menace et être traité d'empoisonneur public. J'espère qu'après cette période d'excitation il nous sera de nouveau

¹¹² Archives Brutsch, IV- CAHIER DE NOTE JRB- COPIE DE TEXTES HISTORIQUES, « Copie Félix Roland MOUMIE (U.P.C.) " Religion ou colonialisme" », p 15.

¹¹³ Archives Brutsch, S / TEXTES ET MANUSCRITS J.R. Brutsch, « Manuscrits De Textes Publiés. Notes de prédications et allocutions : "Des Églises camerounaises dans l'épreuve"», article rédigé en vue d'une publication dans le journal *Semteur Vaudois*, le 06 mars 1961.

possible de travailler dans les conditions habituelles. Evidemment, l'affluence a baissé dangereusement et si cela continue, il nous faudra prendre des mesures d'économie¹¹⁴.

Il y allait donc de la survie de l'œuvre qu'elle avait édifiée que la mission continua, malgré tout, à entretenir la ferveur des croyants dont l'engagement et la foi étaient constamment éprouvés par les représailles des nationalistes. A sa manière, Brutsch a contribué à cette entreprise de sauvetage de l'œuvre missionnaire à travers les tournées qu'il effectua en pays bamiléké en vue d'encourager les ouvriers de la mission à la persévérance. Sans toutefois grever le capital de bravoure qui s'attache à son action, il est loisible de postuler que ses amitiés dans les rangs des nationalistes ainsi que sa fréquentation antérieure de la région des hautes terres de l'Ouest Cameroun, lui ont conféré un atout certain pour se déplacer dans ce champ de mines qu'était devenu le pays bamiléké à la veille de l'indépendance.

Des faits permettent de considérer comme probable l'existence de relations amicales entre Brutsch et certaines grandes figures du nationalisme camerounais dont l'une d'elles est le Dr Bebey Eyidi (1914-1966). Médecin de formation, Marcel Bebey Eyidi fut de la première cuvée des parlementaires du Cameroun indépendant et assuma successivement deux mandats électifs dans les assemblées du Cameroun en 1960 et en 1961. Leader d'opinion et désireux de faire connaître les aspirations – à ses yeux occultées, du peuple camerounais – il s'était illustré par la création d'un organe de presse appelé *L'opinion du Cameroun*. Avec cette tribune, Bebey Eyidi expliquera à Brutsch avoir voulu : « œuvre[r] par tous les moyens possibles pour parvenir à la réconciliation entre les vues gouvernementales, et celles des nationalistes groupés autour d'Um Nyobé »¹¹⁵, ce dernier étant l'instigateur de la lutte de libération du Cameroun menée par l'UPC contre la domination française. Convaincu que cette « réconciliation [...] n'est possible que si Um et d'autres upécistes pouvaient revenir à la légalité par voie d'une amnistie »¹¹⁶, Bebey Eyidi avait ouvert les colonnes de son journal aux écrits des membres de l'UPC alors frappée d'interdiction par le gouvernement colonial, en vue d'une « confrontation d'idées » avec les forces gouvernementales. Cette initiative lui avait valu une première accusation de subversion suite à laquelle il avait séjourné quelques

¹¹⁴ Archives Brutsch, H / LETTRES EXPATRIÉS (Lettres Europe / USA, dont SMEP), « « Lettres Missionnaires, anciens missionnaires et expatriés à JRB, par ordre alphabétique des signataires », lettre de Jean Gerst à Brutsch, Bangwa, le 1^{er} août 1959.

¹¹⁵ Archives Brutsch, », G / LETTRES DE CAMEROUNAIS 192...-3... + 1946-1973, « Lettres adressées à JRB (+ à Rusillon ou Maître) en Français / Anglais / Douala / Bamoun Classées par ordre alphabétique des signataires », lettre de Marcel Bebey Eyidi à Brutsch, Douala, le 27 décembre 1957.

¹¹⁶ *Ibid.*

temps à la prison de New-Bell en 1957. Au lendemain de l'indépendance du Cameroun français intervenue en 1960, et au nom d'un certain idéal démocratique, Marcel Bebey Eyidi, en lien avec trois autres parlementaires de la partie francophone du territoire camerounais à savoir, Charles André Okala, André Marie Mbida, Théodore Mayi Matip, constitua, en face du tout jeune gouvernement indépendant du Cameroun, un Front National Unifié. Le 23 juin 1962, le collectif signa et mit en circulation à cet effet, un manifeste dont le contenu, selon Bebey Eyidi, était porteur de : « quelques vérités premières afin de sortir [leur] pays de l'immobilisme dans lequel l'avait plongé une conception erronée du parti unique¹¹⁷. » Prenant prétexte de la constitution, le régime Ahmadou Ahidjo, taxa le document de « subversif, délictueux et susceptible de troubler l'ordre public¹¹⁸ », fit arrêter les quatre signataires et les condamna à une peine d'emprisonnement de 36 mois alourdie d'une amende de trois cent cinquante milles francs Cfa¹¹⁹. C'est durant les trois années de cette incarcération que Bebey Eyidi a été l'objet de la sollicitude régulière de Brutsch. Cela ressort notamment des correspondances qu'il adresse à ce dernier du fond de sa prison de Yoko où il fut interné de 1962 à 1965. Dans l'une d'elle, on peut par exemple lire ce qui suit:

Cher ami, j'avais bien reçu en son temps, quoi qu'avec un retard appréciable, l'aimable carte que vous m'aviez adressée le 18 septembre de l'an dernier. Cela m'avait fait grand plaisir car j'étais sans nouvelles de vous depuis un certain temps, et dans des situations comme celle que je vis en ce moment, rien n'est aussi réconfortant qu'un petit mot venant d'un ami sincère et sûr. D'autant que la carte était judicieusement choisie avec une devise fort suggestive qui est passée sous la barbe d'une censure particulièrement vigilante...Félicitations!¹²⁰

Dans cette série de correspondances échangées de 1957 à 1965, se dégagent de nombreuses marques d'amitié, de confiance mutuelle et de considération réciproques, fondées sur le partage de valeurs chrétiennes et humaines communes¹²¹. Une amitié qui culmine au point où Brutsch n'hésite pas à se porter officiellement garant de sa moralité quand cela s'avère nécessaire. Voici les termes par lesquels Brutsch motive une recommandation rédigée au bénéfice de Bebey Eyidi en vue de son départ en Suisse:

¹¹⁷ Archives Brutsch, G / LETTRES DE CAMEROUNAIS 192...-3... + 1946-1973, « Lettres adressées à JRB (+ à Rusillon ou Maitre) en Français / Anglais / Douala / Bamoun Classées par ordre alphabétique des signataires », lettre de Marcel Bebey Eyidi à Brutsch, Yoko, le 12 juin 1963.

¹¹⁸ Georges NTICHE TISSAH, «Cameroun- Retro : les Premiers prisonniers politiques officiels du Cameroun indépendant», mis en ligne le, 29 mai 2010, <http://www.camer.be/index1.php?art=10184&rub=6:1>

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ Archives Brutsch, G / LETTRES DE CAMEROUNAIS 192...-3... + 1946-1973, « Lettres adressées à JRB (+ à Rusillon ou Maitre) en Français / Anglais / Douala / Bamoun Classées par ordre alphabétique des signataires », lettre de Marcel Bebey Eyidi à Brutsch, Yoko, le 12 juin 1963.

¹²¹ Voir en annexe, lettres de Bebey Eyidi à Brutsch.

[...] Homme de grande valeur tant au point de vue intellectuel et moral que par sa personnalité spirituelle [...] Croix de guerre et Légion d'honneur pour sa courageuse participation aux forces françaises libres pendant la dernière guerre. Homme ouvert à tous les problèmes humains et sociaux ainsi qu'au témoignage œcuménique de l'Église [...] Nous le recommandons très chaleureusement¹²².

Une autre figure du mouvement anticolonialiste camerounais dont la fréquentation par Brutsch est plus que probable, est Félix Roland Moumié. La visite qu'il lui fit en Suisse la veille de sa mort le suggère fortement. Il faudrait toutefois se garder de surestimer ou d'extrapoler la nature de cette dernière relation, puisque son épouse précise au sujet de cette visite rendue à Moumié alors qu'il était mourant que Brutsch : «a pu le voir sans lui parler»¹²³. En tout cas, les sources en notre possession n'autorisent pas de voir dans son geste de générosité autre chose que l'hommage d'un ambassadeur du message pacifique et libérateur du Christ rendu à l'un des défenseurs d'une cause estimée juste et légitime. Ce qui en soit n'est pas anodin.

Parallèlement à ces tournées dans le Bamiléké, le dernier séjour de Brutsch à Douala fut marqué par l'animation d'émissions radiophoniques à caractère historico-religieux sur les antennes provinciales du Littoral. Les thèmes abordés traitant de l'origine, des réalisations et des grandes figures du protestantisme missionnaire au Cameroun témoignent de la part du présentateur, un désir de mobilisation dans les rangs de la jeune Église protestante du Cameroun. Cette préoccupation, particulièrement prégnante chez les missionnaires en cette veille de l'accession du Cameroun à l'indépendance politique et à la souveraineté territoriale, se donne notamment à lire dans le ton très militant par lequel chutent ses interventions à la radio¹²⁴. Nous nous appesantissons davantage sur ces interventions dans la suite.

III. Perspectives missiologiques

Au milieu du XX^e siècle se développe une intense activité réflexive autour de la problématique de l'altérité culturelle appliquée au contexte de la mission chrétienne en Afrique, en Océanie, en Asie et en Amérique latine. Ce discours raisonné sur le phénomène missionnaire trouve ses préalables dans le contenu des notions d'adaptation et d'indigénisation, paradigmes missionnaires respectivement catholique et protestant de l'Entre-deux-guerres, postulant la prise en compte des traditions et us indigènes comme un paramètre intangible de l'entreprise d'évangélisation en dehors de l'Occident. Toutefois, c'est

¹²² *Ibid.*

¹²³ Archives Brutsch, Yvonne Brutsch, *op. cit.*

¹²⁴ Voir infra, chapitre 3.

dans la critique ultérieure de ces propositions au temps de la décolonisation, à travers notamment le concept catholique de l'inculturation et celui protestant de contextualisation, que se trouvent affinés les énoncés théologiques relatifs à la médiation culturelle en contexte de mission.

Cette irruption –pour ainsi dire – du culturel au cœur des enjeux s'attachant à l'activité religieuse missionnaire, tient avant tout au caractère extraverti de cette dernière. La mission, dans son essence et dans sa formulation épistémologique, consiste en effet en l'adresse et le mouvement de la parole de Dieu dans le monde¹²⁵. Cette définition pose comme préalable inexpugnable à l'entreprise d'évangélisation, la médiation de l'altérité, au titre d'incarnation de la vie et du message chrétien dans une aire culturelle concrète. Mais la caractéristique majeure de la mission ne tient pas uniquement à son ouverture à l'altérité païenne. Ce qui également en constitue la marque distinctive, c'est entre autres, son orientation œcuménique. Cette dynamique de la mission chrétienne au XX^e siècle, illustrée par son caractère extraverti, retient l'intérêt de Brutsch dans le cadre de son mémoire de licence en théologie. En effet, le postulat majeur défendu dans cette recherche est que le retard accusé par le protestantisme dans le déploiement de l'action missionnaire durant le XVI^e siècle, est du à l'absence d'une pensée missionnaire dans la théologie des Réformateurs. Cette thèse de Brutsch sur l'absence d'une visée missionnaire dans le protestantisme francophone, développée dans le contexte particulier de l'après Deuxième guerre mondiale n'est pas neutre. Elle s'inscrit dans un faisceau d'enjeux complexes, travaillant en profondeur le mouvement missionnaire chrétien à la veille de la clôture de son expansion outre-mer. Il est important de saisir les contours de la perspective missionnaire personnelle de Brutsch afin de voir comment elle s'y articule.

1. Brutsch et la question missionnaire dans le protestantisme français

C'est dans sa thèse sus mentionnée dont l'intitulé, faudrait-il le rappeler était : *Le Développement de la pensée missionnaire dans le protestantisme, de Luther à Zinzendorf*¹²⁶, que Brutsch pose les linéaments de sa réflexion missionnaire. Il s'y intéresse à l'apparition tardive d'une action missionnaire protestante, consécutive à la carence d'une vision missionnaire chez les théologiens de la réforme. Brutsch observe en effet que dans les écrits des théologiens protestants du XIV^e, il n'est nulle part mention du terme « mission », et par ailleurs, qu'aucun corps de doctrine consacré et favorable à l'envoi des messagers de

¹²⁵ Jean François ZORN, *op. cit.* p.7.

¹²⁶ Jean-René BRUTSCH, *Le Développement de la pensée missionnaire dans le protestantisme, de Luther à Zinzendorf*, thèse de baccalauréat en théologie, Faculté autonome de théologie protestante de l'Université de Genève, 1946.

l'évangile dans le monde non chrétien, n'y a été élaboré dans l'Église officielle. Accaparés par les conflits doctrinaux avec la papauté et occupés à la conversion intérieure, ni le protestantisme réformateur, ni sa tendance luthérienne n'ont eu les moyens matériels ou la volonté de s'investir dans une entreprise d'évangélisation en dehors de l'occident. Prenant à son compte ce facteur historique souvent allégué pour expliquer le déficit d'une théorie missionnaire chez les protestants, Brutsch lui adjoint un argument puisé dans la critique ultérieure de la pensée des pères de la Réforme, notamment celle de Martin Luther (1483-1546). S'appuyant sur les théologiens d'origine allemande dont Gustav Warneck (1834-1910), Brutsch repère dans la prévention luthérienne contre la mission : « l'influence négative de la notion de l'élection et de l'eschatologie ». A propos de la notion d'élection utilisée par Luther pour justifier son refus de l'activité missionnaire, Brutsch, citant Warneck, dit ceci : « Dieu a, sans doute, partout des élus, qu'il conduit à la foi par toutes sortes de préparations ; mais l'accomplissement de cette élection est l'affaire de sa pure grâce ; une actuelle et continue préparation humaine par la Mission n'entre pas dans le plan de son décret¹²⁷. » Quant à l'argument eschatologique de la réfutation de l'action missionnaire chez le réformateur, il est ainsi repris : « Luther considérant le pape comme l'antéchrist, et identifiant les Turcs avec Gog et Magog, le temps était donc à sa fin, et il ne pouvait donc plus être question d'un nouveau développement du royaume de Dieu sur la terre¹²⁸. » Se référant par la suite à Paul Drews (1858-1912), Brutsch ajoute qu' : « [...] "il est clair que tout ce point de vue de Luther rendait l'établissement d'une mission [...] impossible par ce que sans perspective et superflue [car] Dieu a déjà montré tous les moyens et pris tous les chemins pour conduire à ce but ceux qu'il a élus à salut (sic), il ne reste donc rien à faire"¹²⁹. » Selon Brutsch, alors que le père de la réforme allemande aura été influencé dans son abstention missionnaire par son eschatologie erronée et son interprétation paralysante de la notion d'élection, son homologue Philippe Melancthon (1497-1560), aura été réfractaire à toute idée missionnaire à cause : « [...] des lignes dogmatiques de sa pensée [qui] le rendent si aveugle qu'il ne voit pas le spécifique missionnaire¹³⁰ » dans les « péricopes bibliques qui sont considérées aujourd'hui sans discussion comme les bases de la mission¹³¹. » Mais surtout, Melancthon, tout comme l'alsacien Martin Bucer (1491-1551), se caractérisent par leur

¹²⁷ Gustav WARNECK, *Abriss einer Geschichte der protestantischen Missionen*, 10ème édition, Berlin, 1913, p cité à partir de Brutsch, p.18.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 18.

¹²⁹ Paul DREWS, *Die Anschauungen Reformatorischen Theologen über die Heidenmission*, in *Zeitschrift für praktische Theologie*, 1897, p26, *Ibid.*, pp 18-19

¹³⁰ Martin SCHULNK, *Die Weltmission des Christentums*, Hamburg, 1925, p.79, cité par Jean-René BRUTSCH, *op. cit.*, p20.

¹³¹ *Ibid.*

compréhension étriquée de l'universalité de la fonction apostolique. Le premier restreint ce ministère aux douze apôtres et nie son caractère intemporel puisqu'il pense que pour la période contemporaine, il revient à l'État de continuer la charge missionnaire des apôtres auprès des païens et des apostats. Le second théologien a une position particulièrement ambiguë. Tout en s'illustrant par : « l'affirmation de l'universalité de l'Évangile », il reste incapable de déboucher sur « l'expression du permanent devoir missionnaire de l'Église¹³². » contenu dans les écrits bibliques. Quand à Jean Calvin (1509-1564) que Brutsch considère comme le théologien « auquel il manquait si peu de chose pour qu'il arrivât à l'expression du devoir missionnaire [...] ne voyant lui aussi en premier lieu que le "*corpus christianum*" il ne pouvait sur la seule base des textes bibliques parvenir à l'expression du devoir missionnaire universel et permanent de l'Église, puisque toutes les portes du païen lui paraissaient alors fermées¹³³. » Cette lacune dans la conception des ministères, prégnante d'après Brutsch, dans la théologie officielle de l'Église, lui permet de soutenir une idée qui lui est particulièrement chère dans sa thèse, à savoir: « l'importance capitale de la diversité et de la différenciation des ministères dans l'Église¹³⁴. » Brutsch pensait en effet que la méconnaissance de la permanence de l'ordre missionnaire constituait une infidélité grave de l'Église à sa mission sacrée. Ainsi amputée d'une fonction essentielle, l'Église ne pouvait plus accomplir fidèlement la mission qui lui avait été assignée par Christ : « Allez, faites de toutes les Nations des disciples, les baptisant au nom du père, du fils et du Saint Esprit, et enseignez-leur à observer tout ce que je vous ai prescrit (Math. XXVIII, 19)¹³⁵. » A l'identique, la faiblesse ecclésiologique des premières tentatives missionnaires isolées et marginales, incapables de parvenir à une relative percée officielle du fait de nombreux obstacles posés par « l'orthodoxie figée des XVII^e et XVIII^e siècle », fut préjudiciable à l'évangélisation des païens. Selon lui :

La faute initiale des missions protestantes a été leur méconnaissance de la réalité de l'Église [...]. N'ayant pas en vue la constitution d'Églises indigènes, les missionnaires n'ont pas simplement prêché l'évangile ; ils ont transplanté avec lui leur ancien milieu spirituel ; ils ont apporté la variété de christianisme qui était la leur, dans leur patrie. Toutes les missions n'ayant fait qu'exporter purement et simplement les formes, constitutions et traditions ecclésiastiques occidentales, ont commis l'erreur de la colonisation religieuse¹³⁶.

¹³² *Ibid.*, p.24.

¹³³ *Ibid.*, p.176.

¹³⁴ Jean-René BRUTSCH, *op. cit.*, p.151.

¹³⁵ *Ibid.*, p.4.

¹³⁶ *Ibid.*, p.158.

Poursuivant son analyse sans complaisance de la missiologie protestante initiale, Brutsch ajoute que «Ce n'est donc pas sans motifs réels que les indigènes [leur] reprochent d'avoir transposé chez eux le funeste morcellement de [leur] confessionnalisme, et c'est de [leur] faute si les mouvements nationalistes orientaux tendent à rejeter le christianisme et l'évangile en même temps que la domination blanche¹³⁷. » Partant de là, on comprend qu'il ait été nécessaire, à ses yeux, de clarifier les deux ministères, pastoral et apostolique, essentiels à la fonction de l'Église et d'en préciser les articulations réciproques. Cette clarification, Brutsch l'estime indispensable pour parvenir à reconstituer « l'union organique entre la mission et l'Église ». L'importance accordée par Brutsch à cette idée se dégage de ses échanges épistolaires entretenus dans le cadre d'un projet de publication de ses travaux dans la collection théologique des éditions Delachaux et Niestlé. En effet, dix années après sa soutenance, cette Maison avait examiné la thèse de Brutsch et lui avait soumis une proposition de publication excluant la troisième partie de sa thèse consacrée à la fonction apostolique de l'Église. Les remarques de fonds alléguées par les éditeurs pour justifier cette option étant que: « la troisième partie paraît ajoutée et ne fait pas corps avec le reste de l'ouvrage. C'est pourquoi ils proposent – pour que ce travail paraisse si possible dans la 'Bibliothèque missionnaire et œcuménique' en projet – qu'on ne publie que les deux premières parties et qu' [il] remplace [...] la troisième partie par une conclusion à l'exposé historique [...]»¹³⁸. » Cette solution, privilégiée par les éditeurs qui en outre estimaient que cette partie incriminée de la thèse de Brutsch, ne recelait pas une vérité à laquelle il était ainsi fait une violence préjudiciable, suscita de la part de Brutsch, la réponse suivante: « [...] votre solution ne présente à mes yeux aucun intérêt. Amputé de la troisième partie théologiquement et missiologiquement seule importante, mon travail n'aurait pas plus de sens que pour un malade l'énoncé de l'origine de sa maladie sans indication de remède ni traitement¹³⁹. » Le refus de cette proposition de publication est d'autant plus significatif du prix que Brutsch attache à être entendu sur cet aspect de sa réflexion sus mentionné, qu'elle constituait l'opportunité de publication, la plus sérieuse qui lui ait été offerte, depuis l'échec enregistré dix ans auparavant dans ce sens. En effet, trois ans après la soutenance de sa thèse, Brutsch avait caressé l'espoir d'intéresser le missiologue Maurice Leenhardt, ancien directeur de la SMEP et fondateur de

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ Archives Brutsch, I / CORRESPONDANCE RECHERCHE, « Correspondance individuelle, reçue par JRB, par ordre alphabétique du signataire. 1948-1974 », lettre de J.J.Von Allmen, à Brutsch, Lucerne, le 06 avril 1954.

¹³⁹ Archives Brutsch, I / CORRESPONDANCE RECHERCHE, « Correspondance individuelle, reçue par JRB, par ordre alphabétique du signataire. 1948-1974 », « correspondances recherche », lettre de Brutsch à Delachaux et Niestlé, Oron, 12 avril 1954.

deux revues de missiologie, à son travail pour un projet d'édition. Dans cette perspective, des contacts, facilités par la direction de la SMEP avaient été pris avec l'éminent missiologue, rédacteur de la revue le *Monde non chrétien* chez qui Brutsch souhaitait voir sa thèse être publiée. Mais, étant donné le volume de cette dernière, une insertion d'extraits fragmentés dans la revue initialement envisagée, fut abandonnée pour des raisons d'ordre pratique. Compte tenu de la situation, une édition intégrale, supportée par la SMEP, aurait été la solution la plus acceptable pour Brutsch, mais la direction n'envisagea pas d'explorer cette option.

Interrompant là l'exposé des vicissitudes rencontrées par Brutsch dans son projet d'édition, nous souhaitons à présent nous arrêter sur son choix prioritairement porté sur Maurice Leenhardt pour être l'éditeur de sa thèse, choix qui, nous en convenons avec Zorn¹⁴⁰, est éclairant des influences théologiques susceptibles d'avoir forgé ce point de son orientation missiologique. Maurice Leenhardt est le missionnaire protestant francophone ayant le plus profondément réfléchi sur la question des ministères avant l'épuisement de l'apostolat d'Outre-mer. Selon Jean-François Zorn : « aucun historien, aucun sociologue, aucun théologien n'avait jusque là tenté de systématiser ce questionnement¹⁴¹. » Non que Leenhardt ait été le premier à introduire une critique de l'autorité ecclésiale et des magistères y attachés au sein du protestantisme. Les pères de la Réforme avant lui, ainsi que des philosophes, tels Max Weber ont bien pensé de nouveaux types d'autorités religieuses, faisant surgir, entre autres figures, celle du pasteur-docteur, interprète des écritures, résultat, selon Jean-Paul Willaime, d'une « routinisation du charisme prophétique en charisme de fonction¹⁴². » Mais au contraire des pères de la Réforme qui, influencés par leur refus du transfert de la succession apostolique à la figure papale, avaient affirmé l'épuisement du charisme prophétique des apôtres, Leenhardt, d'après Zorn, pense que : « l'office apostolique s'est à nouveau incarné dans le missionnaire outre-mer réapparu au début du XIX^e siècle ». Mais c'est plus loin que se donne véritablement à voir l'originalité de l'apport de Leenhardt, notamment, lorsqu'il dit que : « Ce dernier [le missionnaire outre-mer] étant en voie de disparition un siècle et demi plus tard, l'office apostolique ne doit pas disparaître avec lui, mais se perpétuer [...]»¹⁴³. » Leenhardt pense cette perpétuation par un réinvestissement

¹⁴⁰ Nous sommes redevables à Jean François Zorn d'avoir attiré notre attention sur la convergence de vues entre Maurice Leenhardt et Jean René Brutsch sur cette question précise des ministères ecclésiastiques.

¹⁴¹ Jean-François ZORN, *op.cit.*, p.32.

¹⁴² Jean-Paul WILLAIME, *Profession : pasteur. Sociologie de la condition du clerc à la fin du XXe siècle*, Genève, Labor et Fides, 1986, *ibid.*, p61.

¹⁴³ *Ibid.*, p35.

vocationnel du pasteur métropolitain, évangélisant, tel le missionnaire outre-mer, les communautés sécularisées de son époque et de son environnement. Ainsi qu'on peut le voir, Leenhardt, par son questionnement anticipé de la problématique apostolique outre-mer, se pose, à sa façon, comme un révolutionnaire des pratiques et paradigmes missionnaires de son époque. Dans le contexte de l'Après deuxième guerre mondiale où la disparition de l'apostolat apparaît inéluctable, compte tenu de la fin imminente de la mission étrangère, il n'est pas exclu qu'une telle figure ait séduit un jeune missionnaire comme Brutsch. En effet, écrivant en 1946, ce dernier pouvait trouver dans un des articles antérieurs de Leenhardt au titre très éloquent: « La place du missionnaire dans la mission : apostolat et pastorat¹⁴⁴ », la confirmation de certaines de ses propres réflexions. Sur la nécessité d'une diversification et d'un dynamisme des ministères ecclésiastiques en vue de la pérennité de l'apostolat par exemple, la convergence entre les deux hommes est tout à fait remarquable. Ce que Brutsch dit de la nécessaire distinction entre la fonction épiscopale et le ministère apostolique pourrait très bien avoir été énoncé par Maurice Leenhardt, tellement on y retrouve un écho des propos de ce dernier, tenus une décennie plus tôt, sur la différence entre le pastorat et l'apostolat. Ainsi, revenant sur les rapports entre épiscopat et apostolat tels que présentés par Hadrianus Saravia (1531-1613), précurseur de la pensée missionnaire néerlandaise, Brutsch dit ceci : « l'évêque n'a pas à être le fondateur de nouvelles Églises. [...] C'est l'apôtre qui pose le fondement de l'Église. Église dont ensuite un collège d'évêques exerce le gouvernement local. L'épiscopat est un ministère statique, tandis que l'apostolat est un ministère dynamique¹⁴⁵ ». Prenant ensuite l'exemple de Paul au cours de ses voyages missionnaires, notamment, son attitude telle qu'elle est décrite dans le récit de son entretien avec les anciens d'Éphèse, Brutsch indique, à l'appui de sa thèse, un extrait des Actes des apôtres : « je suis passé parmi vous tous en annonçant le royaume de Dieu. [...] faites bien attention à vous-mêmes et à tout le troupeau que l'Esprit Saint vous a donné à garder. Prenez soin de l'Église de Dieu [...]»¹⁴⁶. Leenhardt ne dit pas autre chose lorsqu'opposant la figure du pasteur à celle du missionnaire, il affirme que :

Le pasteur est un pâtre [...] il a une fonction par laquelle il est chargé de faire valoir un troupeau donné. [...] la première condition pour faire valoir est de ne point perdre, de conserver. Le missionnaire lui n'a pas de fonction. [...] il est un missionnaire c'est-à-dire un mandaté pour []

¹⁴⁴ Maurice LEENHARDT, « La place du missionnaire dans la mission. Apostolat et pastorat », in *Propos Missionnaires*, 1931/23, première version.

¹⁴⁵ Jean René BRUTSCH, *op. cit.*, p.150-151.

¹⁴⁶ Actes des apôtres, chapitre 20, verset 25-28, *Bible Parole de Vie*, Société biblique française, 2000.

porter l'Évangile chez les païens, fonder parmi eux les Églises qui manifestent la puissance de cet Évangile [...] ¹⁴⁷

Néanmoins, il faudrait se garder d'amplifier la convergence entre les deux missionnaires. Ainsi que nous le verrons par la suite, la position des deux hommes relative aux ministères ecclésiastiques devait diverger, notamment sur le point précis de la place du missionnaire auprès de l'Église indigène. Mais en attendant d'y venir plus loin, nous voulons à ce niveau de notre analyse, nous intéresser à la façon dont la pratique missionnaire de Brutsch se sera articulée à l'un des défis auquel, selon lui, la missiologie protestante devait faire face dans le contexte d'après guerre, à savoir, le rapport à l'altérité non chrétienne. Il est intéressant de voir la réponse qu'il y apporte, après en avoir dénoncé la carence dans la pensée des pionniers de la mission chez les protestants.

2. L'altérité païenne dans la pastorale de Brutsch

Le rapport du missionnaire aux valeurs culturelles des néophytes constitue le défi majeur posé à l'apostolat chrétien, notamment depuis la conférence missionnaire mondiale de Tambaran ayant posé la médiation des valeurs et cultures non chrétiennes au cœur du projet de conversion. Cette exigence pastorale est d'autant plus pressante pour ceux des missionnaires qui, comme Brutsch, associent à leurs responsabilités apostoliques, des fonctions de recherche. C'est d'ailleurs ce qui explique les postures parfois atypiques qui caractérisent leur rapport à l'altérité païenne. Bien avant son envoi sur le champ, Brutsch avait fait montre de son ouverture à l'altérité non chrétienne. Admirateur du théologien hollandais Gisbertus Voetius (1589-1676) qu'il considère comme le précurseur, trois siècles avant les conférenciers de Tambaran, du paradigme missiologique de la contextualisation des évangiles, Brutsch fait sienne les idées de ce dernier à travers ce qu'il appelle « la nécessité de l'autonomie et de l'autochtonéité des Églises indigènes » ¹⁴⁸ :

D'emblée, Voetius fixe comme tâche à la mission, l'édification d'Églises indigènes autonomes et autochtones. [...] L'Église indigène doit être marquée dans sa forme et dans sa vie par les caractères de son milieu natal. C'est cela que vise Voetius, lorsqu'il dit que l'Église missionnaire ne doit pas imposer dans son champ de mission sa liturgie ni son homilétique. Il ne restait donc que l'Évangile et c'est en effet cela seulement que l'Église missionnaire a le droit de transmettre.

¹⁴⁷ Maurice LEENHARDT, « La place du missionnaire dans la mission. Apostolat et pastorat », in *Propos Missionnaires*, 1931/23, première version, p.79-80, Cité à partir de Jean-François ZORN, *op.cit.*, p.34.

¹⁴⁸ Jean René BRUTSCH, *op.cit.*, p. 157.

Et cet évangile doit s'incarner profondément dans son nouveau terrain dont l'Église qui en naîtra portera les caractères¹⁴⁹.

Dans la pratique du ministère de Brutsch, soulignons d'emblée, la part importante prise par les registres autochtones. Brutsch on l'a vu, a su très tôt comprendre l'importance et l'urgence qu'il y avait à collecter et à préserver les traditions endogènes, autant de l'oubli que des méfaits du zèle missionnaire. Vivant à Douala, région côtière à l'urbanisation sans cesse croissante, Brutsch était particulièrement bien placé pour prendre la mesure du caractère pressant de cette tâche de préservation des vestiges des valeurs traditionnelles locales en voie de disparition. Dans une communication rédigée à la fin de son premier séjour, il faisait ainsi part de cette situation alarmante :

Nous arrivons bien tard, à plusieurs endroits, le jeune missionnaire se trouve dans l'impossibilité d'étudier et d'observer le milieu indigène, car s'il est dans une ville Douala par exemple, il ne rencontre pour ainsi dire, plus nulle part, l'indigène vivant dans son milieu d'origine selon ses coutumes religieuses et ses traditions sociales. Il n'a affaire qu'à des déracinés, à des transplantés, qui mangent au restaurant municipal, travaillent dans un bureau européen, et passe ses soirées dans un bar dancing ou un cinéma¹⁵⁰.

Malgré le constat de cette aliénation culturelle observée dans les milieux urbains, Brutsch repère néanmoins dans ce qui reste de la société autochtone, des valeurs héritées de la société primitive dont il esquisse une typologie : valeurs sociales, valeurs spirituelles et valeurs culturelles. Parlant des valeurs sociales par exemple, Brutsch se réfère « aux organisations tribales, aux institutions coutumières, telles que par exemple les écoles d'initiation et les sociétés secrètes, [...] à la notion indigène de la famille, [...] au sens de l'hospitalité et de la politesse, au respect des anciens et de la hiérarchie¹⁵¹. » Jeune missionnaire encore, Brutsch perçoit dans ces éléments culturels des peuples camerounais, un vivier sur lequel aurait pu efficacement prospérer l'Évangile si la mission avait daigné y accorder une plus grande considération. Malheureusement, « tout ce que l'on a décrit comme la mentalité collective de l'indigène qui aurait [...] si bien dû correspondre à la notion communautaire de l'Église chrétienne [...] a été bouleversé par la conception individuelle et personnelle de la conversion qui leur a été prêchée¹⁵². »

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 156-157.

¹⁵⁰ Archives Brutsch, - S / TEXTES ET MANUSCRITS J.R. Brutsch, « Manuscrits De Textes Publiés. Notes de prédications et allocutions : "Séparatisme et valeurs africaines" », Oron, septembre 1953, p.2.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 1-2.

¹⁵² *Ibid.*

Mais c'est surtout à travers la défense du système matrimonial africain que Brutsch a le mieux illustré sa conception qu'une prise en compte de la culture du converti est nécessaire à la bonne propagation de l'évangile. On peut vérifier ce trait de sa perspective missionnaire à travers un extrait de l'article sus mentionné, dans lequel il se prononce sur le sujet précis du mariage et de la dot.

Que d'obstacles n'a-t-on pas élevés à l'évangélisation et à la conversion des païens, par le moyen d'une discipline mal conçue, apportée et imposée par la mission avant même que l'Église ne soit constituée ! Que de fautes et d'hypocrisies n'a-t-on pas causées par exemple dans le domaine du mariage en voulant absolument et immédiatement abolir comme païennes et immorales, les formes traditionnelles de la coutume indigène. On m'a cité à ce propos à Douala cet exemple caractéristique. Le pasteur J. Dibundu, l'un des premiers pasteurs douala, consacré en 1883 par les missionnaires de la B.M.S. avait été contraint par ces derniers de conclure ce que l'on appelle un mariage sans dot, c'est-à-dire, non sanctionné par un paiement en argent et en nature à la famille d'origine de l'épouse, selon l'exigence de la coutume. En conséquence et conformément au droit indigène, les enfants de ce pasteurs furent considérés comme ne lui appartenant pas, mais comme étant la propriété de la famille du côté maternel. Par principe de discipline ecclésiastique, on en arrivait donc tout simplement à la dislocation du foyer familial ! Et notre pasteur, désireux de rentrer en possession de ses propres enfants, et de s'assurer une descendance légitime, dut verser en cachette pour ne pas risquer des sanctions de ses missionnaires- la dot traditionnelle au clan familial de sa femme¹⁵³.

Sur la question de la polygamie, sa position est remarquable, par la tolérance et la compréhension dont il fait preuve pour des situations de vie très complexes, autant par les difficultés morales et sociales qu'elles soulevaient dans l'Église:

Et que dire du problème de la polygamie ? Est-il vraiment légitime de demander à un homme que l'évangile atteint dans sa situation d'homme polygame de témoigner de sa foi en commençant sa vie chrétienne, par un certain nombre de divorces, exposant ainsi presque infailliblement les épouses délaissées à la prostitution ou à de nouvelles unions polygames ?¹⁵⁴

De même, certains éléments de l'Église locale dissidente, comme les chansons natives jugées trop nationalistes, ont trouvé grâce à ses yeux au motif que leur rythme était favorable et compatible à la bonne réception du message évangélique. Il dira à ce sujet que, « [...] la mission interdisant le chant de ces cantiques natives, comme aussi la participation aux

¹⁵³ Archives Brutsch, S / TEXTES ET MANUSCRITS J.R. Brutsch, « Manuscrits De Textes Publiés. Notes de prédications et allocutions : “ Coup d'œil sur la mission au Cameroun ” », texte dactylographié, Genève, 29 avril 1950, p.7-8. La version parait dans l'*Intenational Review of Mission*, Londres, Juillet 1950.

¹⁵⁴ *Ibid.*

assemblées de cette Église, c'est à [son] esprit frondeur de genevois qu' [il], doi[t] d'être malgré tout resté en contact avec cette Église si intéressante¹⁵⁵. »

Pour autant, il faudrait se garder de voir en Brutsch, le Placide Tempels de l'évangélisation protestante au Cameroun, bien qu'il n'hésite pas à avouer l'admiration que lui inspire le travail de ce prêtre jésuite sur l'ontologie bantou et son apport éventuel à la compréhension de la mentalité indigène, voie royale de leur conversion durable. Certes, à l'instar de Tempels au Congo belge, Brutsch se montre particulièrement préoccupé de la compréhension véritable et approfondie de la spiritualité camerounaise dont il soupçonne l'existence dans sa riche et fascinante littérature.

Il faudrait [...] pouvoir écouter beaucoup et longuement les indigènes [...] Peut-être qu'alors, petit à petit, à travers le sens premier des mots, se dessinerait la pensée profonde de l'Africain- car cette pensée existe, pénétrante et cohérente alors même qu'il n'éprouve pas le besoin de s'en faire pour lui-même un exposé logique et exhaustif.¹⁵⁶

Malgré tout, il ne faudrait pas croire que la sympathie de Brutsch pour la culture des autochtones s'adresse de façon indistincte à toutes les formes de pratiques coutumières. D'ailleurs est-il loin d'être l'apôtre d'une intégration dans les évangiles, comme l'est Tempels, du mysticisme et de la spiritualité indigènes. Il eut été inconvenant d'attendre d'un protestant un tel degré de compromission, et l'aveu de son admiration pour le dynamisme de l'Église dissidente mentionnée plus haut, n'est pas un chèque en blanc en faveur de ce qu'il appelle « le néo christianisme africain »¹⁵⁷.

Allons-nous vraiment, dans notre prédication [s'insurge-t-il], ajouter à tout ce que le christianisme naissant emprunta déjà à la terminologie gnostique et à la symbolique des cultes à mystère, toute la philosophie bantoue et la métaphysique des Dogons et tout le rituel des sociétés secrètes africaines qui n'en sont guère que des pâles reflets ?¹⁵⁸

Plus loin encore, il écrira, incapable de se retenir de mettre en avant la façon dont, à la différence du catholicisme, le protestantisme a su préserver son orthodoxie d'une compromission de mauvais aloi avec les cultures indigènes:

¹⁵⁵ Archives Brutsch, S / TEXTES ET MANUSCRITS J.R. Brutsch, « Manuscrits De Textes Publiés. Notes de prédications et allocutions : “ Séparatisme et valeurs africaines ” », textes manuscrit, Oron, septembre 1953, p 7-8.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 17.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 19.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 13.

Je suis frappée de voir combien les publications missionnaires catholiques soulignent le fait que la religion romaine répond à tous les besoins naturels de l'âme africaine et comprend [...] –à la différence de la pauvre et sèche théologie protestante – la correspondance de tous les rites religieux et magiques africains. Allons-nous, nous aussi nous engager sur cette voie inquiétante ?¹⁵⁹

Par ailleurs, tournant en dérision les énoncés de Tempels, Brutsch une fois de plus, revient sur le jugement favorable porté sur la pensée du prêtre jésuite. Reprenant à son compte la cinglante critique formulée par le philosophe Emmanuel Mounier sur l'ouvrage du prêtre jésuite, Brutsch tempère le crédit préalablement accordé aux idées de ce dernier:

Que penser d'une voix discordante isolée dans le concert des louanges que les humanistes modernes adressent au Révérend Père Tempels, celle de G Mounier, qui retourna aux rédacteurs de "*Présence africaine*" "le manuscrit de la philosophie bantoue" (je cite) "avec ses excuses de ne pouvoir joindre une notre critique que le livre ne paraît pas valoir. On se retrouve [...] en présence d'un autodidacte philosophique et d'une tentative-naïve, sympathique et désarmante-d'apologétique désuète et purement scholastique. Le P. Tempels a abouti à la conclusion que les bantous par leur philosophie spontanée, sont proches du christianisme plus que toute autre forme de pensée. Ne peut-on retourner la proposition et penser que cette "parenté" vient de ce que le syncrétisme chrétien [et je traduirais ici chrétien par catholique], garde beaucoup de magie, de fétichisme, d'animisme, de totémisme?"¹⁶⁰ .

Il convient tout aussi de relativiser sa tolérance envers la coutume de la dot. En effet, s'il se déclare prêt à en accepter l'admission dans l'Église, au regard des montagnes d'incompréhension et d'erreurs suscitées par son abolition par la Mission, Brutsch nuance son propos en disant sa réticence « lorsqu' [il] considère à quel point tout cela n'est plus qu'une question d'argent dans laquelle les deux familles traditionnelles et la morale ne jouent plus le rôle dominant, à tel point qu'à Douala, il suffit de quelques jours de prostitution pour qu'une jeune femme puisse se libérer elle-même du lieu conjugal en remboursant la dot à son mari¹⁶¹. »

S'agissant des sociétés secrètes traditionnelles telles que les *Miengu*, les *Jengu*, Brutsch affecte de n'avoir qu'une méfiance de circonstance envers elles. Méfiance qu'il justifie par l'impossibilité matérielle dans laquelle il se trouve – pour être arrivé des années trop tard sur le champ colonial –à se faire une opinion pertinente à partir de connaisseurs véritables, de leur réelle valeur métaphysique. Mais en réalité, ses préventions à leur égard

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 16.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 17.

¹⁶¹ *Ibid.*, p.14.

sont bien plus radicales qu'il l'avoue, ainsi qu'on pourra le voir dans le paragraphe que nous consacrons à cette question dans la suite de l'étude.

Ainsi qu'on ne peut manquer de le relever, Brutsch épouse cette conception manichéenne, persistante dans une certaine mentalité occidentale de l'époque envers les traditions autochtones. Cette conception distingue, de façon tranchée, entre celles qui, portant le germe de quelques rudiments de religiosité, sont perfectibles par les évangiles et celles qui, trop abjectes ou barbares, ne méritent pas ce privilège. Ce faisant, Brutsch transpose dans le contexte africain en général et camerounais en particulier, une querelle qui, en la circonstance, soulève une question d'identité religieuse suffisamment délicate et complexe pour mériter d'être abordée, non plus du strict point de vue théologique et éthique, mais sociologique et ethnologique.

3. L'œcuménisme

Les opinions de Brutsch au sujet des croyances autochtones ayant été exposées dans le paragraphe précédent, nous prenons le parti d'examiner, sous le volet œcuménique, l'aspect de sa pastorale relatif aux autres confessions religieuses chrétiennes présentes dans le champ qui était le sien et la façon dont il pensait que devaient s'ordonner leurs rapports mutuels. Nous utilisons le concept œcuménique dans une perspective que Jean-François Zorn qualifie d'ecclésiologique pour traduire chez les protestants, un souci de renforcement « de la conscience missionnaire commune [...] face à l'organisation vaticane des congrégations missionnaires »¹⁶².

Il faut remonter autour du XIX^e siècle pour trouver la première tentative de rapprochement des Missions protestantes entre elles. Dans la deuxième moitié de ce siècle, cette volonté de communion ecclésiale se systématisait. L'expression « entente à l'amiable » est alors employée et dès le début du siècle suivant, le vocable « œcuménique » qualifiait désormais les conférences missionnaires internationales qui se tiennent tous les dix ans. Mais il faudra attendre la fin de la deuxième grande guerre pour que les Églises, à l'instar des missions, envisagent leur coordination comme une opportunité favorisant leur redéploiement.

Dans le principe d'application de la méthode missionnaire, il était souhaité que les conflits théologiques qui divisaient les Églises en Occident ne soient pas transposés dans les champs de mission. Il faut dire que dans l'assaut qu'elles menaient contre le paganisme, les dénominations protestantes n'avaient pas assez de toutes leurs forces unies. Cette volonté de

¹⁶² Jean-François ZORN, *La Missiologie. Emergence d'une discipline théologique*, Labor et Fides, Genève, 2004, p. 57.

communion inter missionnaire et inter ecclésiale est clairement mise en relief dans la correspondance suggérant la mise sur pied d'une plate forme interconfessionnelle et inter ecclésiastique dans les territoires français d'Afrique équatoriale. On peut y lire que : « le deuxième but est d'unir et de rapprocher les membres travaillant dans ces pays [...] et de les enrichir mutuellement de leur expériences et méthodes respectives dans les différents domaines du travail missionnaire¹⁶³. » Le but est atteint lorsqu'en 1940, la Fédération des Église et mission évangélique du Cameroun et d'Afrique équatoriale fut portée sur les fonds baptismaux.

S'agissant des positions défendues par Brutsch en faveur de l'œcuménisme, elles sont esquissées dans sa thèse sous le concept très récurrent du rétablissement de l'unité de l'Église : « La réalité de l'Église est la condition indispensable de la mission. Cette unité a été perdue par l'Église mais elle demeure la volonté de Christ (Jean XVII) »¹⁶⁴ Il pense notamment que les irrégularités théologiques, ecclésiologiques ayant conduit au démembrement de l'Église doivent absolument se résorber, et que « [...] l'Église ne saurait considérer cette unité comme inatteignable, ou réalisable seulement dans le royaume. L'Église n'est pas le royaume de Dieu et ne saurait exister autrement que dans l'Unité, car elle est le corps de Christ et Christ n'est pas divisé (I Cor. I, 13¹⁶⁵ ». Si Brutsch insiste ainsi sur la nécessaire unité de l'Église missionnaire, c'est également parce qu'il a le souci de l'impact négatif qu'a sur les nations païennes, le spectacle des déchirements des Sociétés missionnaires, engagées en compétition dans les champs d'évangélisation outre-mer. Le témoignage de Vedanayakam Samuel Azariah, évêque anglican de Dornakal en Indes, décrivant le gaspillage que constitue à ses yeux, les divisions travaillant l'Église de l'intérieur et exportées à l'extérieur, lui sert d'illustration à ce propos :

Sept sociétés missionnaires sont à l'œuvre dans mon district [...] Cinq d'entre elles s'arrogent la possession exclusive de la vérité évangélique, et par la suite, le droit d'entrer partout et de fonder partout des Églises. Cette multiplicité d'Églises dans un même district rend la discipline ecclésiastique extrêmement difficile et inefficace. [...] Les divisions de l'Église sont pour les non chrétiens une pierre d'achoppement. [...] L'unité peut théoriquement être un idéal désirable en

¹⁶³ Archives Brutsch, D/ C.E.B.E.C. Conseil des Églises Baptistes et Évangéliques du Cameroun & Fédération Évangélique du Cameroun et de L'Afrique Equatoriale, « Fédérations », lettre Södergren, Rusillon, Keller, Lambaréné, le 15 février 1931.

¹⁶⁴ Jean René BRUTSCH, *op cit.*, p. 227.

¹⁶⁵ *Ibid.*

Europe et en Amérique mais elle est chose vitale pour la vie des Églises dans les champs de Mission¹⁶⁶.

Brutsch voudrait-il, par cette référence au texte épiscopal, professer en contexte de mission, le nivellement des différences théologiques et ecclésiologiques caractérisant les confessions protestantes par un gommage de leurs spécificités sous le prétexte de préserver la foi encore fragile des néophytes ? Loin s'en faut. Certes, il déplore que les nationalismes caractérisant les sociétés missionnaires dans leur déploiement hors d'occident soient un frein à l'annonce de l'Évangile, et souhaite les voir être réduites par une internationalisation de l'encadrement des Sociétés de missions. Par ailleurs, il considère les organismes œcuméniques comme une étape transitoire dans le processus de retour de l'Église à son unité primitive. Mais, pour autant, il tient à distinguer cette unité, déclinée dans la fidélité de toutes les confessions au Corps du Christ, du mouvement fédératif des Églises protestantes, esquissé au XVI^e siècle par les Églises nées de la réforme, dans le but inconscient, soupçonne-t-il, de recréer la papauté sans Rome. Récusant cette démarche suspecte à ses yeux, Brutsch affirme que « L'unité réside tout entière dans le seul fondement de l'Église, Jésus Christ. Une seule chose est nécessaire, que l'Église soit fidèle. Une telle Église, dans sa totalité, comme dans chacune de ses manifestations locales sera alors vivante et une, et elle exercera sa fonction apostolique dans le monde¹⁶⁷. » Toujours sur la nécessité de cultiver en contexte de mission l'esprit œcuménique par un témoignage apostolique dans la fidélité à Christ, Brutsch eut l'occasion de s'illustrer à nouveau par le biais de l'argumentaire qu'il avait proposé pour motiver sa candidature au poste de missionnaire pour le Cameroun en 1945.

Il me serait précieux de pouvoir demeurer en contact avec la mission de Bale et de réaliser personnellement un peu de cet esprit œcuménique dont vous parliez à la conférence consultative d'avril à Paris. Du fait de son origine «bâloise» et de son voisinage avec le champ de mission de Bâle au Kameroun (sic) anglais, il me semble que notre champ du Cameroun serait le lieu favorable au resserrement des liens qui unissent les deux sociétés, effort de collaboration que j'entreprendrais avec joie s'il était jugé désirable et si la possibilité m'en était offerte. Ce contact me serait très facile du fait que plusieurs des missionnaires bâlois en partance pour le Cameroun, dont le futur «Praeses», sont au nombre de ceux avec lesquels j'ai eu la joie d'entrer en contact ici¹⁶⁸.

¹⁶⁶ Vedanayakam Samuel Azariah, in *Foi et constitution : actes officiel de la conférence mondiale de Lausanne*, Paris, 1928, p. 567, *Ibid.*, p. 229.

¹⁶⁷ *Ibid.* p. 234-235.

¹⁶⁸ Archives Brutsch, H / LETTRES EXPATRIÉS (Lettres Europe / USA, dont SMEP), « Paris / SMEP (correspondance + doubles de JRB à SMEP) », lettre à Émile Schläesing, directeur de la SMEP, éléments transférés à partir du fonds de la SMEP, Bâle le 24 juin 1945.

Dans cette perspective, Brutsch entreprit d'effectuer en 1951, un voyage dans le Cameroun britannique et précisément à Buea où se tenait la conférence de printemps de la mission de Bâle. De ce voyage au Cameroun britannique, il n'est attesté aucune réalisation à caractère inter missionnaire majeure. Néanmoins, on y voit les missions envisager sérieusement la publication commune d'une littérature religieuse en langue douala comprenant « manuels bibliques, commentaires, cantiques avec musiques¹⁶⁹ ». Pour sa mise en œuvre, le projet de coopération linguistique nécessitait la mise sur pied d'une commission de travail. Brutsch proposa qu'il en soit créé une, comprenant les représentants des deux missions. Encouragé par le projet de réouverture de l'ancien séminaire de Nyasoso, il se déclarait optimiste quant à l'avenir de la coopération inter missionnaire entre Paris et Bâle¹⁷⁰. Toutefois, il semble que les efforts des missions dans ce sens en restèrent à de séduisantes déclarations d'intention. C'est ce que Brutsch laissa entendre par la suite en prévenant contre la tentation de « surestimer l'importance spirituelle du fait que, malgré la frontière et la différence de formation, française et anglaise, le peuple chrétien de la région forestière employa la même bible et le même cantique en langue douala¹⁷¹ ».

En substance, aussi favorables qu'aient été leurs dispositions initiales les unes envers les autres aux fins d'évangélisation, les sociétés missionnaires se trouvaient parfois contraintes de faire prévaloir leur spécifications doctrinales au détriment des intentions unificatrices des conférences missionnaires. Tel fut également le cas au lendemain de la Première Guerre Mondiale au Cameroun lorsque la Mission baptiste désignée pour succéder à la mission de Bâle dut renoncer, pour des raisons de divergences doctrinales, à reprendre la responsabilité des Églises protestantes locales.

4. Structure et organisation de l'Église autochtone

Un autre trait caractéristique de la perspective missionnaire de Brutsch est son absolue conviction que les questions de forme ne doivent en aucun cas constituer des blocages au déploiement de l'œuvre apostolique en « terre païenne ». Pour lui, il devrait être possible « d'entreprendre une œuvre d'évangélisation en terre païenne, sans susciter d'emblée, pour des questions d'organisation et de forme extérieures de l'Église de [...] regrettables

¹⁶⁹ Archives Brutsch, E/ M.P.F. / S.M.E.P. Mission Protestante Française + Société Des Missions Évangéliques de Paris : Rapport sur la délégation à la mission de Bâle, « conférences missionnaires : 1946-1954 », Ndoungué, 1951.

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ Archives Brutsch, S / TEXTES ET MANUSCRITS J.R. Brutsch, « Manuscrits de textes publiés. Notes de prédications et allocutions: "Le développement de l'Église dans le Cameroun occidental" », 20 octobre 1964.

divisions¹⁷².» Sur cet aspect de sa pensée missionnaire, il faut se référer à sa critique des sociétés missionnaires, et précisément celle de la Mission évangélique bâloise engagée au Cameroun à la suite des baptistes anglais, après l'annexion du Cameroun par l'Allemagne en 1884. Arrivant au Cameroun en 1886, la Mission de Bâle devait reprendre la charge des communautés indigènes de confession baptiste érigées par les Anglais. Ces dernières, profondément marquées par une tradition doctrinale baptiste cultivée au cours d'un demi-siècle environ d'évangélisation, ne voulurent pas se rallier aux pratiques évangéliques de la Mission de Bâle. Le point d'achoppement entre les deux confessions porta essentiellement sur la question du baptême des enfants, admis dans la tradition évangélique et récusé dans la doctrine baptiste. Par ailleurs, la Mission de Bâle, ne voulant pas transiger sur l'application de ses principes ecclésiastiques et disciplinaires, se heurta de plein fouet au sens de l'autonomie précocement développé chez ces communautés indigènes. Le durcissement des positions réciproques déboucha le 8 mars 1888 sur la scission de la communauté indigène qui se constitua en Église indépendante sous le nom de *Native Baptist Church*. Réfléchissant sur cet évènement quelques décennies plus tard, Brutsch estime que la responsabilité de cette scission est imputable à la mission de Bâle qui, par « l'accentuation trop marquée du caractère extérieur et formel de l'agrégation à l'Église : le baptême¹⁷³ », occasionna un séparatisme qui, de son point de vue, aurait pu être évité.

Malgré toute la sympathie avec laquelle il faut considérer le désir de pureté de l'Église qu'avaient les premiers missionnaires, je crois qu'il faut regretter leur intransigeance et leur manque de souplesse (comme dirait M. Leenhardt). Ce n'était tout de même pas l'évangile qui était en cause, ni un article de foi, mais la forme extérieure d'un sacrement, encore aujourd'hui sujet de controverse (et les indigènes n'y étaient pour rien s'ils avaient eu des missionnaires baptistes avant d'entendre parler du baptême des enfants) ; un point pratique de discipline (celui du problème de l'alcoolisme, dont je vois certes au Cameroun toute l'importance-mais aujourd'hui encore, en Suisse, on n'exclut pas de l'Église les épiciers qui vendent du vin tous les jours, ni les représentants du gouvernement qui ont porté un toast à la patrie, j'ai vu l'Église elle même offrir du vin à la collation suivant la consécration d'un nouveau pasteur !)¹⁷⁴

L'indulgence avec laquelle Brutsch considère les manquements de l'Église indigène allégués par la mission de Bâle pour justifier sa mise sous discipline, révèlent son ouverture à

¹⁷² Archives Brutsch, S / TEXTES ET MANUSCRITS J.R. Brutsch, « Manuscrits de textes publiés. Notes de prédications et allocutions: " Coup d'œil sur la mission au Cameroun" », texte dactylographié, p. 3. Cet article est signalé dans *l'International Review of Mission*, Juillet, Londres, 1950, p. 302-310.

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ Archives Brutsch, S / TEXTES ET MANUSCRITS J.R. Brutsch, « Manuscrits De Textes Publiés. Notes de prédications et allocutions : " Séparatisme et valeurs africaines" », Oron, septembre 1953, p.5.

l'adaptation des structures ecclésiales autochtones à des formes et modes d'organisation qui leur sont spécifiques. En dehors des éléments de doctrine et de discipline sus mentionnés, Brutsch identifie deux autres points sur lesquels les bâlois étaient en désaccord avec la communauté baptiste locale : « Les diacres indigènes désiraient garder la direction de la communauté locale et tenaient à ce que les pasteurs fussent entretenus par les communautés elles mêmes, et non salariés par la mission¹⁷⁵. » De fait, en l'espèce se trouve décrite une opposition structurelle classique entre les confessions baptistes et évangéliques, ayant pour objet deux conceptions ecclésiastiques difficilement conciliables, dont l'une congrégationaliste et l'autre presbytérale. En conséquence de quoi, Brutsch propose l'adaptation de l'organisation ecclésiale des Églises africaines aux formes de leurs structures politiques traditionnelles. Il pense notamment que l'organisation presbytérale caractérisant la structure de l'Église évangélique et le procédé électif au moyen duquel se fait la désignation des dirigeants est inappropriée aux traditions douala où l'accent est davantage mis sur l'ordre de préséance d'ainesse dans le choix des leaders. C'est ainsi qu'en 1950 –rapporte-t-il, il s'en est fallu de peu qu'un schisme n'éclata dans l'Église évangélique de Douala. La cause en fut la transposition en contexte camerounais du système de désignation des présidents des structures ecclésiales par voie d'élection, qui avait conduit à faire battre, dans la course à la présidence du synode, le doyen du corps pastoral. Tirant les conséquences de cet incident perçu par les natifs douala comme un coup monté d'une grave impolitesse, Brutsch, propose que –sans pour autant faire des structures ecclésiales, des copies conformes des organisations tribales indigènes –la mission relativise sa prétention «que [son] ecclésiologie réformée à type presbytérien synodal représente la seule forme possible d'organisation de l'Église africaine¹⁷⁶.»

Cette mise en lumière des difficultés soulevées par l'exportation des formes de l'Église métropolitaine en terre de mission permet à Brutsch d'évoquer deux autres situations problématiques, il s'agit d'une part, des rapports hiérarchiques entre le pasteur le missionnaire, et d'autre part, la place de ce dernier dans la communauté qu'il a édifiée. L'opinion de Brutsch sur le premier point est exposée dans sa thèse de théologie où il affirme l'équivalence et l'unité des ministères pastoral et apostolique réalisée dans le partage de la fonction prophétique :

¹⁷⁵ *Ibid.*, P.4.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p.11.

Il semble que l'on puisse distinguer deux mouvements dans cette fonction prophétique. L'apôtre qui prêche l'Évangile, en vue de susciter l'Église, exerce cette fonction ; de même le pasteur, par son ministère de prédication dans l'Église. [...] Par son double caractère, la fonction prophétique fait le pont entre le temps de la fondation et celui de l'édification de l'Église, ce qui est compréhensible et normal, puisque c'est le même évangile qui entretient la vie de l'Église, après l'avoir suscitée par la prédication apostolique¹⁷⁷.

Si, pour des raisons d'efficacité et de dynamisme apostolique, il se prononce en faveur d'une spécification des différents ministères, Brutsch récuse par contre une certaine hiérarchisation entre la fonction de pasteur et de missionnaire tendant à attribuer à ce dernier, une place inférieure par rapport au premier. Selon lui, cette infériorité du ministère apostolique, bibliquement infondée, trouve sa source dans le développement extra ecclésial de l'entreprise missionnaire protestante et la formation séparée des pasteurs et des missionnaires dans des institutions différentes : la faculté pour les premiers, et le séminaire pour les derniers. L'évolution séparée de leurs cursus de formation a entraîné une inégalité des contenus de leurs études, exposant notamment les missionnaires à un déficit d'instruction théologique. De cette lacune, estime-t-il, a émergé l'idée que « le missionnaire n'était qu'un pasteur de rang inférieur », juste bon à officier dans les Églises outre-mer¹⁷⁸. Par ailleurs, Brutsch voit une certaine dérive anthropocentrique, dans la différenciation opérée par les théologiens néo testamentaires à l'intérieur de la fonction d'apostolat. Selon lui, l'importance qu'ils accordent à la description de la personne de l'apôtre, conduit les théologiens néotestamentaires à centrer l'autorité évangélique sur la figure humaine au détriment de la figure christique. Or,

Les apôtres [...] ne sont rien par eux-mêmes. Toute leur importance et leur autorité réside dans le fait qu'ils sont "ambassadeurs en lieu et place du Christ" (II cor. V, 20). C'est donc le Christ lui-même qui agit à travers l'instrument humain : "... ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi. (Gal. II, 20) ; C'est Christ, tête du corps qu'est l'Église qui agit par l'intermédiaire de ses membres. Il faut donc insister davantage sur l'Eglise que sur la personne des apôtres, car "les apôtres ne peuvent être les plénipotentiaires du Ressuscité qu'en qualité de membres de l'Église" [...]¹⁷⁹.

A l'identique, le missionnaire se retrouvant sur le champ de la mission n'a aucun droit de se prévaloir d'une position privilégiée sous le prétexte d'un charisme prétendument extraordinaire. Cette prétention à un statut élevé dans les champs, revendiqué par les

¹⁷⁷ Jean René BRUTSCH, *La pensée missionnaire...*, op. cit., p.210.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p.153.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 204.

missionnaires bâlois en leur temps pour valider leur influence au sein des communautés locale, Brutsch la réfute. C'est dans la prédication, estime-t-il, l'enseignement et le témoignage personnel que s'exerce l'influence du missionnaire¹⁸⁰ et non dans une position de pouvoir. La mise au point de la pensée de Brutsch sur le problème de la hiérarchie des ministères nous ramène directement à celui relatif à la place du missionnaire dans l'Église née de la Mission. Sur ce sujet, précisons que sa position fut marquée d'une profonde ambiguïté. Dans un premier temps, Brutsch, en accord avec Maurice Leenhardt, estime que le rôle du missionnaire consiste à fonder des Églises et le pasteur à la faire croître:

Toute mission fidèle a pour seul but de "planter des Églises" où le nom du Seigneur Jésus n'avait point été ouï" ou, ce qui revient au même, de "faire des fondements de l'Église par tout le monde". [...] Comme l'apôtre, la mission ne fait que poser le fondement, et d'autres surgiront, sur place, pour édifier l'Église sur ce fondement. Tous les textes du Nouveau testament montrent, en effet, que les Anciens ont été suscités par l'Esprit au sein des Églises naissantes¹⁸¹.

La permanence du mandat apostolique, on l'a vu, est d'ailleurs le critère à partir duquel il repère et invalide la présence d'une pensée missionnaire chez les réformateurs. En distinguant les ministères apostolique et pastoral par la spécification de leurs fonctions, celle de la fondation et celle de l'édification, Brutsch rejoint également Leenhardt pour qui, la première est ponctuelle et itinérante, alors que la seconde est fixe : « Nous pourrions qualifier de dynamique la fonction prophétique apostolique qui fonde l'Église, et de statique, la fonction prophétique de tous les autres ministères. [...] qui édifient l'Église¹⁸².» Pourtant, dans une évolution ultérieure de sa pensée, Brutsch rompt cette harmonie de vue partagée avec Leenhardt sur la question des ministères. Ayant d'une part postulé, à l'instar de ce dernier que : « l'apostolat n'est pas un ministère qui s'exerce à l'intérieur de la communauté locale¹⁸³ », Brutsch soutient par la suite la possibilité d'un cumul, dans une seule personne, de différentes charges ministérielles de l'Église:

Si le nouveau testament distingue différents ministères, différentes fonctions, cela ne veut pas dire "qu'il faille les séparer absolument, ni surtout en faire des charges distinctes dans l'Église dont seraient revêtues des hommes forcément différents. Plusieurs de ces fonctions peuvent fort bien être exercées simultanément ou successivement par la même personne. Ainsi, Paul remplissait à la fois, les fonctions apostoliques, prophétiques et doctorales. Le missionnaire par exemple, qui aurait participé à la fondation d'une Église, et qui resterait ensuite dans cette Église, remplirait

¹⁸⁰ *Ibid.*, p.6.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 224.

¹⁸² *Ibid.*, p.210.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 202.

successivement auprès de celle-ci les deux ministères de fondation et de conservation ; mais il pourrait aussi participer à la fondation d'autres Églises, tout en continuant d'édifier la première, et exercerait ainsi simultanément, ou plutôt réunirait en une seule personne, les deux fonctions¹⁸⁴.

Brutsch exprime ainsi une position missionnaire en totale contradiction avec le nouveau paradigme diffusé par Leenhardt au sein de la Société de Paris dans l'Après guerre et résumée dans sa formule : «Rester pasteur tue le missionnaire, devenir missionnaire sauve le pasteur¹⁸⁵. » Pourtant, la provision importante de cette réflexion, élaborée pour préparer l'Église métropolitaine à emprunter le nouveau tournant religieux annoncé par la fin inéluctable de l'ère des Missions consiste, non pas à l'annonce de sa cessation, mais à un renouvellement du mandat missionnaire. Obnubilé par son idée de permanence du mandat apostolique, Brutsch ne semble pas percevoir le réinvestissement de la fonction apostolique contenu dans cette proposition leenhardtienne, encore moins est-il en mesure d'y voir une opportunité permettant de prolonger le mandat apostolique au-delà du terme des Missions outre-mer.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 212.

¹⁸⁵ Maurice LEENHARDT, « La place du missionnaire dans la mission. Apostolat et pastorat », in *Propos Missionnaires*, 1931/23, première version, p.69, cité à partir de Jean-François ZORN, *La missiologie...*, *op.cit.*, p. 36.

Chapitre 2. Les archives Jean-René Brutsch au Défap

Le profil de Brutsch ne laissait guère entrevoir l'inclination pour la recherche dont son ministère fut la caractéristique. Le projet missiologique qu'il soumit au comité de Paris en vue de son recrutement tenait plutôt de l'énoncé programmatique d'une perspective missiologique à but œcuménique. Pourtant, le trait de son ministère qui, de façon significative, semble avoir marqué son entourage est bel et bien l'aspect scientifique de son activité. Vingt ans après qu'il soit parti du Cameroun, son épouse se souvient:

De nombreux Camerounais, pasteurs, enseignants, étudiants, amis ainsi que des missionnaires et des chercheurs suisses et étrangers ont passé dans la vieille maison de Chêne où ils trouvaient, avec l'hospitalité, des caisses et des armoires pleines de livres, de manuscrits, de collections de journaux, de photos se rapportant au Cameroun, à la mission, à l'église. L'ancien missionnaire était heureux et réconforté chaque fois qu'il pouvait reparler du Cameroun, trouver de nouvelles informations, échanger des idées¹⁸⁶.

Une analyse de sa collection d'archives permettra de comprendre la façon dont s'articulent les diverses dimensions de son action missionnaire.

I. Histoire du fonds d'archives

Convaincu que la diffusion efficiente du message évangélique passait par une ouverture à l'univers du missionné, Brutsch se mit dès son arrivée à l'apprentissage du douala¹⁸⁷. Il le sut si bien et si vite qu'au bout de six mois, il en fit sa langue de prédication. S'il fallait traduire sa perspective missionnaire au moyen d'un principe évangélique, ce serait par la phrase: «Emprunter à l'autre son langage pour l'amener à la foi». En effet, des traditions et des gens autour de lui, Brutsch se montra si sincèrement intéressé et si passionné que très vite, des langues se délièrent par dizaines, parmi ses collègues pasteurs, les chrétiens membres de l'Église et l'élite traditionnelle pour lui ouvrir en toute confiance, l'accès à un univers mental et culturel à l'écart duquel d'autres avant lui avaient été parfois tenus. Dès lors, son insatiable curiosité n'eut plus de limites. Il éplucha, collectionna, nota, transcrivit, traduisit, dupliqua tout ce qui pouvait l'être, ne se souciant que d'une seule chose à leur sujet, c'est d'«être né 100 ans trop tard pour» en assurer l'intégrale préservation.

¹⁸⁶ Yvonne BRUTSCH, *op. cit.*, p. 6.

¹⁸⁷ Pour se faire une idée de l'examen de langue exigé aux nouveaux missionnaires, se reporter à l'annexe de ce travail pour consulter le « Règlement des stations », fichier numérique du Défap, service protestant de mission, in Gauthier de GOURNAUD, exposition virtuelle, « La station missionnaire de Talounga au Gabon, de 1892 à 1903, <http://www.defapbibliotheque.fr/media/pdf%20talagouga/ogoue%20reglem.pdf>.

1. Constitution

On pourrait supposer qu'à soixante ans de distance, il soit illusoire d'espérer restituer les circonstances dans lesquelles Brutsch a rassemblé l'important fonds documentaire portant son nom aux archives du Défap où il nous a été donné de le découvrir. En effet, exception faite des publications à la traçabilité évidente, tels que les ouvrages, les articles de revues, un grand nombre d'éléments de ce fonds sont le fait de témoignages et contributions autochtones. Pour cette raison, le contexte de leur élaboration est parfois difficile, voire, impossible à repérer, d'autant plus que leurs auteurs ont à ce jour pratiquement tous disparu. Et si par un fait extraordinaire de la nature, il s'en trouvait encore qui soient vivants, il faudrait que le fil de leur remémoration, inaltéré malgré l'usure du temps, soit encore en mesure de reproduire avec succès, les étapes ayant jalonné le cheminement complexe du corpus qui nous intéresse. Bien entendu, toutes ces réserves doivent être considérées du strict point de vue d'une hypothèse formulée suite aux échecs enregistrés lors de nos diverses tentatives menées dans les différents lieux de ses séjours missionnaires, pour retrouver la trace des informateurs autochtones du fonds d'archives Brutsch¹⁸⁸. Des membres d'Églises, des pasteurs en retraite, contemporains de son ministère sont encore de ce monde, et nous en avons rencontré quelques uns à Fouban, à Douala et à Ndoungué. Toutefois, le caractère ténu des rapports qu'ils ont entretenus avec lui n'en fait pas des témoins indiqués pour ce qui est des souvenirs relatifs à ses activités de recherche.

Mais heureusement, nombre des manuscrits du fonds Brutsch ont ceci de caractéristique qu'il n'est pas besoin d'un effort particulier d'archéologie pour en connaître la provenance. Elle est repérable à partir de la variété des calligraphies employées pour leur production, mais aussi et surtout, aux références individuelles qui, de façon régulière, en clôturent certains énoncés. C'est notamment le cas des biographies et autobiographies du personnel religieux autochtone¹⁸⁹, et de certains écrits à caractère historique et ethnographique¹⁹⁰. Dans l'ensemble, les éléments du fonds Brutsch proviennent de lectures personnelles de l'auteur, de la fréquentation de centres d'archives, d'entretiens et d'enquêtes menées auprès des autochtones, d'écrits produits par les indigènes, de commandes

¹⁸⁸ La liste de certains de ces informateurs dont les témoignages ont été exploités dans ce travail figure en annexe de ce travail, bien vouloir s'y référer pour plus de précisions.

¹⁸⁹ Voir Archives Brutsch, F/ BIOGRAPHIES. AUTOBIOGRAPHIES.

¹⁹⁰ Voir Archives Brutsch, I- CAHIER ARCHIVES : HISTOIRE ET CULTURE LOCALE. Ces cahiers comportent les contributions des autochtones sur des sujets aussi variés : premières résistances à l'administration allemande par le chef des Bell, le nommé Rudolphe douala Manga ; guerres hégémoniques entre divers clans douala (Wouri et Bodiman) ; descriptions des croyances et sociétés secrètes douala ; chants traditionnels douala (*ngosso*) ; récits d'origine des douala et peuples apparentés (basaa, bakoko).

d'organismes de recherche, de travaux propres à l'auteur, du fruit de l'expertise des recherches des tiers. L'examen de la partie du fonds Brutsch consacrée aux Douala témoigne du fait que sa rencontre avec les piroguiers et conteurs locaux a nourri sa passion pour la collecte systématique des données sur le Cameroun¹⁹¹. Les témoignages de natifs douala concernent entre autres, les divers manuscrits autochtones relatifs à l'origine du peuple douala qu'il a collectés, les généalogies des familles princières, le récit des conflits armés ayant opposé les clans principaux de la côte, les Akwa et les Bell, durant les premiers temps de leur installation, les données décrivant les rites anciens et les pratiques des sociétés secrètes (*Jengu, Mungi* etc.).

Saisi par l'aiguillon de la recherche suite aux récits qui lui étaient faits de l'histoire et des représentations mentales des peuples qu'il côtoyait au cours de ses tournées pastorales, le pasteur Brutsch a ressenti le besoin irrésistible d'approfondir, par des lectures complémentaires, la trame du discours dont la richesse lui était suggérée dans les énoncés des chants de piroguiers, des contes et devinettes. C'est de cette façon qu'il fut conduit à fréquenter assidument les bibliothèques et les centres d'archives où il put consulter à la source, ouvrages, rapports de missions, descriptions de voyages, journaux officiels, revues missionnaires, etc. De ces investigations proviennent notamment les notes de lecture et copies de documents divers dont l'ensemble, réuni dans plusieurs boîtes, constitue la part la plus importante de son fonds conservé à la bibliothèque du Dépa sis au 102 du boulevard Arago à Paris.

D'autres sources d'informations sollicitées par Brutsch furent les services administratifs et autres structures publiques en France et au Cameroun. Une importante correspondance officielle, régulièrement entretenue et signée des autorités gouvernementales camerounaises et françaises, des responsables de revue et autres organismes de recherches locaux en témoignent. Qu'il suffise pour illustration d'en rapporter un extrait, expédié par C Burgaud en sa qualité d'archiviste du territoire du Cameroun sous tutelle française:

Monsieur le pasteur [...] Je vous adresse ci-joint une copie de mon inventaire sur les archives historiques allemandes. Je vous serais évidemment très obligé de bien vouloir me les retourner dès que vous y aurez relevé les points qui vous intéressent. Mais monsieur Meslé m'ayant parlé de vous, je crois pouvoir commettre cette irrégularité administrative. Si vous m'indiquez lesquels

¹⁹¹ Cette partie du fonds recouvre les 2/3 des éléments de la collection. L'autre tiers, regroupant les éléments liés aux bamoun, peuple de la région de l'Ouest du Cameroun où s'est effectué son troisième séjour missionnaire, ont été analysés, traduits et publiés par Alexandra Loumpet-Galitzine, *op. cit.*

parmi ces documents sont susceptibles de vous intéresser, je ferai procéder à des analyses sommaires de leur contenu et vous les transmettrai à mesure.¹⁹²

De la part du gouvernement camerounais, il lui fut adressé cette autre correspondance au titre de sa recherche sur le Cameroun poursuivie après son retrait de la SMEP.

Monsieur, en réponse à votre lettre en date du 07 février 1961, j'ai l'honneur de vous envoyer la documentation énumérée ci-dessous, l'affiche des députés du Cameroun, la constitution de la république du Cameroun, l'affiche de l'emblème national, affiches mensuelles des mois de mars, mai et octobre, 1 portrait du président de la république.¹⁹³

Toutefois, la seule curiosité, aussi grande qu'elle ait été, ne suffirait pas à expliquer l'énorme investissement que Brutsch a consenti à se documenter sur le Cameroun. Dans l'intervalle qui couvre la durée de son séjour au Cameroun et même longtemps après, il a régulièrement rassemblé les coupures de journaux consacrés au Cameroun et à l'Afrique; il a entretenu des correspondances de recherche avec des nationaux et des étrangers en vue de l'acquisition d'ouvrages ou de périodiques relatifs au Cameroun¹⁹⁴. Ainsi en est-il de cette lettre expédiée d'Afrique du Sud par le missionnaire Olivier Dubois du Lesotho: « J'ai reçu votre lettre le jour même où l'on mettait sous presse le numéro de *Leselyniana* consacré au Cameroun (sic). Je vous ferai parvenir un ou deux exemplaires de ce numéro, et j'espère que cette fois, ils ne se perdront pas en route »¹⁹⁵. Il s'agit en effet du *Journal de l'Église du Lesotho* qui consacrait son dossier au Cameroun. Dans le même registre figure la correspondance de Paul Eberhard, parue dans *L'Illustré Protestant* auprès duquel il recherche une archive : « Je suis navré de ne pouvoir te procurer ce numéro 0 de "la semaine camerounaise" Je te conseille d'écrire à Daniel Mongoue qui a beaucoup de respect pour toi. Il m'étonnerait qu'il n'en ait pas dans ses archives personnelles, soigneusement camouflé quelque part¹⁹⁶. » Du côté des éditeurs germaniques lui sont également parvenues de nombreuses publications sur la période allemande du Cameroun régulièrement signalées dans sa bibliographie. Au nombre de ceux-ci figure Conrad Behre de Hambourg qui semble avoir

¹⁹² Archives Brutsch, I / CORRESPONDANCE RECHERCHE, « Correspondances organismes reçues par JRB » Lettre de C Burgaud à Brutsch, Yaoundé le 20 décembre 1956.

¹⁹³ Archives Brutsch, I / CORRESPONDANCE RECHERCHE, « Correspondances organismes reçues par JRB », Lettre de son Excellence Mbombo Njoya Ibrahim, secrétaire d'Etat à la Présidence de la République du Cameroun à Brutsch, Yaoundé, le 15 février 1961.

¹⁹⁴ Voir infra, description du fonds Brutsch.

¹⁹⁵ Archives Brutsch, H / LETTRES EXPATRIÉES (Lettres Europe / USA, dont SMEP), « « Lettres de missionnaires, anciens missionnaires et expatriés à JRB, par ordre alphabétique des signataires ». Lettre d'Olivier Dubois à Brutsch, Morija, le 30 novembre 1959.

¹⁹⁶ Archives Brutsch, I / CORRESPONDANCE RECHERCHE, « Correspondances organismes reçues par JRB », lettre de Paul Eberhard à Brutsch, Lyon, le 13 septembre 1962.

été son principal pourvoyeur dans ce domaine. En attestent, une fois de plus, les traces de réguliers échanges épistolaires entre eux retrouvées dans ses archives¹⁹⁷. Par ailleurs, sa collection de coupures de presse révèle la consultation d'éminents quotidiens nationaux et internationaux, tels le *Monde*, le *Figaro*, *Réforme*, *La Tribune de Genève* etc. De façon systématique, les titres qui ont retenu son attention sont ceux se rapportant à l'Afrique et en particulier au Cameroun dans le cadre de l'entreprise coloniale¹⁹⁸.

Nombre de références bibliographiques signalées dans ses notes sont parvenues à la bibliothèque du Défap. Toutes ou presque sont relatives au Cameroun ou à l'histoire de la mission. Cette impressionnante documentation réunie par Brutsch au cours de son ministère au Cameroun, forte de plusieurs dizaines de livres, témoigne de sa part, d'un effort d'investissement financier d'autant plus extraordinaire que la modicité du salaire qu'il percevait au titre de son statut de missionnaire contraignait souvent le couple à des privations énormes. De cette précarité financière, Brutsch lui-même nous fournit le témoignage:

Nous ne saurions, en effet, vous cacher que nous nous imposons déjà depuis longtemps certaines restrictions, ce qui n'est pas toujours facile, ni même sans inconvénients pour le ministère dans une ville comme Douala. Ma femme a plusieurs fois fait elle-même la lessive et le ménage, même pendant plusieurs semaines soit pour tenter de faire des économies, ou lorsque notre personnel nous quittait brusquement, mécontent d'un salaire inférieur aux prescriptions¹⁹⁹.

En plus de la nécessité de nourrir le contenu de sa prédication, de ses cours et des émissions radiophoniques, deux raisons majeures peuvent expliquer et justifier cette quête, à la limite de l'obsession, d'une documentation empirique et d'érudition sur le Cameroun. La première est la conduite d'un projet personnel de production scientifique. Ainsi, nombre de publications et manuscrits produits par Brutsch durant son séjour missionnaire s'appuient sur des données d'archives, des notes de lectures et des témoignages oraux répertoriés comme tels dans le fonds. Ainsi en est-il par exemple de son papier intitulé: «Les Relations de parenté chez les Douala²⁰⁰», en partie informé, par les travaux du père Joseph Bouchaud, auteur d'un des premiers livres d'histoire sur le Cameroun, dont on retrouve des références dans ses notes;

¹⁹⁷ Voir archives Brutsch, I / CORRESPONDANCE RECHERCHE, «Correspondances organismes reçues par JRB».

¹⁹⁸ Archives Brutsch, Q / COUPURES DE QUOTIDIENS SUR CAMEROUN (et divers Afrique) 1946 – 1974.

¹⁹⁹ Archives Brutsch, H / LETTRES EXPATRIÉS (Lettres Europe / USA, dont SMEP), «Lettres de missionnaires anciens missionnaires et expatriés à JRB, par ordre alphabétique des signataires», lettre de Brutsch à A. Atger, Douala, le 22 juin 1949.

²⁰⁰ Archives Brutsch, S / TEXTES ET MANUSCRITS J.R. Brutsch, «Manuscrits De Textes Publiés. Notes de prédications et allocutions: "Les relations de parenté chez les Douala"». Texte dactylographié, et par la suite publié par la suite dans les *Études camerounaises*, mai 1950.

et pour l'autre, de l'extrait du coutumier douala fourni par le service des archives de la sûreté à Douala et ainsi que par les manuscrits et récits produits par des pasteurs et notables douala. Une liste détaillée de ces informateurs est disponible dans ses archives. De même, son article intitulé «Les Traités camerounais²⁰¹ » dont le riche corpus de textes diplomatiques couvrant à la fois les périodes de présence britannique et allemande au Cameroun, provient de toute évidence, des archives de Buea, visitées en 1951 lors de son séjour au Cameroun anglais, tout autant que du fonds du *Colonial office* en Angleterre.

Toutefois, il semble que ces articles n'aient été que la préfiguration d'un projet scientifique de plus grande envergure caressé par Brutsch. Dans sa notice biographique rédigée sur son époux au bénéfice du Défap, Yvonne Brutsch affirme en effet que: «Jean-René Brutsch attendait le moment de la retraite pour mettre au net ses recherches concernant l'histoire des Doualas et Bamouns, de la mission et de l'Église du Sud-Cameroun²⁰². » A l'appui de ce témoignage, mentionnons dans son fonds, la profusion de données relatives à l'histoire des Bamoun, à la langue, à l'histoire et à certaines traditions douala, pourtant inexploitées ou à peine effleurées dans ses publications.

Une deuxième raison qui donne du sens à l'entreprise de mémorialiste menée par Brutsch est son implication dans le comité «Histoire du Cameroun», mis sur pied en 1956 et chargé de la rédaction de manuels d'histoire destinés aux élèves du primaire et du secondaire²⁰³. Dans les nombreuses correspondances reçues de l'instituteur Roger Lagrave en sa qualité de responsable de ce projet, il apparaît que la partie concernant l'histoire du christianisme est celle pour laquelle la participation de Brutsch avait été sollicitée²⁰⁴. Or, les éléments de son fonds qui en proportion sont parmi les plus abondamment fournis, sont justement ceux portant sur cette question. Nous reviendrons plus amplement sur cette contribution de Brutsch à l'historiographie du Cameroun. Pour l'heure, examinons le point relatif à l'acquisition de sa collection par le Défap.

²⁰¹ Archives Brutsch, S / TEXTES ET MANUSCRITS J.R. Brutsch, « Manuscrits De Textes Publiés. Notes de prédications et allocutions: "Les Traités camerounais" ». Article par la suite publiées dans les *Études camerounaises*, août -septembre 1955, n°47-48.

²⁰² Yvonne BRUTSCH, op cit, p. 6.

²⁰³ Deux copies du projet pour la création du comité « histoire du Cameroun » et un exemplaire de son texte de statut figurent dans les Archives Brutsch, I/ CORRESPONDANCE RECHERCHE, « Correspondances organismes reçues par JRB».

²⁰⁴ Nous consacrons un chapitre à la participation de Brutsch à ce projet dans la suite du présent travail

2. Acquisition du fonds par le Défap

Pour des raisons qu'on explicitera ultérieurement, la figure du missionnaire Brutsch semble n'avoir pas retenu auprès des théologiens et historiens camerounais l'attention qui, au regard de la fécondité de son activité extra pastorale, aurait due être la sienne. En revanche, il en a été tout autrement de sa collection de documents dont la consultation a souvent valu aux chercheurs qui l'ont fréquentée dans sa maison de Chêne-Bourg, des publications remarquables et un gain d'autorité dans leur domaine de travail²⁰⁵. La renommée internationale des archives Brutsch, manifestée à travers la pluralité et la diversité des visiteurs de sa bibliothèque personnelle, tient en partie à la disponibilité d'un corpus en volume suffisamment important et riche pour constituer la matière de publications aussi nombreuses que variées. Mais ainsi qu'on le sait, la possession d'un trésor n'est pas sans occasionner tracas et soucis, et celle d'un bien scripturaire l'est plus encore. En sa qualité de chercheur chevronné, Brutsch avait conscience des risques de détérioration que courait son immense bibliothèque dans les conditions impropres de conservation qui étaient les siennes dans son domicile de Chêne-Bourg. Peut-être réfléchissait-il parfois au moyen de lever des fonds en vue de l'aménagement d'un espace pouvant leur garantir les conditions idoines de préservation. De pareilles conjectures nous sont suggérées par cette correspondance reçue de l'anthropologue Philippe Laburthe Tolra, éminent visiteur de sa collection et spécialiste des traditions des peuples beti du Cameroun:

J'ai réfléchi à votre problème de bibliothèque: si vous en êtes embarrassé, certainement que des organismes français pourraient vous la racheter et la laisser ainsi à la disposition des chercheurs; j'en ai parlé à Tardits (qui travaille au Collège de France dans le sillage de Lévi-Strauss); il a frémi à ma description et dit que le Collège serait certainement intéressé. Naturellement, rien ne vous interdit d'examiner plusieurs propositions, je pense à celles qui pourrait émaner du Centre de Documentation africaine de M. Cornevin, ou du Centre d'études africaines de la Sorbonne, ou du Musée de l'Homme. Voulez vous que je m'informe? Je ne sais quelles sont vos intentions exactes et je regrette de n'être pas riche avec un château près de Genève pour pouvoir à la fois vous proposer d'acheter vos livres et les laisser à votre portée²⁰⁶.

Décédé brutalement en 1974²⁰⁷, Brutsch n'eut pas l'occasion de mettre à profit ces différentes propositions avancées par Laburthe en vue de solutionner le dilemme que lui

²⁰⁵ Nous consacrons un long développement à cet aspect de sa mission dans la suite de la présente étude.

²⁰⁶ Archives Brutsch, I / CORRESPONDANCE RECHERCHE, « Correspondance individuelle, reçue par JRB, par ordre alphabétique du signataire. 1948-1974 ». Lettre de Philippe Laburthe Tolra à Brutsch, Rennes, le 06 juin 1973.

²⁰⁷ Brutsch disparut de son domicile à Genève le 29 août 1974. Le 31 août, sa voiture fut retrouvée à proximité du lieu dit pont Butin. Dans la demande de curatelle adressée le 5 septembre à la chambre des tutelles en vue de gérer les affaires courantes de son père, son fils Yves Brutsch signale que : « le corps n'a pas été retrouvé. Mais

posait le sort de sa collection. Toutefois, les développements survenus sur cette question après sa mort, suggèrent qu'il aurait probablement fini par envisager la solution de céder sa bibliothèque à un organisme scientifique pour régler le problème de sa conservation et de sa consultation. En effet, à une année d'intervalle de son décès, sa famille engagea une série de démarches en vue du placement de sa bibliothèque dans un centre susceptible d'en assurer l'exploitation scientifique du contenu. Dans le souci de respecter au mieux la volonté de son père de voir le fonds faire l'objet d'une valorisation académique, Yves Brutsch, qui fut désigné curateur de ses biens engagea, avec un soin extrême, des tractations en vue de sa cession à un organisme de recherche. Faisant siennes les judicieuses suggestions faites par Laburthe à son père peu de temps avant sa mort, le fils Brutsch prit le temps d'examiner les différentes options s'offrant à lui avant de fixer son choix. Il avait en effet reçu, en plus de la candidature du Défap-Service protestant de mission, la proposition de deux organismes suisses. La première d'entre elles émanait de la commission suisse pour l'UNESCO qui souhaitait l'acquérir en vue d'un dépôt à la bibliothèque de la Chaux-de-Fonds. En plus d'en garantir l'unité d'ensemble, la bibliothèque s'engageait à un enrichissement et à un renouvellement de la collection au moyen d'apports documentaires ultérieurs²⁰⁸. Une autre offre provenait du département d'ethnologie de l'Université de Neuchâtel. La valorisation académique que promettait l'Université suisse était un argument auquel Yves Brutsch, de son propre aveu, était particulièrement sensible. Certainement aurait-il penché en faveur de ce choix si la position excentrée de l'institution ne lui avait fait craindre un risque de sous exploitation des éléments douala du fonds.

Le Défap pour sa part, avait l'avantage sur tous les autres organismes en lice pour l'acquisition de ce fonds, d'être le successeur de la société missionnaire grâce à laquelle Brutsch avait été en position de réunir sa collection si convoitée. De plus, en tant que société française, il pouvait, mieux que les institutions suisses, se prévaloir des liens historiques étroits et profonds entretenus entre le gouvernement français et le Cameroun au titre de plusieurs décennies de rapports coloniaux. Par ailleurs, la direction du Défap manifestait une grande considération pour la valeur du fonds en prenant toutes les précautions possibles pour garantir à sa famille un dédommagement à la juste hauteur de sa valeur. Le bureau du conseil

[qu'] il paraît certain, étant donné les éléments de fait connus, que [son] père s'est donné la mort ». Une semaine plus tard, le corps sans vie de Brutsch fut repêché dans les eaux du Rhône, à Verbois, commune de Russin. Les conclusions de l'enquête corroboraient la thèse du suicide. Archives privées Yves Brutsch, consultées à Vézénobres, dans les Cévennes, le 06 novembre 2011.

²⁰⁸ Archives Brutsch, H / LETTRES EXPATRIÉES (Lettres Europe / USA, dont SMEP), « Paris / SMEP (correspondance + doubles de JRB à SMEP) ». Correspondance transférées du fonds de la SMEP. Lettre d'Yves Brutsch à Maurice Pont, Genève, le 02 juin 1975.

du Défap, par la voix de Maurice Pont, son secrétaire général, avait ainsi indiqué à Yves Brutsch qu'il était «disposé à faire un sérieux effort» financier pour «mettre à la disposition des chercheurs de tous les continents qui viennent faire des recherches [...] les documents que [leur] cher ami Jean-René avait rassemblés avec une persévérance et un amour extraordinaire²⁰⁹. » La note affective qui affleurait dans cette lettre et encore moins l'argument financier avancé, ne sont pourtant pas ce qui constitua aux yeux d'Yves Brutsch la preuve que le Défap offrait, plus que toutes les autres institutions, les meilleures «garanties d'une certaine mise en valeur» de la collection de son père. L'élément qui probablement fit pencher la balance en faveur de Paris est cet argumentaire avancé par Maurice Pont dans une lettre du 13 juin 1975:

Notre bibliothèque a une certaine réputation dans le milieu international des chercheurs intéressés à l'histoire africaine, et surtout elle est effectivement et de plus en plus fréquentée par des étudiants et chercheurs africains [...] Les chercheurs africains sont bien plus nombreux à Paris qu'à la Chaux-de-Fonds et l'expérience nous montre qu'ils ont de la peine à se rendre d'ici dans d'autres villes européennes pour y mener des recherches [...] Je réagis, à partir de cette conviction que notre bibliothèque, avec son fonds ancien et d'éventuels apports nouveaux, doit être utile aux amis d'outre-mer²¹⁰.

En effet, dans sa réponse rédigée quelques jours après cette lettre, Yves Brutsch informa le Défap de sa décision de lui confier l'exploitation des archives de son défunt père en ces termes:

Au vu de vos dernières nouvelles, je peux vous confirmer l'accord de ma famille au transfert des livres et documents laissés par mon père au boulevard Arago. Vous avez parfaitement compris quelles étaient mes préoccupations dans le souci de voir ce fonds servir dans la recherche sur le Cameroun et l'histoire de l'Église dans ce pays, je me range tout à fait à votre proposition. Vous êtes bien sûr les mieux placés, au boulevard Arago, pour envisager pratiquement le rangement des livres et des documents en question, ainsi que leur répertoriage et nous vous faisons pleinement confiance pour mettre en valeur cet ensemble camerounais²¹¹.

²⁰⁹ Archives Brutsch, H / LETTRES EXPATRIÉS (Lettres Europe / USA, dont SMEP), « Paris / SMEP (correspondance + doubles de JRB à SMEP) ».Correspondances transférées du fonds de la SMEP Lettre de Maurice Pont à Yvonne Brutsch, Paris, 20 mai 1975.

²¹⁰ Archives Brutsch, H / LETTRES EXPATRIÉS (Lettres Europe / USA, dont SMEP), « Paris / SMEP (correspondance + doubles de JRB à SMEP) ».Correspondance transférées du fonds de la SMEP. Projet de lettre à Yves Brutsch, Paris, le 13 juin 1975.

²¹¹ Archives Brutsch, H / LETTRES EXPATRIÉS (Lettres Europe / USA, dont SMEP), « Paris / SMEP (correspondance + doubles de JRB à SMEP) ». Correspondances transférées du fonds d'archives de la SMEP Lettre d'Yves Brutsch à Maurice Pont, Genève, 29 juin, 1975.

En suisse où la commission locale pour l'UNESCO avait prioritairement manifesté son désir de racheter cette collection, cette décision fut très mal perçue. Dans un article au titre éloquent : « Un trésor camerounais quitte la Suisse », publié dans le numéro 9 de son bulletin de septembre 1975, la commission tint à alerter l'opinion de la situation dans les termes suivants:

Malgré la société suisse d'études africaine créée, rappelons-le, en 1974, par les efforts de la Commission nationale suisse pour l'UNESCO, et malgré une offre généreuse de la bibliothèque de la Chaux-de-Fonds, les archives camerounaises du pasteur Brutsch récemment décédé à Chêne-Bourgeries, ont été vendues à une société missionnaire française. Le fonds Brutsch constituait sans doute l'une des plus belles collections privées d'imprimées et de documents iconographiques camerounais de l'époque allemande à l'indépendance²¹².

Par cet article, la commission suisse suggérait clairement et adroitement, de la part de la famille Brutsch, un manquement à son devoir patriotique, par son choix de vendre sa bibliothèque au Défap, organisme français, plutôt qu'à une bibliothèque suisse. Mais ainsi que tint à le clarifier Yves Brutsch dans une correspondance qu'il lui adressa en réaction à cet article, la commission ne devait qu'à ses propres manquements d'avoir raté cette occasion d'enrichir son patrimoine d'une collection documentaire dont elle avait elle-même relevé la valeur inédite. Il en ressort en effet que les échanges épistolaires initiés sous de très bons auspices à ce sujet avec le pasteur Bungener, représentant de la commission suisse, n'avaient pas été correctement entretenus, de sorte que : « trois mois après [la] lettre [de Brutsch] sus mentionnée, aucune réponse ne [lui] était encore parvenue malgré [ses] demandes réitérées à monsieur Bungener²¹³. » Or, « Dans le même temps, un échange de lettre approfondi avec le Défap et deux entretiens directs [lui] avaient permis d'examiner de façon plus détaillée cette deuxième possibilité²¹⁴. » Ainsi avantage par la négligence de son principal concurrent, le Défap, fort de ses autres atouts sus mentionnés, put alors ramener, dans sa bibliothèque d'histoire et de missiologie, cette importante cargaison dont elle venait de se porter acquéreur devant les organismes suisses. L'acheminement de son précieux trésor ne devait pourtant pas être une sinécure.

²¹² Archives privées d'Yves Brutsch, « Un trésor camerounais quitte la Suisse », Service de presse de la commission nationale suisse pour l'UNESCO, n°9, 6^{ème} année, septembre 1975, p.22.

²¹³ Archives privées Yves Brutsch, lettre d'Yves Brutsch à Jacques Rial, secrétaire général de la commission suisse pour l'UNESCO, Genève, le 12 octobre 1975.

²¹⁴ *Ibid.*

3. Transfert et audience du fonds

Alors même que les tractations pour l'accueil du fonds Brutsch étaient encore en cours, le Défap avait pris la peine de dépêcher à Genève, une mission de reconnaissance conduite par Étienne Kruger, ancien bibliothécaire de la SMEP, et Mademoiselle Jeanne-Marie Leonard, bibliothécaire en poste au Défap. L'objet de cette mission était d'évaluer et de trier les différents éléments du fonds d'archives Brutsch. Cette démarche était également destinée à préparer un éventuel transfert de la collection vers son ultime destination, la bibliothèque d'histoire et de missiologie du Défap. Dans le but d'amortir le coup de cette opération, le Défap avait saisi les services de douane du gouvernement français en vue de bénéficier de la mesure d'exonération fiscale accordée aux associations culturelles, au titre de l'importation de documents adressés de l'étranger²¹⁵. En appui à sa demande, le secrétaire général du Défap avait mis en avant le caractère confessionnel et la vocation humanitaire de l'action du Défap en direction des pays pauvres du Sud et surtout, la finalité scientifique de l'expédition. Malgré tout, comme cela est indiqué dans l'extrait de correspondance suivant, le Défap ne remplissait pas les conditions donnant droit à l'immunité souhaitée: « J'ai l'honneur de vous faire connaître [écrivait Jamet, administrateur des douanes] qu'en raison de la situation présente de votre organisme, aucune des dispositions conventionnelles, légales ou réglementaires, que mon organisme est chargée d'appliquer, ne permet d'accorder l'exonération pour des opérations de l'espèce²¹⁶. » Néanmoins, poursuivit le douanier Jamet: « Tenant compte [...] du caractère particulier des documents importés, et de la destination qui leur est réservée, j'ai décidé, par mesure tout à fait exceptionnelle d'accueillir votre requête²¹⁷. » L'application de cette mesure spéciale octroyée par l'administrateur de douane Jamet, dépendait toutefois de la production par le Défap d'un certain nombre de documents dont une attestation, signée du président, certifiant que le Défap comptait se conformer au strict respect de l'usage pour lesquels ils avaient été introduits et garantissait leur prise en compte dans sa comptabilité matière. Enfin, le document devait préciser l'engagement du défap « [...] de ne pas céder à titre gratuit ou onéreux, sans avoir acquitté les droits en vigueur au moment de la cession²¹⁸. » C'est ainsi que le 3 décembre 1975, le Défap recevait du

²¹⁵ Archives Brutsch, H / LETTRES EXPATRIÉS (Lettres Europe / USA, dont SMEP), « Paris / SMEP (correspondance + doubles de JRB à SMEP) ». Correspondances transférées du fonds général de la SMEP, lettre à M. Verdes, Paris, 24 juin 1975.

²¹⁶ Archives Brutsch, H / LETTRES EXPATRIÉS (Lettres Europe / USA, dont SMEP), « Paris / SMEP (correspondance + doubles de JRB à SMEP). Correspondances transférées du fonds général de la SMEP, lettre de M. Jamet à Michel Rousseau, directeur du service financier du Défap, « admission exceptionnelle en franchise », Paris, 23 septembre 1975.

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ *Ibid.*

ministère des finances son ordre « d'inscription sur la liste des organisations et associations d'intérêt public, autorisée à recevoir en franchise des taxes et droits d'importation, les livres, documents, publications et microfilms impressionnés qui leur sont adressés de l'étranger²¹⁹. » En d'autres termes, cela signifiait que les archives Brutsch pouvaient enfin être introduites gratuitement en France pour le compte du Défap.

Sur les conditions de sa préservation, le pasteur Maurice Pont avait déjà expliqué à Yves Brutsch la nature des dispositions prévues par le Défap. Il en ressortait que pour des raisons d'ordre pratique, l'unité des éléments du fonds ne pouvait être scrupuleusement préservée, tel que l'avait exigé la famille au moment de sa cession. Néanmoins, les archives Brutsch bénéficièrent d'un traitement particulier parmi les collections du Défap. C'est ainsi qu'un tampon portant la mention «Bibliothèque Brutsch» fut apposé à tout élément provenant de cet ensemble. Cette mesure en assure l'identification mais elle ne résout pas le problème d'accessibilité pour ceux des livres qui, pour une raison ou une autre, ont été classés dans un rayon différent de la bibliothèque. De même, certaines correspondances expédiées par Brutsch et retirées de la collection générale de la SMEP, pour être insérées dans le fonds Brutsch, accentuent le problème d'intégrité du fonds. Il en va de même pour les revues et documents qui, pour être rendus utilisables, ont été placés dans les espaces aménagés à cet effet à l'intérieur de la bibliothèque. Cette lacune est heureusement tempérée par l'existence de fiches spécialement frappées de la couleur jaune et répertoriant tout élément relatif au fonds Brutsch inséré dans la collection du Défap.

Selon la première classification effectuée par le Défap, la collection Brutsch présente un corpus documentaire fort d'environ 3400 éléments de type différent et de valeur inégale. Dix boîtes et quinze cartons furent nécessaires pour en assurer le stockage. Jeanne Marie Léonard qui effectua l'archivage établit ensuite un inventaire à l'usage du public qui peut y accéder à la bibliothèque du Défap. Un autre inventaire du fonds conduit en 2003 par Alexandra Loumpet-Galitzine, auteur de la première publication sur ce fonds, est également disponible. Pourtant, il semble que depuis son arrivée au Défap, l'exploitation de la collection Brutsch a connu un net recul par rapport au moment où il était encore à Chêne-Bourg. Plusieurs dizaines de correspondances, estampillées du sceau «recherches» par les archivistes de la collection, figurant dans le fonds, rendent compte de cette audience, extraordinaire, pour

²¹⁹ Archives Brutsch, H / LETTRES EXPATRIÉS (Lettres Europe / USA, dont SMEP), « Paris / SMEP (correspondance + doubles de JRB à SMEP) ». Correspondances transférées du fonds général de la SMEP, lettre à M.Verdes, Paris, 03 décembre 1975.

un fonds privé. Or, seuls quelques travaux consacrés au Cameroun datant de la décennie ayant suivi son transfert au Défap font mention de son exploitation. Il ressort de l'analyse de ces travaux, dus à des Camerounais pour l'essentiel, que la consultation des archives Brutsch a plus souvent été le fait de théologiens que d'autres spécialistes des sciences humaines. La discipline historique est le domaine le plus faiblement concerné par la fréquentation du fonds Brutsch. Pourtant, en comparaison du reste des éléments, la rubrique du fonds portant sur l'histoire, (politique, sociale ou religieuse), est le volet le plus abondamment documenté, et par conséquent, le plus susceptible d'enrichir, de données de première main, nombre de travaux historiques. De fait, il n'y eut depuis les années 1980, aucune attention majeure des historiens camerounais à son sujet. L'indexation la plus sérieuse qui en a été faite depuis lors dans une publication scientifique comme source d'information sur le Cameroun, est l'ouvrage d'Alexandra Loumpet Galitzine sus mentionné, fruit d'une rencontre fortuite entre l'archéologue franco-camerounaise, et la bibliothèque d'histoire et des Missions du Défap par le biais d'une carte postale²²⁰. Cet ouvrage expose, pour la première fois, l'intérêt historique et missiologique de cette collection, répertorie et traduit à l'attention des chercheurs camerounais intéressés à l'histoire du peuple bamoun, un ensemble de matériaux de nature variée contenus dans ces archives et susceptibles de rendre possible un renouvellement des thématiques s'y rapportant²²¹.

Signalons tout de même une tentative antérieure, la seule du genre, à notre connaissance, initiée depuis le Cameroun dont l'issue aurait pu contribuer à une meilleure prise en compte du fonds Brutsch dans l'historiographie camerounaise. Il s'agit de la démarche épistolaire du pasteur Bernard Jay, président de la Faculté de théologie protestante de Yaoundé, en direction du secrétaire général du Défap.

Cher monsieur, je m'adresse à vous pour une question que je ne sais par très bien par quel bout aborder. Vous savez que M. Charles Brüttsch (sic) ancien missionnaire au Cameroun, possédait une documentation hors pair sur le Cameroun. Il considérait lui-même sa bibliothèque comme étant de grande valeur scientifique. J'ignore totalement ce qu'il est advenu de cette richesse après le décès de M. Brüttsch, mais je n'ai pas besoin d'insister sur l'immense intérêt que représenterait ce fonds de bibliothèque pour la bibliothèque de la Faculté de théologie de Yaoundé. Puis-je donc vous

²²⁰ Alexandra LOUMPET-GALITZINE, op.cit., p.7.

²²¹ Dans le propos liminaire de son ouvrage, l'auteur dit son espoir de voir les textes présentés, inciter à la conservation et à la publication d'autres archives familiales, ajoutant que : « les documents de cette nature constituent, à n'en pas douter, une source importante de l'histoire bamoun et missionnaire, non pas totalement méconnue mais certainement négligée ». *Ibid.*, p. 9. D'une certaine manière, le projet de bourse financé par le Défap ayant permis d'aboutir à la présente thèse est la réponse du Défap à cet appel.

demander si vous avez quelques informations à ce sujet et si vous pensez pouvoir me conseiller une démarche²²² ?

En exprimant de façon explicite son vœu de la voir revenir au Cameroun et précisément à la bibliothèque de la faculté, le pasteur Jay, laissait également entendre son intention d'entreprendre, quoique quelques années trop tard, une démarche de rétrocession des archives Brutsch au Cameroun où, estimait-il, elles avaient, mieux qu'ailleurs, leur place. Dans le propos du pasteur figure également un détail qui nous semble lourd de sens. C'est celui où, parlant de ces archives, il avoue ignorer «*totalemment ce qu'il est advenu de cette richesse après le décès de M. Brutsch*». De la part du responsable de la première institution universitaire protestante de l'Afrique Centrale, cette lacune d'information sur la localisation de l'un des plus importants fonds privés, consacrés, entre autres, à l'histoire du protestantisme au Cameroun, constitue, à notre avis, un début d'explication au déficit de visibilité dont le fonds Brutsch est la caractéristique dans la production des savoirs sur le Cameroun²²³. L'autre explication étant son caractère centré sur des aires culturelles correspondant à un peu moins du dixième de l'ensemble national camerounais, ce qui constitue un handicap majeur dans une ville comme Paris, abritant plusieurs autres ressources documentaires beaucoup mieux dotées sur le Cameroun.

II. Description du fonds Brutsch

La section précédente ayant été consacrée à la description des modes et procédés d'introduction du fonds Brutsch dans les archives du Défap, il s'agit à présent de voir comment celui-ci s'insère dans l'organisation générale de ses collections. Notre intérêt nous portant essentiellement vers les documents du fonds encore non répertoriés, il nous a semblé nécessaire, pour en faciliter la maniabilité, de faire précéder l'analyse du contenu de notre corpus, d'une notice explicative, susceptible d'éclairer la compréhension du système de cotation employé pour en assurer le classement. Ce guide sera suivi d'un bref descriptif des différents centres d'intérêt du corpus.

²²² Archives BRUTSCH, / LETTRES EXPATRIÉS (Lettres Europe / USA, dont SMEP), «*« Lettres Missionnaires anciens missionnaires et expatriés à JRB, par ordre alphabétique des signataires »*. Correspondances transférées du fonds général de la SMEP. Lettre de Bernard Jay à Maurice Pont, Yaoundé, 25 mars 1975. Le pasteur confond manifestement Jean René Brutsch, notre missionnaire avec Charles Brutsch qui lui est exégète. Cette erreur montre le degré d'oubli dans lequel le souvenir du missionnaire Brutsch était tombé au Cameroun.

²²³ Nous portons une attention particulière à l'usage qui sera fait de ce fonds ainsi que des compétences de Brutsch par divers chercheurs, des Camerounais et des étrangers. Voir infra.

1. Notice explicative du système de référencement du fonds Brutsch non répertorié

En succédant à la SMEP en 1971, le Défap a hérité des biens de cette dernière, parmi lesquels la maison des Missions, établies depuis 1887 sur son emplacement actuel du boulevard Arago « sans déménagement des documents²²⁴. » Ce lieu, préservé depuis un siècle de dommages matériels de toutes sortes, abrite les archives résultant de l'activité missionnaire déployée par la SMEP et ses missionnaires en Afrique et dans le pacifique, entre le XIX^e et le XX^e siècle. Malgré les changements subis par les structures au fil des années et les modifications introduites dans la nature de leurs activités, la constitution de ces archives (manuscrits, imprimés et photographies), a toujours obéi à une logique de continuité. Ainsi, d'une intention initiale de diffusion de l'information et de production d'une documentation missionnaire au temps de la SMEP, on a évolué, avec le Défap, vers une politique de mise en perspective historique de l'activité missionnaire et de valorisation scientifique de la documentation qu'elle a générée, en vue d'une meilleure compréhension des processus de mise en place des sociétés modernes. Les archives de la SMEP, explique le Défap :

Viennent éclairer l'histoire coloniale de la France et celle des nations européennes, contribuent à éclairer l'émergence sur d'autres continents des nations indépendantes, témoignent du rôle spécifique joué par les acteurs de la mission –société des missions, missionnaires européennes et autochtones, acteurs non religieux –dans la construction des identités²²⁵.

Cette stabilité matérielle des fonds du Défap, combinée à une politique archivistique menée dans un esprit de fidélité à l'orientation de la SMEP, lui permet d'accueillir les fonds d'anciens missionnaires tels que le fonds Brutsch qui s'ajoute harmonieusement au nombre de ses collections et trouve sa place à côté d'autres collections privées, tel que le fonds Daisy et Bertrand de Luze²²⁶. Nous nous emploierons à clarifier la hiérarchie interne gouvernant le classement des éléments du fonds Brutsch. Pour procéder à cette mise en lumière, nous nous appuyerons sur les deux guides d'accès au fonds Brutsch disponibles au Défap. Le premier guide, un descriptif sommaire du fonds, réalisé par Jeanne-Marie Léonard fut par la suite amélioré par Alexandra Loumpet. Dans le prolongement de ces descriptifs physiques du fonds Brutsch, nous nous efforcerons de proposer une sorte de clé d'accès à ces archives non

²²⁴ Jeanne-Marie LEONARD, « Mémoire d'évangile : les archives de la Société des missions évangéliques de Paris : 1822-1949 », Paris, Défap, 2000, 51-XXII p.

²²⁵ Défap-Service protestant de mission, <http://www.defap-bibliotheque.fr/index.php?id=28>, document consulté le 13 novembre 2012.

²²⁶ Pour un descriptif de ce fonds, voir, Défap-Service Protestant de Mission, « Archives De Luze, (1 AP 1-137) répertoire numérique », http://www.defap-bibliotheque.fr/media/Fichiers%20Pdf/De_Luze_Repertoire_2011_06.pdf, document consulté, le 30 octobre 2012.

répertoriées, par l'explication de la valeur s'attachant aux principaux termes de référence employés pour leur cotation. Nous pensons qu'une telle approche est rendue nécessaire pour pallier les limites des inventaires qui, en l'état actuel, ne permettent pas une présentation aisée des références du fonds.

Alexandra Loumpet, dans le souci de restituer aux Camerounais ce patrimoine culturel et historique partagé avec la France, avait travaillé à une présentation systématique d'un riche corpus de travail constitué des textes bamoun et missionnaires. Ce travail de mémorialiste, sans équivalent dans les archives missionnaires concernant le Cameroun, présente un double avantage pour les chercheurs et utilisateurs. Il leur élimine la difficulté géographique d'accès au fonds et annule, par une mise à disposition de versions françaises de certains textes en langue bamoun, l'obstacle linguistique qui leur aurait grandement compliqué la tâche. En revanche, on ne peut que déplorer, dans leur présentation matérielle, une absence de référencement systématique, qui en complique l'exploitation. En effet, il est parfois malaisé à un utilisateur de la documentation exposée par Loumpet, de reconstituer la source d'où a été tiré le document exploité. La présentation de l'auteur a privilégié un appareil critique beaucoup plus axé sur les notes explicatives que sur les notes référentielles. Le but, ce faisant, était de confronter les points de vue reflétés par le fonds à d'autres interprétations possibles des mêmes faits ou des événements s'y rapportant, relevés dans d'autres contextes²²⁷. Mais faute d'un signalement sur l'origine de certains corpus analysés ou traduits, il est impératif de se reporter au fonds en lui-même pour leur bonne exploitation scientifique. Une autre difficulté réside dans la présentation particulière des cotes de ce fonds qui ne permet pas de distinguer la hiérarchie gouvernant le rangement interne des dossiers présentés.

En effet, les bibliothèques françaises utilisent généralement deux grands types de classement. Le premier privilégie une organisation reflétant la vie et les activités du producteur selon une logique chronologique²²⁸. Le second accorde plus d'importance aux activités de production et de création du producteur, en classant tout d'abord les œuvres, les carnets et écrits intimes, la correspondance puis les archives à caractère plus biographique et

²²⁷ Alexandra LOUMPET-GALITZINE, op.cit., p. 9.

²²⁸ Association française de normalisation. Commission de normalisation Modélisation, production et accès aux documents, *Description des manuscrits et fonds d'archives modernes et contemporains en bibliothèque : DeMArch* [en ligne], 2010 [18 septembre], <http://www.bivi.fonctions-documentaires.afnor.org/livres-blancs/recommandation-de-description-des-manuscrits-et-fonds-d-archives.>, p.5. Voir aussi, France. Direction des Archives. *La pratique archivistique française*. Paris, la Documentation française, 2008.

papiers divers²²⁹. Il nous semble que les deux traditions ont été croisées dans le cas du fonds Brutsch. Car, si d'une part, les éléments relevant de l'activité de production intellectuelle et missionnaire de Brutsch sont constitués en séries bien isolées, d'autre part, l'ordonnement chronologique de certains dossiers, traduit bien un souci de refléter une certaine progression dans l'activité de Brutsch. Deux grands ensembles de regroupement ont ainsi pu être identifiés et sériés. Chacun de ces ensembles a par la suite subi une subdivision interne, allant de la série à la sous série, jusqu'à la pièce. Le procédé de référencement adopté pour archiver cette collection a privilégié deux séries, l'une en lettres latines et l'autre en chiffres romains. Les cotations en chiffres romains recouvrent des documents regroupés dans des dossiers. Il y en a seize, numérotés de I à XVI. Les cotations en lettres latines ont été attribuées aux documents rangés dans des boîtes. Elles vont de la lettre A à la lettre W. Il semble qu'à ce stade préliminaire de l'archivage, les professionnels aient simplement agi par commodité en choisissant un système de référence mettant en avant les différents moyens utilisés pour le conditionnement des documents, en l'occurrence, les classeurs et les boîtes. Les éléments rangés dans ces deux séries ont été regroupés en fonction de leurs formes et typologie (cahiers, photographies), ou de leur nature (lettres, articles, notes, rapports). Quand aux subdivisions intermédiaires, elles sont, dans la série en chiffres romains, indiquées par la forme des documents (Cahiers archives), suivi d'un titre générique reflétant soit le contenu des éléments du dossier (Histoire et culture locale), soit leur nature (IV. Cahiers de notes JRB. Copie de textes historiques). Une datation est parfois adjointe à cette brève description de contenu. La cotation des séries en lettres latines est presque identique. L'indication des contenus de chaque série est également faite par un titre générique, sauf que celui-ci se réfère directement aux missions et Églises liées au champ. Un protocole d'accès aux archives, exposé en introduction des annexes fait la synthèse de la logique hiérarchique ayant présidé à la cotation du fonds.²³⁰

2. Bref descriptif des contenus

L'inscription de la présente réflexion inspirée du fonds Brutsch, a été tributaire d'une activité exploratoire et systématique de son contenu. Un délai de trois mois a été nécessaire pour ce faire et a consisté en une familiarisation avec le corpus, en vue de dégager une idée d'ensemble, la plus exhaustive possible, sur la nature et la qualité du matériau qui le constituait; sur son état de conservation et ses différents intérêts académiques et scientifiques.

²²⁹ *Ibid.* Pour approfondissements, voir : France. Service des bibliothèques. *Règles pour la rédaction des notices de manuscrits modernes*. Paris, Ministère de la culture et de la communication, 1980.

²³⁰ Un protocole d'accès aux archives, exposé en introduction des annexes, fait la synthèse de la logique hiérarchique ayant présidé à la cotation du fonds.

Au terme de cette étape préliminaire, un certain nombre de pôles d'intérêt récurrents ont été identifiés et regroupés en différents modules. Les principaux d'entre eux sont ceux portant sur l'histoire, (locale et missionnaire), la théologie, la littérature, l'ethnographie et la linguistique. Ces thèmes majeurs que renseignent en partie des études spécialisées et des monographies, sont toutefois tributaires d'un autre groupe de documents qui, du fait de leur nature particulière, participent également des atouts majeurs de cette collection. Il s'agit des illustrations, des correspondances, des notes et fiches de recherches. Enfin doivent être signalés comme une catégorie d'éléments à part, les listes et fiches bibliographiques.

a. Module histoire

Le module portant sur les questions qui touchent à l'histoire, celle des institutions traditionnelles et modernes du Cameroun d'une part, et celle de la mission d'autre part, est de loin le plus riche et le plus varié de la collection Brutsch. Il regroupe un ensemble de matériaux primaires et secondaires, s'étalant de la période antérieure à 1884, date de la signature du protectorat germano-douala, jusqu'aux décennies postérieures à l'indépendance du pays en 1960. Ainsi recouvre-t-il pratiquement l'ensemble des grandes étapes historiques du Cameroun. On y retrouve notamment un intéressant corpus de données portant sur l'origine et l'organisation des premières institutions sociopolitiques locales, (douala, et bamoun) ainsi que les circonstances qui ont marqué leur ouverture aux dynamiques de pénétration étrangère. Sont également renseignées dans ces documents, les réponses diverses faites par les populations locales à la pénétration des peuples et traditions européens à partir de la première moitié du XIX^e siècle. Quelques traits majeurs de la colonisation française ainsi que certains phénomènes endogènes liés à la conduite du processus de décolonisation y figurent aussi.

Évidemment, tous ces items ne sont pas informés au même degré dans l'ensemble de la collection et très souvent, le champ géographique qu'ils couvrent se limite aux régions côtières (les Douala et dans une moindre mesure les Basaa) et aux contreforts des hautes terres de l'ouest du Cameroun (les Bamoun). Toutefois, dans une partie du corpus se rapportant à l'œuvre des missions durant la période allemande, on trouve quelques brèches ouvertes sur les régions du Nord, du Nord Ouest et du Sud ouest.

La période qui précède la colonisation est l'une des plus desservies en données primaires qui sont vraisemblablement le fruit de plusieurs entretiens menés auprès d'indigènes, identifiés, pour la plupart d'entre eux. Souvent consignés dans des cahiers

parfaitement conservés ou sur des feuillets libres, ces récits, notes et listes généalogiques, copiées ou dactylographiées, en français ou en langues locales (le douala et le bamoun essentiellement) relatent en substance, la fondation du royaume bamoun et de sa dynastie de souverains, l'origine des peuples du littoral camerounais et leur structuration en organisations claniques autonomes. Y sont également relatées, les circonstances et les modalités qui ont marqué les rapports inter ethniques et les heurts ayant conduit à l'actuelle occupation de l'espace géographique sur la côte. Ces données récapitulent les récits d'informateurs dont on ne peut garantir qu'ils sont les dépositaires des traditions orales des sociétés considérées, d'où la nécessité qu'il y a à observer une distance critique dans leur exploitation. Cette démarche rigoureuse est possible grâce à une confrontation, rendue possible par la présence de sources secondaires qui existent dans ce fonds, constituées d'ouvrages et de revues consultés, dans les fonds d'archives coloniales et missionnaires, au Cameroun, en Allemagne, en Grande Bretagne.

Le corpus de données intéressant la pénétration du christianisme dès le début du XIX^e siècle est le plus représenté de ce module. Il renseigne de façon satisfaisante sur l'ensemble du processus qui va du début de l'évangélisation protestante au Cameroun sous les auspices de la mission de Londres, en passant par les étapes de leur évolution (Mission de Bâle et de Paris) jusqu'à leur transformation en Églises autonomes. Sans prétendre à l'exhaustivité, on peut retenir parmi les divers types de documents relevant à la fois de sources primaires et secondaires: les récits autochtones, les procès verbaux de comités ecclésiastiques, les comptes rendus de tournées pastorales, des contrats de transmission d'actifs entre sociétés missionnaires, des actes de ventes de biens missionnaires, des reçus d'apurement de passifs, des conventions collectives, des circulaires administratives réglementant et explicitant les termes des dispositions applicables aux œuvres scolaires missionnaires. Une mention particulière doit être faite des biographies de pasteurs et de catéchistes indigènes, des fiches de renseignement de missionnaires, des copies des actes pastoraux divers complétés de statistiques évaluant l'étendue de l'œuvre humaine, matérielle et culturelle des missions; des manuscrits de travaux de recherches conduits sur l'histoire des missions. Il en va de même des notes d'intervention à des programmes religieux radiophoniques, des notes d'ouvrages de référence, et d'articles de presse missionnaire, des coupures de journaux, des photocopies d'archives coloniales. Dans l'ensemble, ces documents sont axés sur la mission baptiste de Londres, la Mission de Bâle, la Mission de Berlin, la Mission Presbytérienne Américaine, la Mission de Gossner, la Société des Missions Évangéliques de Paris et accessoirement,

l'Église catholique et les Témoins de Jéhovah. Peuvent notamment être reconstitués à partir de ce fonds, les faits majeurs qui alimentèrent dans le courant de l'année 1922 au sein de l'Église baptiste, une exceptionnelle situation de tension dont l'aboutissement se traduisit par la refondation, sous la direction du pasteur Lotin Same, de la *Native Baptist Church*²³¹, première Église chrétienne indigène organiquement constituée.

Un important volet diplomatique dans ce module correspond au corpus de données couvrant la période de la pénétration anglaise sur la côte camerounaise au début du XIX^e siècle. Ce matériau comprend des reproductions manuscrites de textes diplomatiques ou des photographies de leurs originaux, tirées des archives coloniales allemandes ou britanniques. Il s'agit notamment de traités, des conventions, des accords anglo-douala, puis anglo-bakweri d'une part; et d'autre part, d'ententes germano- douala, conclus en vue d'organiser les activités commerciales sur la côte et de régler les rapports entre les différentes communautés côtières rivales. Dans ce registre diplomatique figure un document fondamental pour la compréhension de l'histoire du Cameroun colonial. Il s'agit du traité de protectorat germano-douala qui consacra la fin de la souveraineté des chefs côtiers et par extension –en vertu de la loi de l'*Hinterland* adoptée à la conférence africaine de Berlin de 1884 à 1885 – celle de ce qui allait devenir plus tard, le territoire *Kamerun* sous domination allemande. Un autre type de document, de nature juridique cette fois-ci, et intéressant l'une des premières révoltes connues contre l'administration allemande, est la copie du testament du chef douala Alexandre Manga Bell, pendu par les Allemands le 8 août 1914, pour s'être opposé à l'expropriation des terres de ses sujets au bénéfice des Européens. Enfin, il n'est pas vain de mentionner dans cette rubrique, un manuscrit de l'article commis par Brutsch sur l'histoire de cette pendaison.²³²

Dans la période couvrant la colonisation française, le matériau très peu riche, comprend des notes des journaux officiels, des circulaires, des décrets, des textes de loi, bref, un ensemble d'actes administratifs, assez éclairants sur divers aspects de la vie civile et administrative. Quant aux documents renseignant sur la vie politique à l'époque française, bien que représentés de façon très marginale, ils sont assez intéressants, de par les éléments de détail qu'ils livrent sur les postures défendues par différents acteurs connus pour être des

²³¹ Cette Église naquit en effet en 1888, mais ce n'est qu'en 1932, à la veille de la mort de son fondateur, le pasteur Lotin Same, que l'administration française, lui accorda une existence légale.

²³² Archives Brutsch, S / TEXTES ET MANUSCRITS J.R. Brutsch, « Manuscrits de textes Publiés. Notes de prédications et allocutions : "Autour du procès Douala Manga Bell" ».

grandes figures du nationalisme camerounais telles que Ruben Um Nyobe²³³, Marcel Bebey Eyidi²³⁴, Felix Roland Moumie²³⁵. Dans ce registre, on citera notamment, le communiqué de presse du 4 juin 1955 attribué à ce dernier, dénonçant la collusion entre l'Église et l'administration coloniale au détriment des populations autochtones.

b. Module théologie, littérature et ethnographie

Théologie

Les éléments qui constituent la matière de cette rubrique peuvent être rattachés à diverses thématiques telles que l'homilétique, l'ecclésiologie, la missiologie, le catéchétique, la liturgie, la dogmatique, etc. Ils se présentent, pour l'essentiel d'entre eux, sous forme de notes de conférences, d'exposés et de cours. Ils sont donc éclairants de certaines postures théologiques défendues à cette époque dans les cercles de théologiens, tout autant que sur la conception que les uns et les autres avaient de la mission ou de ce qu'elle devait être. Sur les questions intéressant l'œuvre des missionnaires dans leur champ par exemple, on se référera aux homélies prononcées. Les originaux de textes produits par Brutsch, souvent en douala, sont assez éclairants sur cette question. D'autres éléments tels que les discours de consécration des pasteurs indigènes, les exemplaires de bibles traduits en langues locales, les recueils de champs religieux en langue, donnent un aperçu de la réalité du projet d'indigénisation des évangiles mené au sein de l'Église protestante du Cameroun.

Toutefois, c'est dans les nombreux rapports et compte rendus de synodes et réunions de comités confessionnels, ainsi que dans les statistiques présentant les divers actes pastoraux et à travers les inventaires paroissiaux, qu'apparaît l'économie de l'ensemble des réalisations des Églises²³⁶. Ces documents de travail des Églises scrupuleusement tenus par les missionnaires, sont des mines de renseignements pour qui veut reconstituer l'évolution matérielle de l'ensemble de l'œuvre missionnaire sur la Côte Quant aux rapports de l'œuvre

²³³ Archives Brutsch, O / CIVIL. PERIODE FRANÇAISE ET INDEPENDANCE, « Vie sociale et publique : "L'essentiel de mon voyage à New York" », 1952. Également, « Naissance du nationalisme camerounais », article de Ruben Um Nyobe, paru dans les *Cahiers Internationaux*.

²³⁴ Archives Brutsch, O / CIVIL.PERIODE FRANÇAISE ET INDEPENDANCE, « Vie sociale et publique », déclaration de Marcel Bebey Eyidi à la 4^{ème} commission de l'ONU.

²³⁵ Archives Brutsch, IV- CAHIER DE NOTE JRB- COPIE DE TEXTES HISTORIQUES, « Copie Félix Roland MOUMIER (U.P.C.) « Religion ou colonialisme », note de lecture du communiqué de Felix Roland MOUMIE, d'après M.R.QURT, *Du fondement biblique du nationalisme*.

²³⁶ Sur cet aspect, voir archives Brutsch: boîte A à W, « A/Baptistes »; également, « B / Bale et autres Missions »; « C / E.E.C. Église Évangélique du Cameroun »; « D / C.E.B.E.C. Conseil des Églises Baptistes et Évangéliques du Cameroun & Fédération Évangélique du Cameroun et de L'Afrique Équatoriale »; « E / M.P.F. / S.M.E.P. = Mission Protestante Française + Société des Missions Évangéliques de Paris ».

scolaire ainsi que les programmes d'enseignement dispensés dans les écoles missionnaires²³⁷, ils renseignent sur le degré d'implication des Églises dans la formation de l'élite indigène, ainsi que sur le type d'éducation qui avait leur préférence entre la formation biblique et la formation générale de type occidental. Ils sont donc révélateurs des stratégies et théories d'évangélisation déployées par les missions.

Littérature

D'un point de vue strictement matériel, le corpus de données touchant à la littérature est le plus squelettique de la collection Brutsch. Il se présente sous formes de fiches rangées dans des boîtes sur lesquelles sont notées les références d'ouvrages et recueils traitant de la littérature traditionnelle douala (contes, récits, légendes épopées, chants et mélopées). Y sont également notés : des proverbes, devinettes douala et bamoun. Ces documents comptent probablement parmi les rares versions transcrites du patrimoine immatériel des peuples considérés encore disponibles sur cette période. A ce titre, ils constituent des ressources incontournables pour tout chercheur intéressé par ces questions. Toutefois, une connaissance du douala et du bamoun est nécessaire pour accéder à certains de leurs contenus.

Ethnographie

Quant aux autres notes accumulant des données sur divers autres aspects de la culture locale tels que: les sociétés secrètes, les rites et pratiques coutumières, les exemplaires de synthèses religieuses, ils sont, soit le fruit d'entretiens avec les informateurs indigènes, soit les extraits d'archives coloniales. Au même titre que le volet linguistique qui va suivre, ce module ethnographique est certainement celui qui permet de vérifier que chez certains missionnaires, est contredite l'idée courante selon laquelle, la pastorale serait exclusivement un projet d'aliénation de la culture du converti. On voit, traduit dans des travaux de recherche ethnographique, qu'ils soient entièrement réalisés ou seulement ébauchés, un réel souci des ambassadeurs de la foi chrétienne de mieux connaître les « sauvages » dont ils ont la charge de la vie spirituelle. Au titre de ces entreprises pionnières figurent les recherches d'Idelette Allier Dugast, missionnaire convertie à l'ethnographie, dont ce fonds dispose d'un exemplaire manuscrit. Au même rang doivent être signalés les travaux de Johannes Itmann²³⁸.

²³⁷ Archives Brutsch, N / SCOLAIRES. IMPRIMERIE. PERIODIQUES. « Divers scolaire » ; « Relations avec administration et syndicat des maitres 1953-1960 », « Imprimerie N'doungué, Librairie Douala, Clé » ; « Périodiques, correspondance ».

²³⁸ Johannes ITMANN, *Grammatik der Duala Kamerun*, Hamburg, Friederischen, De Gruyter, 1939.

c. Modules linguistique et illustration

Linguistique

Ce module est en partie une compilation de notes tirées de quelques uns parmi les travaux fondateurs de la linguistique au Cameroun. Au nombre de ceux-ci, citons, les notes de cours dispensés de 1945 à 1946 par Liliás Homburger à la Maison des Missions²³⁹ sur la grammaire duala ; mentionnons aussi, la *Grammaire bassa*²⁴⁰ de R.P. Perono, de même que : *Die Sprache der Basa*²⁴¹ de Georg Schürle. Le *Tableau comparatif des termes des langues: douala-malimba-batanga-subu-bakoko*, de Louis Hédin fait également partie de ces documents pionniers de linguistique, ainsi que le *Lexique trilingue douala-yengu-français* d'Éric Lovis. Ces travaux, d'un intérêt primordial pour la connaissance de l'histoire de la linguistique au Cameroun, pourraient également être pertinemment sollicités en vue de la constitution d'une base de données visant à constituer une bibliographie des premières expériences de transcription des termes de langues nationales. Dans cette rubrique méritent d'être signalés des manuscrits exceptionnels. Au rang de ceux-ci nommons un texte d'envergure dont on a des raisons de croire qu'il est l'une des premières moutures du dictionnaire Douala-Français du missionnaire protestant Philippe Helmlinger²⁴². Il en va de même ainsi du manuscrit de Charles Frey qui fonde les premiers éléments de grammaire Pamon, ou encore les recherches personnelles de Brutsch sur la grammaire et le vocabulaire de certaines langues locales²⁴³.

Un matériau extraordinaire de ce module est une série de textes copiés et photographiés de la première écriture camerounaise connue. Il s'agit de l'écriture, inventée par le roi Njoya, onzième souverain de la dynastie bamoun. Ces textes sont accompagnés de leur transcription en langue Bamoun²⁴⁴. Un exceptionnel travail de recherche linguistique conduit

²³⁹ Nous consacrons ultérieurement une section à la contribution de Liliás Homburger à la connaissance des langues d'Afrique équatoriale.

²⁴⁰ R.P. PERONO *Grammaire bassa, Cameroun.*, mission Catholique, 1954 ; également, *Essai de grammaire basaa*, 1936.

²⁴¹ Georg SCHÜRLE, *Die Sprache der Basa in Kamerun: Gramatik und Wörterbuch*, Hamburg, Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts, 1912.

²⁴² Paul HELMLINGER, *Dictionnaire duala-français*, suivi d'un lexique français-duala, Éditions Klincksiek, Paris, 1972

²⁴³ Pour l'ensemble de ces notes et recherches linguistiques, se rapporter aux archives Brutsch, IX – CAHIERS ARCHIVES : LINGUISTIQUE DOUALA. Voir aussi, archives Brutsch, X – CAHIERS ARCHIVES : LINGUISTIQUE CAMEROUN (Douala / Français / Anglais).

²⁴⁴ Sur la linguistique, voir archives Brutsch, XI – CAHIERS ARCHIVES : HISTOIRE & CULTURE BAMOUN, FOUMBAN (B.II). « Cahiers linguistique bamoun » Pour l'écriture bamoun, « Cahiers linguistique bamoun. JRB. Écriture bamoun ».

sur cette écriture est celui du Professeur Albert Schmidt²⁴⁵ dont on peut retracer le lent et complexe cheminement à travers un ensemble de 457 correspondances échangées avec l'auteur du fonds qui nous intéresse.

Illustrations.

Un lot de documents photographiques, cartographiques et iconographiques constitue l'essentiel de ce groupe de données. Les premiers sont des images parfois individuelles, souvent en groupe, de missionnaires, de pasteurs et de catéchistes indigènes; des représentations de paysages urbains et ruraux, de la vie quotidienne dans les champs de missions, de bâtiments administratifs coloniaux ou de résidence de souverains locaux. On peut essentiellement les consulter dans le fichier photographique du Défap en cours de numérisation où ils ont été reversés pour la plupart. Bien qu'elles ne soient pas des images inédites, elles comptent néanmoins parmi les rares représentations encore disponibles d'une période pour laquelle la mémoire contemporaine n'a, la plupart du temps, que des vagues reminiscences. Elles apportent de précieuses indications sur les réalisations artistiques et techniques de cette époque dont la connaissance, sans cela, nous serait difficilement accessible. Mais surtout, ces photographies traduisent la volonté des missionnaires de mettre en relief, les changements positifs apportés par l'œuvre d'évangélisation, par la mise en scène de l'image des indigènes. Quant aux seconds, ils regroupent des esquisses, parmi les plus anciennes de domaines fonciers protestants sur la côte et dans l'Ouest. On y retrouve également des exemplaires de cartes circonscrivant les limites territoriales du Cameroun à divers moments de son histoire. Les documents iconographiques contenus dans ce dossier sont des affiches publicitaires à caractère commercial, politique ou culturel. Ils illustrent des modalités précises de la vie politique ainsi que les habitudes de consommation culturelle de leur époque. Enfin, un type particulier d'illustrations qu'il faut mentionner est l'ensemble des dessins dont une partie, réalisée au fusain, correspond aux images du souverain Njoya et l'autre, reproduit des signes alphabétiques et idéographiques de son écriture.

d. Modules correspondances et bibliographie

Correspondances

Pour qui veut avoir une idée vivante de la fondation d'une station missionnaire, de ce qu'était la vie d'un missionnaire dans un champ colonial, si l'on veut se faire une opinion sur la nature et la qualité des rapports entretenus entre missionnaires et indigènes, ou simplement

²⁴⁵ Albert SCHMIDT, *op. cit.* Archives Brutsch, K / LINGUISTIQUE BAMOUN 1 « 2 registres de lettres de A. Schmitt à JRB ». Lettres du Pr. Albert Schmidt à Brutsch, 31 mai 1955-6 juillet 1970, 410 pages.

sur le regard que les envoyés portaient sur leur mission²⁴⁶, c'est aux correspondances qu'il faut se référer. On s'y réfèrera également pour une saisie des doutes qui parfois les envahissaient et le désespoir dont ils étaient parfois la proie face à l'ampleur de la tâche écrasante de difficulté qui était la leur. C'est encore à elles que l'on se reportera pour se faire une idée du sentiment de satisfaction que pouvait susciter chez un missionnaire le plaisir de voir ses efforts, parfois consentis au prix de grands sacrifices, être payés en retour par les dispositions favorables des indigènes. S'y reflètent également, nombre de stéréotypes véhiculés par l'imaginaire occidental chrétien sur les peuples non chrétiens.

Regroupées, pour l'essentiel d'entre elles, dans un dossier collectif et selon un ordre chronologique qui en facilite l'exploitation; écrites en français, en anglais, en allemand, en douala et parfois en bamoun, ces originaux de lettres reçues par Brutsch sur les champs ou en Suisse, récapitulent plusieurs décennies de relations amicales et fraternelles, de rapports professionnels cordiaux, de collaboration inter confessionnelle, administrative et scientifiques fructueuses. Elles illustrent également une riche activité intellectuelle²⁴⁷ de la part de Brutsch en particulier, mais aussi chez d'autres missionnaires²⁴⁸ et partant, créditent chez eux la notion d'une pastorale en totale rupture avec les directives parfois très normatives de la direction. Enfin, elles sont éclairantes de l'esprit qui a souvent caractérisé la perspective missionnaire envisagée et mise en œuvre par la SMEP au Cameroun. Cette dernière catégorie de correspondances peut notamment être consultée dans le fonds général de la SMEP où elles ont été regroupées du fait qu'elles concernaient directement la direction.

Un important matériau épistolaire de cette rubrique concerne les échanges entre Brutsch et nombre de chrétiens douala et bamoun²⁴⁹. Des gens ordinaires, des pasteurs ou des notabilités locales dont les écrits livrent des renseignements sur divers aspects de la vie privée des convertis et sur leur perception de l'œuvre missionnaire. S'y dégagent également des informations relatives aux questions théologiques et pastorales, des connaissances à caractère historique, ethnographique et linguistique.

²⁴⁶ On se réfèrera au archives Brutsch, A/ « Baptistes ». Également, B/ « Bâle et autres missions ».

²⁴⁷ Sur les activités intellectuelles, voir archives Brutsch, I / CORRESPONDANCE RECHERCHE, « Correspondance individuelle, reçue par JRB, par ordre alphabétique du signataire. 1948-1974 » ; « Correspondances organismes reçues par JRB » ; « correspondances recherches et factures librairies ».

²⁴⁸ Archives Brutsch, H / LETTRES EXPATRIÉS (Lettres Europe / USA, dont SMEP), « Lettres de missionnaires, anciens missionnaires et expatriés à JRB, par ordre alphabétique des signataires ».

²⁴⁹ Archives Brutsch, G / LETTRES DE CAMEROUNAIS 192...-3... + 1946-1973, « Lettres adressées à JRB (+ à Rusillon ou Maitre) en Français / Anglais / Douala / Bamoun Classées par ordre alphabétique des signataires ».

Bibliographie

Il s'agit d'un ensemble de références portées sur fiches cartonnées ou sur papier libre, recensant un nombre impressionnant d'ouvrages et d'articles traitant des thèmes majeurs représentés dans l'ensemble de la collection. Certaines de ces notices ou fiches bibliographiques signalent des titres dont on ne retrouve malheureusement pas toujours les ouvrages dans la bibliothèque Brutsch du DEFAP, ce qui permet de conclure qu'elles ne sont que des indications des ressources consultées ou envisagées par l'auteur dans le cadre de ses recherches personnelles. Toutefois, on peut en faire un usage utile et pertinent dans le cadre d'une revue critique de l'état de la production des savoirs sur des questions traitées dans les travaux pionniers ici considérés.

Pour le reste des références, les ouvrages qu'elles indiquent sont accessibles sur place au DEFAP et comptent parmi les travaux pionniers sur l'histoire, la géographie, l'ethnographie, l'anthropologie et la linguistique. L'objet de leur intérêt concerne le Cameroun en particulier et l'Afrique en général. Plus souvent descriptifs qu'analytiques, les travaux auxquels renvoient ces bibliographies relèvent de l'épistémologie de la période coloniale, marqué par un prisme doublement déformant. Ce dernier reflétant d'une part, le mépris et la condescendance caractéristiques d'une certaine mentalité occidentale envers les civilisations africaines et d'autre part, l'idéalisation abusive de l'univers des « sauvages » de la part de sémillants explorateurs, souvent animés d'un zèle philanthropique. Leur consultation n'est cependant pas inutile pour qui voudrait fonder une réflexion sur les questions dont ils traitent, leurs auteurs ayant travaillé à partir de sources et témoignages primaires.

En somme, la recherche scientifique dispose avec le fonds Brutsch, d'un matériau de travail d'une exceptionnelle richesse tant du point de vue de son contenu que de sa forme. L'un des points forts de ce matériau étant l'ensemble des sources d'information qu'il livre sur le Cameroun et l'Afrique.

Chapitre 3. La Production du savoir historique en contexte missionnaire

La jeunesse de l'historiographie africaine et le caractère singulier de son objet d'étude sont sources de profondes controverses théoriques et méthodologiques en discipline historique. Du côté des africanistes baigne une grande circonspection à l'égard du discours africain au motif que son élaboration, sous-tendue de revendications nationalistes et de contestations politiques, pêche par une forte inclination idéologique. Chez les Africains eux-mêmes, le souvenir de la négation de leur histoire par les théoriciens qualifiés d'eurocentristes, encore très présent dans les mémoires, contribue à entretenir une grande susceptibilité envers les opinions critiques d'origine occidentale. Ce diagnostic il est vrai, s'applique en priorité à l'histoire coloniale dont on sait qu'elle a «non seulement orienté le contenu des recherches, mais aussi largement déterminé la place des chercheurs dans le processus de production de l'histoire, rendant scientifiquement suspecte ou légitime la production scientifique en fonction de l'origine des chercheurs²⁵⁰ ».

En se penchant sur la façon dont ce préjugé se décline en contexte camerounais, la présente réflexion s'est attachée à reconstituer l'itinéraire, jusque là non mis en récit, de la recherche historique en contexte missionnaire protestant français. Dans la mise en lumière des agencements de la production historique camerounaise à partir du fonds d'archives Brutsch, nous nous sommes intéressés à la période de l'après Deuxième Guerre mondiale qui y est la mieux renseignée. Nous avons notamment examiné les modalités par lesquelles la recherche et l'enseignement historiques ont été organisés durant cette période. Ce faisant, il nous a été possible de rendre compte des contributions jusque là ignorées ou sous évaluées de missionnaires, mais aussi d'érudits autochtones; et d'en révéler l'importance dans l'élaboration du savoir historique sur le Cameroun. Mais avant d'y venir, il n'est pas vain de resituer l'ensemble de la réflexion dans le contexte général de la politique culturelle appliquée par l'administration coloniale française au Cameroun.

I. Les enjeux complexes de l'enseignement dans le système colonial français

Toute l'histoire de la mission, estime l'historien Jean Comby, se résume à la médiation de l'altérité culturelle. «Le christianisme doit entrer et s'exprimer dans une foule de cultures ou de civilisations du monde entier en utilisant les moyens de ces cultures:

²⁵⁰ Séverine AWENENGO, Pascale BARTHELEMY, Charles TSHIMANGA (Eds), *Écrire l'histoire de l'Afrique autrement ?*, Laboratoire SEDET, Université Paris VII-Denis Diderot, Paris, L'Harmattan, 2004, p.14.

vocabulaire, genres de vie etc²⁵¹.» Dans le cas d'espèce, cette démarche d'inculturation ou, pour adopter la terminologie protestante, de contextualisation, questionne la façon dont les perspectives historiographiques missionnaires protestantes se sont articulées aux prescriptions de l'administration coloniale française en la matière.

1. Politique d'extraversion de la discipline historique dans le Cameroun sous domination française

C'est un truisme aujourd'hui de parler de l'histoire comme ayant fait l'objet d'un enjeu de pouvoir matériel et symbolique dans l'évolution des sociétés humaines. Le souvenir tristement célèbre des théories hégéliennes sur l'an historicité de l'Afrique et les manipulations idéologico-racistes qu'elles ont alimentées témoignent, si besoin était encore, de l'usage qui peut être fait d'une énonciation malencontreuse du discours sur le passé. En arrière plan des stéréotypes raciaux soulevés par les thèses hégéliennes, se sont profilées puis développées des postures idéologiques sur lesquelles s'est longtemps fondée et justifiée la suprématie politique et économique des puissances impérialistes sur les peuples colonisés. A ces fins, l'éducation et de façon particulière, l'enseignement de l'histoire a été régulièrement instrumentalisé. Le but visé étant de parvenir à une assimilation complète des colonisés à la civilisation du peuple colonisateur.

L'artiste camerounais Francis Bebey (1929-2001), évoquant cette politique de francisation appliquée par la France sur les jeunes camerounais en a brossé un tableau découpant dans un album intitulé « Nos ancêtres les Gaulois²⁵² ». Dans un des titres de cet album, devenu chanson culte des années 1960 au Cameroun, l'auteur ironisait ainsi sur l'ascendance française prêtée à ses compatriotes : « Si les Gaulois avaient su, seraient pas restés dans la plaine. Si nos ancêtres les blonds Gaulois, avaient été malins comme nous. Zauraient loué un avion –Avec la Carte bleue c'est facile –Se seraient taillés en Afrique- Ah oui, ça c'est une bonne idée -Cachés dans la forêt de Tarzan, Chiche que César les aurait pas vus²⁵³. » Cette version chantée du récit de la résistance des rebelles gaulois à l'occupant romain était particulière en ce sens que, sous les traits d'un épisode de l'histoire de l'occupation française à l'époque romaine, était parodiée l'histoire d'une autre occupation, celle de l'Afrique, à l'époque moderne. Mais surtout, ce refrain charrie, par cette filiation des

²⁵¹ Jean COMBY, «Église et culture des origines à nos jours», in Françoise JACQUIN & Jean-François ZORN (éds) *L'altérité religieuse. Un défi pour la mission chrétienne XVIII^e-XX^e siècles*, Paris Karthala, 2001, p.27.

²⁵²

²⁵³, Francis BEBEY, extrait du titre « Si les Gaulois avaient su »,

WWW.bebey.com/documentation/textes_et.../documentation03c.htm, novembre 2011

Africains à la Gaule, une métaphore de l'aliénation des cultures afrocamerounaises consécutive à une exposition abusive à la civilisation française. De cet état de fait, l'orientation de l'enseignement de l'histoire durant la période coloniale française est particulièrement éclairante.

En effet, durant la période de l'Entre deux Guerres, la crainte de voir se raviver les tensions internationales face à la critique de plus en plus violente du colonialisme, impose aux nations impérialistes la nécessité de repenser les procédures de gestion des territoires d'Outre-mer, par une révision des politiques culturelles. C'est dans ce contexte que surgissent, à leur rescousse, nombre de sociétés savantes aux orientations épistémologiques des plus ambiguës. Le projet de la Revue Outre-mer créée en 1929 en est un exemple représentatif. Face au bouillonnement social qui travaille l'*establishment* impérialiste à l'intérieur comme à l'extérieur, la revue se veut une « tribune de ceux qui tentèrent d'adapter une politique de la recherche à une nouvelle politique indigène²⁵⁴. » Dans la pratique, cela se résume à réformer les méthodes de traitement du fait colonial afin de sauver l'entreprise d'expansion outre-mer. Une démarche qui passe par la prise en compte du changement social en œuvre au sein des colonies comme une donnée fondamentale à l'aune de laquelle doivent désormais être mesurées toutes les politiques formulées à l'intention des indigènes. Cette nouvelle politique dite « indigénophile », terme que Piriou taxe d'« étiquette ambiguë, désign [ant] la prise en compte des intérêts des indigènes par le respect de leurs coutumes²⁵⁵ », les auteurs de la Revue veulent en élaborer le dispositif théorique. Ils revendiquent à leur compte, la spécificité de poser en des termes intellectuels un problème qui, dans d'autres cercles, est posé en des termes culturels. Cette orientation repose sur un principe fort simple : le colonisateur, aux prises avec une société indigène partagée entre son attachement aux traditions et l'attrait puissant de la modernité, incarnée par l'univers occidental, a le devoir de proposer les modalités d'une translation culturelle qui soit à la fois, équitable pour les autochtones et bénéfique pour ses ambitions économiques. Cette vocation utilitariste affectée à la recherche imprègne en profondeur les centres d'intérêt des sociétés qui professent dès lors une nette prédilection pour les disciplines aux « vertus pratiques » telles que : « la géographie, le droit, la psychologie sociale et surtout l'ethnographie ». Ainsi définie, la ligne éditoriale ne laisse aucune place aux études historiques jugées trop dangereuses entre les mains de populations

²⁵⁴ Henry LABOURET, in « A la recherche d'une politique coloniale », *Le monde colonial illustré*, LXXXII, 1930, p. 133.

²⁵⁵ Anne PIRIOU, « Indigénisme et changement social : le cas de la revue d'Outre-Mer (1929-1937) », in Anne PIRIOU et Emmanuelle SIBEUD, *L'Africanisme en question*, Centre d'Etudes Africaines, EHESS, Paris, 1997, p.52.

encore immatures. Pour illustrer la marginalisation de l'enseignement de l'histoire dans le système français, il suffit d'examiner le contenu de ces revues coloniales. Anne Piriou a réalisé une analyse statistique de celui de la Revue Outre-mer. Voici ce qui en ressort : « [...] géographie [...] (5% des articles) [...] études juridiques [...] (10% des articles) [...] 10% des articles consacrés à des projets de “mise en valeur” [...] classés dans une rubrique “développement économique” [...] l'ethnographie [...] (35% des articles)²⁵⁶. »

Au lendemain de la Deuxième Guerre Mondiale toutefois, la France coloniale, en conformité avec les recommandations de la commission de tutelle de l'ONU relatives à la mise en place de conditions garantissant aux territoires sous tutelle une évolution vers la pleine autonomie politique, économique et sociale, consent à introduire des réformes dans ses systèmes d'enseignement. C'est dans ce cadre que la part de la discipline historique, jusque là réduite à une portion congrue dans les programmes d'enseignement secondaire au Cameroun, fut révisée à la hausse²⁵⁷. Malgré tout, cette évolution reste de pure forme. Les thèmes choisis pour en constituer la trame, pour la majeure partie d'entre eux, lorsqu'ils ne retracent pas les agencements de l'histoire de la France et du monde, ou ne vantent pas les bienfaits de la colonisation, peignent de l'Afrique un tableau en pleine décadence, et en attribuent les rares hauts faits de civilisation recensés à des auteurs étrangers, généralement des Arabes. Sur le passé du Cameroun qui est supposé en être l'objet, très peu de références ressortent. L'ensemble d'entre elles étant consacrées aux mouvements anciens de populations, notamment, les populations Sao et dans une moindre mesure, d'autres peuples septentrionaux en lien avec l'élément peul.

Le cas du Cameroun n'était pas une spécificité dans l'empire colonial français. L'orientation extravertie de la discipline historique participait d'un objectif politique élaboré depuis la métropole à l'usage des territoires sous domination française. Elle visait à forger chez les agents indigènes, un sentiment d'attachement à la Mère patrie suffisamment fort pour stimuler leur collaboration à son œuvre d'édification économique et sociale. On pensait que les grandes figures de l'histoire française présentées en modèle de patriotisme à la jeune élite autochtone auraient l'effet escompté. De ce projet de formatage – pour ainsi dire – les discours

²⁵⁶ Anne PIRIOU, *op.cit.*, p. 50.

²⁵⁷ Entre 1921 et 1937, le contenu des programmes ne fait nulle mention de la discipline historique. Ce n'est qu'à partir de 1947 que l'histoire est signalée parmi les matières enseignées dans les classes du primaire et du secondaire au Cameroun. Rapports annuels de la France à l'Assemblée Générale des Nations unies sur l'administration du Cameroun sous mandat (1921-1937) ; et sous tutelle (1947-1957). Documents cités par Alvine Chantal NAPI KAMENI, «L'enseignement de l'histoire au Cameroun sous tutelle française. 1946-1960», mémoire de Maîtrise en histoire, Université de Yaoundé I, 1997.

d'hommes politiques français sont révélateurs, tout autant que les rapports de tutelle adressés à la commission de l'ONU. Dans un discours prononcé par Albert Sarraut, on peut lire ce qui suit:

Instruire les indigènes est assurément notre devoir. Mais ce devoir fondamental s'accorde de surcroît avec nos intérêts économique, administratif, militaire et politique les plus évidents. L'instruction en effet a d'abord pour résultat d'améliorer la valeur de la production coloniale en multipliant dans la foule des travailleurs indigènes, la qualité des intelligences et le nombre des capacités. Elle doit en outre, parmi la masse laborieuse, dégager et dresser une élite de collaborateurs qui, comme agents techniques, contremaîtres, surveillants, employés ou commis de direction, suppléeront à l'insuffisance numérique des Européens et satisferont à la demande croissante des entreprises agricoles, industrielles ou commerciales de colonisation²⁵⁸.

Néanmoins, une lecture exclusivement ethnocentrique de la perspective historique française en Afrique est difficilement tenable, face aux avancées enregistrées, dès les années 1940, dans la création d'infrastructures intellectuelles de recherche en sciences sociales. Au lendemain de la guerre, l'État français déploya en effet un effort important en vue de la fondation d'organismes de recherche. C'est ainsi qu'en 1944 fut fondé l'Office de Recherche Scientifique et Technique d'Outre-mer (ORSTOM)²⁵⁹. Bien qu'essentiellement orienté vers la recherche fondamentale, la métropole s'intéressant davantage à la mise en valeur des richesses naturelles, l'histoire n'y était pas totalement absente. Néanmoins, c'est dans le cadre de l'IFAN²⁶⁰ que cette dernière discipline trouve une impulsion salvatrice. En effet, en 1944, des bureaux de l'IFAN sont ouverts un peu partout en Afrique occidentale française, ainsi qu'au Togo et au Cameroun. Ils forment des cadres indigènes subalternes. Parmi ces premiers collaborateurs africains de l'IFAN émergera la première cuvée des chercheurs noirs africains. Certains noms, parmi les plus connus sont : Ahmadou Hampaté Bâ (1900-1991)²⁶¹, Bernard

²⁵⁸ Albert SARRAULT, *Grandeurs et servitudes coloniales*, Paris, Editions du Sagittaire, 1931, p. 37, in François GBIKPI-BENISSAN, *Le Système scolaire au Togo sous mandat français*, Paris, l'Harmattan, 2011, vol 1, p. 29.

²⁵⁹ ORSTOM, renommé en 1984 : « Office Français de Recherche Scientifique pour le Développement en Coopération est, depuis 1998, appelé : Institut de Recherche pour le Développement, en abrégé IRD.

²⁶⁰ L'IFAN, institut Français d'Afrique noire, devenu Institut Fondamental d'Afrique Noire depuis 1966, fut créé en 1936, par Théodore Monod. Interrompu par la guerre qui éclate en 1939, l'IFAN est relancé à la fin de celle-ci. Dès l'origine, il définit son orientation comme étant pluridisciplinaire, ce qui lui permet de mener et de promouvoir des recherches en Afrique noire sur des champs aussi variés que les sciences naturelles, les sciences de l'homme et la géographie. Les travaux de l'IFAN connaissent une valorisation scientifique à travers des publications et grâce à son Bulletin appelé le BIFAN. Un cycle de conférences sous régionales, ainsi que des Musées (Musée de la mer, le Musée historique de Gorée et le Musée des arts africains) complètent son dispositif infrastructurel scientifique. Depuis la mort de Cheikh Anta Diop en 1986, l'IFAN a été rebaptisé IFAN-Cheikh Anta Diop en hommage à l'éminent chercheur.

²⁶¹ Plus connu en tant qu'ethnologue grâce à sa contribution à la sauvegarde de la mémoire vivante africaine, Hampaté-Ba s'est illustré par la collecte et l'archivage systématiques des données et traditions orales, notamment celle des peuples du Mali dont il est originaire. On lui doit l'étude de l'oralité comme source propre à fonder la production du savoir historique. Quelques unes de ses œuvres maîtresses sont : *L'Empire Peul du Macina* :

Dadié (1916-²⁶²). La mise en place de ce réseau d'institutions ayant l'Afrique comme champ de recherche historique, posa la nécessité d'une formation plus systématique des collaborateurs. C'est ainsi que dès le milieu des années 1950, sortirent les premiers professionnels africains de la discipline historique formés dans les universités françaises. Cheikh Anta Diop (1923-1986), fondateur du courant égyptologique qualifié d'afrocentriste, rédige sa thèse très controversée en Occident sur l'africanité de la civilisation égyptienne antique²⁶³. De cette recherche sortira *Nations nègres et culture*²⁶⁴, un des ouvrages culte de la jeune historiographie africaine des décennies 1960 et 1970. De même, en 1954, Joseph Ki-Zerbo²⁶⁵ (1922-2006), jeune chercheur africain originaire de la Haute Volta²⁶⁶, soutient une thèse de doctorat ès lettres et sciences humaines à l'Institut d'études politiques de Paris et en 1956, passe avec succès un diplôme d'agrégé en Histoire. Pour tardive qu'elle soit, cette avancée épistémologique n'en fut pas moins d'une portée majeure sur l'ensemble du champ disciplinaire. L'historien Dimitri Oursou estime ainsi que par cette constitution d'une historiographie propre à l'Afrique noire, « l'histoire de l'humanité est devenue, enfin, une histoire vraiment générale et universelle²⁶⁷. » Rendu à ce point de l'évolution de l'attitude coloniale française envers le passé des colonisés, il est intéressant de questionner la politique culturelle des missions chrétiennes, et précisément, celle de la mission protestante française déployée, au Cameroun, dans ce même contexte.

1818-1853, Paris, les Nouvelles Editions africaines, EHESS, 1984 (deuxième édition), la première édition date de 1955; *Vie et enseignement de Thierno Bokar, le sage de Bandiagara*, Paris, Editions du Seuil, 1980 (deuxième édition), la première date de 1957.

²⁶² Écrivain, homme de théâtre, Bernard Binlin DADIE est surtout connu pour sa contribution intellectuelle et matérielle à la préservation des cultures africaines. Militant de la négritude, il rédige nombre de poèmes célébrant l'Afrique, tels que : *Afrique debout*, Paris, Présence africaine, 1950 ; *Légendes africaines*, Paris, Seghers, 1954.

²⁶³ Sur la controverse récente soulevée par les thèses de Diop, lire du côté des détracteurs : François-Xavier FAUVELLE, *L'Afrique de Cheikh Anta Diop*, Paris, Karthala, 1996. Du côté des partisans, lire Théophile OBENGA, *Le sens de la lutte contre l'africanisme eurocentriste*, Paris, l'Harmattan, 2001.

²⁶⁴ Cheikh ANTA DIOP, *Nations nègres et culture : de l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire aujourd'hui*. Paris, Présence africaine, 1954.

²⁶⁵ Joseph KI-ZERBO est l'auteur de la première synthèse historique sur l'Afrique réalisée par un Africain. On lui doit les premiers ouvrages de référence sur l'histoire de l'Afrique noire tels que : *Le monde africain noir : histoire et civilisation*, Paris, Hatier, 1972 ; *Histoire de l'Afrique, d'hier à demain*, Paris, Hatier, 1974. En 1980, il dirige le premier volume de la série de l'UNESCO fixant les canons épistémologiques et méthodologiques applicable à l'historiographie africaine, intitulé : *Histoire générale de l'Afrique noire : méthodologie et préhistoire africaine*, Paris, UNESCO, 1980.

²⁶⁶ **La haute Volta, état de l'Afrique de l'Ouest colonisé par la France jusqu'à son indépendance en , date à laquelle il devient le Burkina Faso.**

²⁶⁷ Dimitri OURSOU, « L'histoire en Afrique tropicale : centres de recherche, hommes, idées », in, Patrick PETITJEAN (éditeur scientifique), *Les sciences hors d'Occident au XX^e siècle. Les Sciences coloniales. Figures et Institutions*, Editions de l'ORSTOM, (IRD), Paris, 1998, p.311. Document consulté en ligne le 05 novembre 2012, in http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/pleins_textes_7/carton07/010008846.pdf.

2. La position des missions chrétiennes

La question culturelle fut une préoccupation prégnante des sociétés missionnaires. Il faut dire qu'elles y étaient essentiellement prédisposées de par leur vocation qui prescrivait de pénétrer la mentalité autochtone en vue d'y imprimer le message du christianisme. Aussi, l'accent mis par la mission sur l'éducation indigène participa-t-elle d'une stratégie de séduction visant la conversion des païens au christianisme et la domination symbolique qui s'y attache. L'élévation du confort intellectuel des indigènes qui accompagna le déploiement de la mission s'avéra donc être avant tout, un impératif méthodologique au service de l'évangélisation. Un point de vue catholique porté par Claude Prudhomme sur cette question postule en effet que: « Lorsque l'idée missionnaire moderne prend consistance au sein de la Compagnie de Jésus au XVI^e siècle, la conviction que la diffusion du message passe par l'école est immédiate²⁶⁸. » Dans cette même veine s'inscrivent les propos suivants tenus plus d'un siècle avant lui par les membres d'une mission Wesleyenne dans un archipel Polynésien: « Nous devons construire des écoles partout [...] élevant ainsi cette race nouvelle avec la bible dans leurs mains, loin au-dessus des ténèbres et de l'abjection du paganisme, ainsi que des vilaines intrigues de baptistes²⁶⁹. » Ainsi, protestants et catholiques partageaient la posture commune que l'école devait servir de moyen à la propagation de la foi chrétienne chez les païens.

Toutefois, n'allons pas croire qu'à l'instar de l'administration coloniale, l'objectif déclaré de l'Église ait été de substituer aux traditions indigènes des référents culturels occidentaux. Au contraire, la Mission se soucia sérieusement, dans l'application de sa politique éducative, du respect et de la préservation du patrimoine culturel du converti. Philippe Laburthe-Tolra a étudié l'histoire de la conversion des Bété du Cameroun au catholicisme et rend compte de ce qu'il appelle le souci d'adaptation liturgique des pallotins en soulignant que ces derniers, « [...] soucieux du génie de la langue comme de celui de la culture, souhaitai [ent] introduire à l'église, à la messe, pour les cantiques comme pour la pause de l'offertoire, les instruments de musique, les chants, les gestes hérités de l'altérité africaine²⁷⁰. » Cet élément qui décrit une posture empathique du christianisme à l'égard des valeurs indigènes est très éclairant de l'élan d'indigénisation/adaptation déployé par les sociétés missionnaires, qu'elles aient été catholiques ou protestantes. Il est particulièrement

²⁶⁸ Claude PRUDHOMME, «Le modèle missionnaire: stratégies et débats», in Françoise Douaire-Marsaudon *et al*, *Missionnaires chrétiens*, n° 139, avril 2008, p.151.

²⁶⁹ Cité dans Françoise DOUAIRE-MARSAUDON, *op.cit.*, p.175.

²⁷⁰ Philippe LABURTHE TOLRA, in Françoise JACQUIN & Jean-François ZORN, *L'altérité religieuse. Un défi pour la mission chrétienne XVIIIe-XXe siècles*, Paris Karthala, 2001, P.267

significatif de cette orientation culturelle introvertie que les premiers manuels en langues indigènes, aient émergé des rangs du christianisme missionnaire²⁷¹.

Dans les sciences humaines, cette politique d'inculturation se traduit également par un investissement du champ de la recherche par le personnel religieux occidental, ce qui explique que la première littérature à caractère historique sur le Cameroun, produite en contexte colonial français, ait été l'œuvre d'un missionnaire. Le manuel du Père Joseph Bouchaud, paru en 1944 et destiné à l'enseignement primaire est, par delà les réserves que l'on peut émettre sur son orientation épistémologique, un réel effort d'articuler le contenu du programme de culture générale aux réalités historiques du Cameroun²⁷². La mission doit également être créditée pour sa primauté dans la valorisation d'une conscience historiographique autochtone. C'est en effet du milieu protestant français qu'émergera à l'époque coloniale, l'une des rares publications historiques valorisant l'érudition autochtone. L'ouvrage en question intitulé : *Histoire et coutume des peuples Bamoun*, fut publié en 1952 par le pasteur Henri Martin à partir des mémoires du roi Njoya. Claude Tardits qui, en 1980 passe en revue l'état de la production des savoirs sur ce peuple estime que :

Cet écrit, fruit d'une information recueillie sur place et de la familiarité de l'auteur avec les traditions historiques, fait le point des connaissances qui désormais ne bougeront plus guère. C'est aussi la dernière manifestation [souligne-t-il] de l'intérêt que les protestants européens n'ont cessé de porter depuis leur arrivée à Foumban à la société bamoun, et qu'ils ont, plus et mieux que les autres européens, contribué à faire connaître²⁷³.

C'est dans le sillage de cette émulation scientifique émanant des milieux missionnaires que s'inscrit la figure du pasteur Jean-René Brutsch. Mais alors que les itinéraires de ses homologues sont plus ou moins connus de la recherche historique au Cameroun, son œuvre témoigne d'une contribution jusque là non mise en récit dans cette historiographie. Nous examinerons son intervention au niveau de l'enseignement et de la recherche sur l'histoire du Cameroun.

II. Brutsch et l'enseignement de l'histoire au Cameroun

C'est à l'issue des rencontres africaines de Brazzaville et de Dakar faisant suite au règlement de la Deuxième Guerre mondiale dans les territoires d'occupation française d'Afrique, qu'intervient une réforme de la politique éducative. Cette nouvelle politique des

²⁷¹ Voir à titre d'exemple le dictionnaire douala-français du pasteur Philippe HELMLINGER, *op.cit.*

²⁷² Joseph BOUCHAUD, *L'Histoire et la géographie du Cameroun sous mandat français*, Castlehead Etablissement J. Worth, 1944.

²⁷³ Claude TARDITS, *Le Royaume bamoun*, Armand Colin, Paris, 1980, p.62.

années 1950 marque une rupture épistémologique dans l'orientation des enseignements en général et ceux historiques en particulier. Les mesures prescrivant l'adaptation du contenu des leçons à la réalité africaine introduisent une avancée scientifique majeure dans les programmes d'histoire aux niveaux primaire et secondaire. L'énoncé précédant a souligné le fait que dès lors, l'empreinte culturelle occidentale qui jusqu'alors avait profondément imprégné les enseignements historiques dans les colonies françaises d'Afrique devait connaître une altération remarquable. Au Cameroun, la perspective de l'émancipation politique, provoquée par l'action des courants politiques nationalistes au lendemain de la Deuxième Guerre Mondiale, rendait impérative la tâche de construction d'une identité nationale inspirée des valeurs et traditions indigènes. C'est ce qui explique qu'en 1956, à la veille de l'accession du Cameroun à l'autonomie interne fut initié le projet : « Comité "histoire du Cameroun" » auquel fut associé Brutsch.

1. La constitution du comité pour l'histoire du Cameroun

C'est par le biais de l'enseignant Doucet de passage à Pitoa, dans le Nord du Cameroun, en vue d'effectuer un stage pédagogique, que Brutsch fut mis en contact avec celui qui devait plus tard organiser, pour le compte du service de l'enseignement national, la production du premier manuel dédié à la connaissance du passé du Cameroun, le nommé Roger Lagrave²⁷⁴. Lagrave était responsable du Groupe camerounais d'éducation moderne dont les missions consistaient entre autres, à préparer les instruments de travail destinés à l'usage des enfants africains. Son travail en tant qu'éditeur de brochures populaires l'avait amené à s'intéresser à la littérature orale autochtone et c'est dans ce cadre qu'il avait sollicité la contribution de Brutsch dont la réputation de collectionneur était parvenue jusqu'à lui : « Je fais appel une fois de plus à vos connaissances et à votre amabilité », fit-il savoir à ce dernier. « Monsieur Doucet m'a parlé de votre ample documentation sur l'histoire plus particulière des Douala [...] Où pensez-vous que je puisse trouver des documents sur l'histoire des Douala et la population bamiléké?²⁷⁵ ». Ainsi fut donné le ton d'une collaboration qui, littéraire au départ, finit par se muer en une aventure scientifique. Voici les termes par lesquels est argumentée l'initiative historiographique animée par Lagrave, et à laquelle sont appelées les contributions de chercheurs :

A l'heure où le Cameroun devient une nation, le service de l'enseignement dont le premier devoir

²⁷⁴ Archives Brutsch, I / CORRESPONDANCE RECHERCHE, « Correspondance individuelle, reçue par JRB, par ordre alphabétique du signataire. 1948-1974 », lettre de Roger Lagrave à Brutsch. Pitoa, le 17 octobre 1958.

²⁷⁵ Archives Brutsch, I / CORRESPONDANCE RECHERCHE, « Correspondance individuelle, reçue par JRB, par ordre alphabétique du signataire. 1948-1974 » lettre de Roger Lagrave à Brutsch. Pitoa, le 23 décembre 1958.

consiste à aider par tous ses moyens à la formation de cette nation, pense qu'il serait nécessaire d'écrire l'histoire du Cameroun pour qu'elle soit enseignée et apprise dans les écoles. En effet, il est créé un comité "histoire du Cameroun". Cette histoire est actuellement dispersée dans divers ouvrages, dans divers documents quelquefois uniques et détenus par des personnes diverses, quelque fois dans la mémoire de témoins. La recherche historique ne peut se faire que par l'apport de ces personnes détenant ces documents et décidés de les mettre en commun pour que puisse être mis au point et édité le manuel d'histoire du Cameroun dont nos élèves ont besoin²⁷⁶.

Dans une lettre de remerciement relative à l'expédition de documents ayant servi à la tenue d'une manifestation littéraire, Lagrave fit parvenir à Brutsch un texte de statut et l'invita à se joindre à lui pour former ce "comité Histoire du Cameroun" Dans l'article numéro trois des statuts du comité, on peut lire que: «Le travail proposé est totalement désintéressé chaque membre du comité prend en charge les frais divers nécessités par leurs recherches. Il n'attend aucun bénéfice commercial résultant de la vente du livre lequel sera vendu au prix de revient²⁷⁷. » Ainsi donc, la participation au comité était avant tout bénévole. Une clause qui ne dissuada pourtant pas Brutsch d'y collaborer malgré les nombreux soucis pécuniaires qui étaient les siens.

Il a été dit plutôt que sa réputation de collectionneur avait précédé Brutsch. Aussi l'essentiel des sollicitations dont il fut l'objet portèrent-elles en grande partie sur son exceptionnelle bibliographie constituée sur les Douala, la Mission et les peuples de l'Ouest du Cameroun. Des correspondances envoyées par Lagrave sont révélatrices du fait que la matière du manuel s'est énormément nourrie de la recherche documentaire de Brutsch. Dans une lettre de sa part, signalant un envoi documentaire par Brutsch on peut lire ce qui suit: « J'ai reçu avec un vif intérêt les photographies que vous avez eu l'obligeance de me faire parvenir [...] Il me manquerait des photographies sur les gens de la forêt, sur les Bamoun et l'écriture de Njoya²⁷⁸. »

Il semblait par ailleurs être établi que Brutsch était la référence pour toute information relative aux grandes figures de l'Église et de la mission et même au-delà. Aussi des commandes d'investigation d'une précision extrême lui furent-elles soumises à chaque fois que se posaient des besoins en informations de détail sur des acteurs de l'histoire du Cameroun autant que sur des évènements majeurs. L'extrait de correspondance qui va suivre

²⁷⁶ Archives Brutsch, I / CORRESPONDANCE RECHERCHE, « Correspondance individuelle, reçue par JRB, par ordre alphabétique du signataire. 1948-1974 : projet pour la création du comité " Histoire du Cameroun" ».

²⁷⁷ *Ibid.*

²⁷⁸ Archives Brutsch, I / CORRESPONDANCE RECHERCHE, « Correspondance individuelle, reçue par JRB, par ordre alphabétique du signataire. 1948-1974 », lettre de Roger Lagrave à Brutsch. Pitoa, le 02 mars 1959.

illustre à souhait cet aspect des attentes du comité placées à l'endroit de Brutsch

Dernièrement, j'ai discuté avec un Douala travaillant à la Radio diffusion de Garoua. Il nous a semblé que les Douala seraient venus par la mer. Ce ne serait qu'une hypothèse, mais est elle ridicule? [...] Le nom Douala viendrait du verbe : continuer "nous continuons" s'adressant à des gens qui abandonnent le voyage, peut être les Malimba [...] Les avants de pirogues, les dessins reproduits en arrière plan dans la photographie représentant Ngando rappellent l'art polynésien. Même remarque pour les chants et la musique Douala [...] Il y a sans doute des arguments contraires et plus sérieux. Quelle est votre opinion sur ce sujet? Pourriez- vous me donner l'étymologie de Douala ? Avez-vous connaissance du décret allemand du 1.1. 1911(sic) par lequel Kameroun est devenu Douala? Les rois Ngando-Mpondo (sur les photographies envoyées) ont été représentés, par un peintre. A-t- on des renseignements sur l'auteur de ces peintures? [...] Avez vous des renseignements sur les pendants de 1914 (Bell et Négro (sic) Din? Peut-on se procurer les biographies de Joseph Ekollo, Kuo et Modi Din qui assurèrent l'inter-règne protestant après l'arrivée (sic) des Allemands²⁷⁹ ?

La contribution de Brutsch à l'entreprise sus indiquée ne s'est pas limitée à des apports documentaires ni à la fourniture de renseignements à caractère historique ou ethnographique. De fait, le pasteur-chercheur a également signé de sa propre plume les pages de l'Histoire du Cameroun. De par son métier et ses expériences antérieures de production scientifique dans le domaine de l'histoire du christianisme missionnaire au Cameroun, Brutsch avait la matière et les compétences pour répondre à cette demande. Voici de quelle façon précise la commande lui fut adressée à ce sujet:

Cher ami, toujours dans le cadre de " l'histoire du Cameroun". Cette histoire comportera un chapitre sur le christianisme. Il introduira plusieurs chapitres consacrés à l'histoire des missions. [...] je me suis adressé d'abord à l'abbé Fertin responsable de l' "Effort camerounais" lui demandant un topo sur la religion catholique. C'est à vous que je m'adresse pour la suite du chapitre [...] sur le protestantisme : ce qui le différencie du catholicisme, tout en le gardant dans la ligne chrétienne²⁸⁰ ?

Sur le paradigme épistémologique porté par cette initiative historiographique, Lagrave apporte d'intéressantes indications qu'il n'est pas vain de mentionner:

Ce manuscrit, [soutient-il] serait susceptible, une fois édité et diffusé, d'aider au départ les Camerounais qui, aimant leur pays et son histoire, décideraient de se mettre à sa recherche. Ainsi, l'histoire du Cameroun ne serait pas seulement le fait de quelques Européens facilement

²⁷⁹ Archives Brutsch, I / CORRESPONDANCE RECHERCHE, « Correspondance individuelle, reçue par JRB, par ordre alphabétique du signataire. 1948-1974 », lettre de Roger Lagrave à Brutsch, Pitoa, le 10 avril 1959.

²⁸⁰ Archives Brutsch, I / CORRESPONDANCE RECHERCHE, « Correspondance individuelle, reçue par JRB, par ordre alphabétique du signataire. 1948-1974 », lettre de Roger Lagrave, Pitoa, le 26 septembre 1959.

souçonnés d'accommoder les évènements à leur façon, mais par le maximum de gens de ce pays capables de faire un effort²⁸¹.

Si l'on s'en tient à ce qui était annoncé dans cet extrait, le contenu de l'ouvrage à venir autant que la perspective historiographique appliquée au contexte du Cameroun devait se trouver nettement déviés de l'orientation résolument extravertie jusque là caractéristique de l'enseignement historique dans les territoires coloniaux français. Une ambition qui rend d'autant plus incompréhensible le désintérêt supposé de l'administration camerounaise à son endroit. Un état de fait, dont Lagrave rend compte dans l'extrait suivant: « J'ai adressé à monsieur le ministre et les chefs hiérarchiques (car il serait mal venu de faire quelque chose sans leur autorisation) la lettre que je vous adresse. Je n'ai reçu, à ce jour, aucune réponse car le ministre se promène et donne des réceptions ailleurs²⁸². » La gravité des insinuations contenues dans ce propos ne doit cependant pas masquer le fait que la part prise par le gouvernement d'Amadou Ahidjo dans cette entreprise fut déterminante dans son succès. En supportant exclusivement les frais de diffusion de cet ouvrage auprès des établissements, le ministère de l'éducation nationale a rendu possible l'édition et la diffusion du premier manuel gouvernemental d'histoire du Cameroun au titre très évocateur : *Histoire du Cameroun : de la préhistoire au 1^{er} janvier 1960*. Un titre qui en lui même soulève la question des avancées épistémologiques réelles apportées par cette étude dans l'orientation des enseignements historiques au Cameroun à la veille de son indépendance.

2. L'évolution du contenu du manuel «Histoire du Cameroun»

Le premier plan prévu pour constituer la trame du projet «Histoire du Cameroun» fut réalisé en 1959. Dans la lettre adressée à Brutsch où il lui en présente la première mouture, Lagrave esquisse un découpage en trois livrets présentés de la manière suivante:

1^{er} livret : -La préhistoire, les Sao, les négrilles, l'origine des races avant le XV^e siècle

2^e livret: du XV^e siècle au XVIII^e-XIX^e siècle

3^e livret: depuis la pénétration européenne à nos jours²⁸³

A partir de ce schéma proposé aux contributeurs comme un guide de rédaction, émergea plus tard une deuxième charpente de l'ouvrage, plus détaillée et enrichie d'ajouts

²⁸¹ Archives Brutsch, I / CORRESPONDANCE RECHERCHE, « Correspondance individuelle, reçue par JRB, par ordre alphabétique du signataire. 1948-1974 », lettre de Roger Lagrave, Pitoa, le 30 avril 1959

²⁸² Archives Brutsch, I / CORRESPONDANCE RECHERCHE, « Correspondance individuelle, reçue par JRB, par ordre alphabétique du signataire. 1948-1974 », lettre de Roger Lagrave, Pitoa, le 24 janvier 1959.

²⁸³ Archives Brutsch, I / CORRESPONDANCE RECHERCHE, « Correspondance individuelle, reçue par JRB, par ordre alphabétique du signataire. 1948-1974 », lettre de Roger Lagrave à Brutsch, Pitoa, le 24 janvier 1959.

progressifs de la part de chercheurs de diverses nationalités sollicités²⁸⁴.

En opérant par regroupement thématique, on repère quatre axes majeurs autour desquels sont articulées les leçons. En préliminaire, figurait une partie théorique, prévoyant d'esquisser, à l'intention des apprenants, une définition du sens et de l'intérêt de l'histoire en tant que savoir, ainsi qu'une explication de ses méthodes de production. Une section similaire était également prévue s'agissant de la préhistoire. Lagrave s'était expliqué auprès de Brutsch sur la nécessité de cette mise au point théorique en arguant pertinemment que « Le Camerounais moyen ne sachant pas ce qui est l'histoire [...], il faut lui expliquer comment se font les recherches historiques : fouilles, archéologie, anthropologie, étude des manuscrits, des relations de voyage²⁸⁵. »

Le deuxième point d'ancrage de l'ouvrage portait sur le passé néolithique des peuples de la région septentrionale et s'étendait jusqu'à la période contemporaine, soit un ensemble de 16 chapitres sur les 35 que comptait l'ensemble de l'ouvrage. Un troisième moment fort du manuel s'intéresse aux peuples de l'Ouest et de la Côte du Cameroun dont il examine l'antériorité des rapports avec d'autres peuples européens, ainsi que quelques éléments de leurs structures socio culturelles traditionnelles. Il se décline en 7 leçons inégalement réparties entre les deux groupes de population mentionnés. Les 12 chapitres restants portant sur l'arrivée de la France au Cameroun, prévoient d'exposer les détails de ses réalisations et de terminer par le récit de l'accession du pays à l'indépendance.

Les rédacteurs du manuel durent se rendre compte du déséquilibre que présentait la structure d'ensemble de l'ouvrage consacré, pour moitié de son contenu, à la seule partie septentrionale. De même, l'impasse totale faite sur les processus d'évolution des peuples du Centre et du Sud forestier, de même que sur les éléments matériels et immatériels des patrimoines indigènes ne pouvait objectivement se justifier dans un ouvrage ayant la prétention de réaliser une synthèse historique dédiée au Cameroun. Enfin, les rédacteurs ne prévoyaient nulle part de porter une attention particulière aux phénomènes de contradiction socio politiques ayant émaillé le processus de rencontre des différents ordres de civilisation, européenne et camerounaise. Aussi, dans la lettre d'information sur l'évolution du projet qu'il lui adressa en 1960, Lagrave expédia t-il à Brutsch une copie remaniée du plan devant

²⁸⁴ Voir le plan en annexe 1.

²⁸⁵ Archives Brutsch, I / CORRESPONDANCE RECHERCHE, « Correspondance individuelle, reçue par JRB, par ordre alphabétique du signataire. 1948-1974 », lettre de Roger Lagrave à Brutsch, Pitoa, le 9 mars 1959.

articuler la version définitive de l'ouvrage²⁸⁶. L'envoi manqua d'ailleurs de jeter une ombre sur la collaboration des deux chercheurs. En effet, Brutsch releva, à juste titre, que le plan ne faisait pas ressortir l'élément de sa contribution personnelle sur le protestantisme et s'inquiéta de ce que cette omission impliquait une oblitération de ses efforts. Fort heureusement, Lagrave put s'expliquer sur cette occultation apparente:

Cher ami, je comprends votre étonnement de ne pas trouver dans le sommaire du manuel d'histoire le chapitre : histoire des missions protestantes. Rassurez vous, cette histoire est contenue dans le chapitre : le christianisme s'introduit au Cameroun. Ce chapitre en effet expose les efforts des premiers missionnaires protestants : Joseph Merrick, Alfred Saker, Thomas Houghton, Joseph J. Fuller, Georges Grenfell. Le chapitre contient une biographie de chacun d'eux. Une biographie détaillée sur A. Saker et ses méthodes d'évangélisation. Abondamment illustré, ce chapitre se termine par une lecture : février 1841, pour la première fois, l'évangile est annoncé aux Douala (Docteur Prince). Evidemment, tous les détails de l'évangélisation protestante au Cameroun ne sont pas dans le manuel qui s'adresse aux écoles primaires, ils pourraient y être dans un deuxième manuel plus complet s'adressant au secondaire. Dans ce chapitre, il n'est question que des pasteurs protestants, le catholicisme étant arrivé plus tard²⁸⁷.

3. Quelques réflexions critiques sur le contenu du manuel : « Histoire du Cameroun : de la préhistoire au 1er janvier 1960 »

Avec son énoncé programmatique, le titre du manuel suggère, à la lecture, l'inscription d'une ambition visant la réalisation d'une étude de synthèse sur le passé à la fois proche et lointain du Cameroun. La seule consultation du plan de l'ouvrage semble corroborer cette orientation. L'ouvrage, un manuel destiné aux élèves du primaire, frappe d'emblée par le nombre de ses chapitres : Cinquante leçons, rien de moins. L'approche des auteurs semble avoir privilégié un agencement chronologique. Ce qui explique peut être le nombre excessif des chapitres étirant inutilement l'ouvrage en de nombreuses séquences spécifiques qui, dans un découpage thématique, auraient pu être facilement regroupées.

Une autre observation qui se dégage de ce plan est l'effort réel, fourni par les rédacteurs pour mettre en récit l'évolution interne de l'ensemble de la société camerounaise. L'ensemble des cinquante entrées couvrent en effet un cadre spatial représentatif de ses principales délimitations géographiques : Le Nord, le Sud, la Côte, la région du centre et de l'Ouest. Un autre point fort de cet ouvrage est de vouloir faire ressortir la complexité des

²⁸⁶ Voir annexe, document retrouvé par Yves BRUTSCH dans sa documentation héritée de son père et expédié depuis Vézénobres, (Cévennes, France).

²⁸⁷ Archives Brutsch, I / CORRESPONDANCE RECHERCHE, « Correspondance individuelle, reçue par JRB, par ordre alphabétique du signataire. 1948-1974 », lettre de Roger Lagrave, Pitoa, le 23 décembre 1959.

réponses opposées par les autochtones à l'impérialisme européen, par une ventilation équitable des leçons entre les figures dites de la collaboration (Charles Atangana) et celle de la contradiction à la présence européenne au Cameroun, à savoir le sultan Ibrahim Njoya. Mais sur ce plan, l'effort des auteurs est noyé par le choix très discutable porté sur ce dernier personnage pour incarner le pôle de la contestation de la présence européenne en général et celle française en particulier au Cameroun. Car, outre le fait que la dégradation des relations entre ce souverain et l'administration coloniale fut tardive, par rapport à d'autres mouvements de résistance déployés sur la côte et dans d'autres royaume de l'Ouest du Cameroun, il y a que les raisons qui présidèrent à cette inimitié ne relevaient aucunement de la remise en cause de l'autorité de l'administration française. Le fait est d'autant moins neutre que, dans une correspondance expédiée à Brutsch, il est fait une mention claire et précise, entre autres figures emblématiques de l'histoire du Cameroun, de leaders camerounais, connus pour leur opposition radicale à l'occupation coloniale, auxquels le promoteur du comité souhaite consacrer une attention particulière :

Cher ami [écrit –il], j'ai pensé que le comité "histoire du Cameroun" pourrait, afin de s'associer aux solennités qui vont marquer le premier janvier prochain, publier une plaquette dont le titre pourrait être "Les grands camerounais". Le but de cette plaquette serait de faire connaître les Camerounais d'origine ou d'adoption qui ont œuvré à la mise en œuvre de la nation camerounaise. Une photographie pleine page et une page de texte seraient consacrées à Bouba Njidda, King Ngando Kwa (1777-1845), Rudolph Douala Manga Bell, Alfred Saker, Samba Martin, Sultan Njoya, Jamot, Théodore. Christaller, Mr Vogt, Charles Atangana, Um Nyobe, Ahmadou Ahidjo. [...]²⁸⁸.

De façon particulière, la mention de Ruben Um Nyobe, leader nationaliste camerounais ayant conduit la guerre d'indépendance et exécuté pour ces faits par la France, au nombre des bâtisseurs de la nation camerounaise se doit d'être soulignée. Elle confère à cette entreprise un caractère d'autant plus révolutionnaire qu'elle est probablement à l'époque, la première tentative, par la voix officielle, de légitimation de la lutte de libération nationale menée par un autochtone contre le pouvoir français. Une tentative avortée à laquelle s'ajoute, dans la structure de l'ouvrage, une reproduction par les auteurs d'un autre vieux complexe de l'historiographie coloniale, à savoir, la surévaluation de l'influence étrangère en Afrique. Traduite ici par une accentuation des moments d'agencement des registres autochtones aux éléments occidentaux et peul (environ, 2/3 des leçons y sont consacrées),

²⁸⁸ Archives Brutsch, I / CORRESPONDANCE RECHERCHE, « Correspondance individuelle, reçue par JRB, par ordre alphabétique du signataire. 1948-1974 », lettre de Roger Lagrave à Brutsch, Pitoa, le 03 septembre 1959.

cette orientation contribue à camper cette œuvre, très érudite pourtant, dans le registre des travaux de la « bibliothèque coloniale » au sens où l'entend très précisément Valentin Yves Mudimbe²⁸⁹.

A partir de là, une observation émise par l'auteur au terme de la première présentation de la charpente de l'ouvrage acquiert un sens tout particulier. De son point de vue en effet, s'il est un enseignement qu'on peut tirer de la connaissance de l'histoire du Cameroun, c'est: «L'imprévoyance native des Africains [qui] s'explique par l'état d'incertitude qui régnait avant 1900. L'esclavage qui ne permettait pas de faire des projets. [...] L'évolution [conclu-t-il] nous permet de changer les habitudes anciennes pour en adopter de nouvelles²⁹⁰.» Un fait notoire suggéré par cette analyse est que le Cameroun aurait été, avant l'intervention des forces impérialistes, que l'on peut globalement situer entre 1884 et 1916, dénué ou amputé de tout élan générateur de développement. On y retrouve repris les arguments d'un certain courant historique dont le propre est d'attribuer à l'élément occidental, tout ferment civilisateur majeur repéré sur le continent africain. Également, l'auteur établit dans son propos, le diagnostic de la précarité, comme ayant été la marque distinctive de l'Afrique dans cet intervalle. Une Afrique dont on voit bien qu'à ses yeux, elle est uniforme. Néanmoins, il ne manque de souligner, et à juste titre, la responsabilité de l'esclavage dans le retard accusé par ce continent. Et à ce sujet, on ne peut manquer de relever comment, dès cette période, se construisent déjà, au sein même des cercles coloniaux, les « logiques victimaires » explicatives du tragique destin du continent noir, dont une certaine historiographie africaine de l'« auto complaisance²⁹¹ » se fait, aujourd'hui encore, complaisamment le relais.

Autant de conclusions qui autorisent de relativiser les déclarations initiales du comité, annonçant une amélioration sans précédant de l'orientation épistémologique des études historiques sur le Cameroun. Car s'il est indéniable que le manuel fait effectivement une part plus importante aux registres socio politiques autochtones, il est resté, sur le point crucial de

²⁸⁹ Valentin Yves MUDIMBE définit la bibliothèque coloniale comme étant : « un espace de savoir construit avec l'objectif explicite de traduire et déchiffrer fidèlement l'objet africain. En effet, il accomplit un projet politique selon lequel supposément, l'objet révèle son essence, ses secrets et son potentiel à un maître qui peut, finalement, le domestiquer », in Valentin Yves MUDIMBE, *The Idea of africa*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1994, p.XII. Traduction française de l'éditeur d'après: "[...] A body of knowledge, constructed with the explicit purpose of faithfully translating and deciphering the African object. Indeed, it fulfilled a political project in which, supposedly, the object unveils it being, it secrets and potential to a master who could, finally, domesticate it".

²⁹⁰ Archives Brutsch, I / CORRESPONDANCE RECHERCHE, « Correspondance individuelle, reçue par JRB, par ordre alphabétique du signataire. 1948-1974 », lettre de Roger Lagrave à Brutsch, Pitoa, le 9 mars 1959.

²⁹¹ Nous nous référons à la tentation, grande, chez nombre d'historiens africains de se réfugier derrière les affaires de l'esclavage et de la colonisation, pour excuser toutes les difficultés actuelles de l'Afrique, y compris, celles relevant des manquements des dirigeants postcoloniaux.

la rupture avec l'idéologie européocentriste, très en deçà de ses ambitions de départ.

III. Brutsch et la recherche historique au Cameroun

Nous avons abondamment souligné le fait que la dimension de chercheur se dispute chez Brutsch à celle de missionnaire. Ce qu'il convient à présent d'ajouter en appui à cette allégation, c'est l'ensemble des registres dans lesquels se sont inscrites ses activités de recherche et surtout la façon dont celles-ci ont enrichi et renouvelé la production du savoir historique sur le Cameroun. Dans cette perspective, nous examinerons sa contribution à quatre niveaux. Nous commencerons par les commandes institutionnelles et poursuivrons par les apports documentaires qu'il a fournis aux chercheurs nationaux et internationaux. Nous examinerons ensuite les recherches propres à Brutsch, celles effectuées dans le cadre d'émissions historiques radiodiffusées, et celles plus scientifiques ayant fait l'objet de publications.

1. Les commandes institutionnelles

La grande effervescence politique qui balaie les territoires coloniaux après la Deuxième Guerre Mondiale a son équivalent au plan scientifique dans une émulation sans précédent survenue dans le domaine de la recherche. Emulation extraordinaire de par ses orientations, méthodes et outils de travail à la fois modernes et spécialisés. Non que la recherche ait particulièrement été déficitaire durant la période d'avant guerre, loin s'en faut. Toutefois, la période qui va du XIX^e au début du XX^e siècle fut l'âge d'or de la production d'écrits sur l'Afrique, caractérisée par l'usage d'un personnel amateur et non qualifié, constitué «d'administrateurs militaires, de médecins, de journalistes, d'ingénieurs, [...] eux même rapidement relayés par des administrateurs civils et autres agents de l'Etat français [...] animés par des soucis d'efficacité dont les considérations idéologiques n'étaient pourtant pas absentes²⁹². » Anne Piriou, pour le cas de la Revue d'Outre-mer, signale la composition suivante :

Un noyau de collaborateurs régulier est formé par les administrateurs coloniaux (60%) dont certains sont engagés dans des sociétés savantes locales notamment le *Comité d'Etudes Historiques et Scientifiques* de l'AOF fondé par Clozel et Delafosse en 1915, qui avait pour mission d'entreprendre des études ethnographiques sur l'Afrique Occidentale Française. Enseignants à l'Ecole coloniale et membres du gouvernement Général de l'AOF forment un second groupe, avec des médecins coloniaux, des spécialistes, et des techniciens (34%). Quelques

²⁹² Doulaye KONATE, « L'état actuel de la recherche historique au Mali », *La recherche en histoire et l'enseignement de l'histoire en Afrique centrale francophone*, Institut d'Histoire Comparée des Civilisations, Actes du Colloque de l'Université de Provence, 1997, p. 173.

universitaires, peu nombreux (5%) issus d'universités métropolitaines périphériques ou nord africaines (Alger) interviennent, soit comme responsables de diverses institutions coloniales, soit dans leurs spécialités, le droit pour l'essentiel²⁹³.

On a abondamment souligné plus haut comment la recherche se dote de véritables laboratoires dédiés à la production du savoir sur l'Afrique après la guerre. Dans les territoires sous domination française, on a vu comment au sein de l'IFAN, employant des chercheurs de métier, fut secrété le savoir historique sur l'Afrique répondant aux canons modernes. En tant que structure scientifique à vocation internationale, l'IFAN avait des représentations dans tout le continent. Au Cameroun, ses bureaux se trouvaient à Douala et CENTRIFAN en était l'appellation. D'autres associations à but analogue telles que l'Institut de Géographie Nationale y œuvrait également

Une série de correspondances échangées entre Brutsch et les différents directeurs du CENTRIFAN à Douala permettent de situer dans le courant l'année 1952, les débuts de sa collaboration avec l'IFAN. Bien qu'opérant en dilettante sur le terrain de la recherche, il est manifeste que la position de Brutsch au sein de l'IFAN a été formelle. En témoignent les allocations qui lui furent successivement versées entre 1953 et 1960 au titre de l'exécution de plusieurs commandes de recherche. L'extrait suivant constitue une énonciation du principe de cette pratique: «Monsieur, j'ai l'honneur de vous faire connaître que courant mars, nous avons soumis une décision à l'approbation du gouvernement local pour une allocation en votre faveur se montant à frs CFA 25000. Cette somme doit vous être mandatée à Ndoungué²⁹⁴ ».

D'une manière générale, l'activité de Brutsch en tant que chercheur de l'IFAN a consisté en partie, en l'achat de la documentation destinée à alimenter les rayons de la bibliothèque de l'Institut. De nombreuses éditions rares et épuisées manquant à la collection de l'IFAN furent recherchées et acquises par le canal de Brutsch à qui le CENTRIFAN de Douala passa régulièrement commande à cette fin. Ce fut notamment le cas en 1953 au sujet d'une collection de livres en langue Douala dont l'IFAN souhaitait se porter acquéreur.

J'ai l'honneur, de vous demander [fut –il pressé par l'IFAN] s'il vous serait possible de me faire connaître où nous pourrions trouver dans un minimum de temps, les livres, grammaire et dictionnaire nécessaires à l'étude du Douala. Par suite d'emprunts, notre bibliothèque se trouve actuellement dépourvu de tout ouvrage à ce sujet. Même s'il était possible de nous faire prêter pur

²⁹³ Anne PIRIOU, *op.cit.*, p.47.

²⁹⁴ Archive Brutsch, I / CORRESPONDANCE RECHERCHE, « Correspondances organismes reçues par JRB », lettre d'E. Mesle à Brutsch, Douala le 25 août 1953.

quelques jours ces ouvrages, cela nous rendrait grand service²⁹⁵.

Parallèlement à la contribution qu'il a apportée à l'enrichissement de son fonds bibliographique, Brutsch mena pour le compte de l'IFAN la collecte de données ethnographiques destinées à documenter les travaux sur les populations du Cameroun. L'élément suivant montre de quel apport une contribution de cette nature a pu être pour la constitution de l'histoire du Cameroun.

J'ai l'honneur de vous demander s'il vous serait possible de nous donner quelques précisions relatives à la parenté existant entre Douala du Cameroun français et Douala émigrés au Cameroun britannique, pourriez vous aussi nous dire sur le plan allégeance et aussi sur le plan prestige si l'un des chefs supérieurs des DOUALA (sic), de préférence aux autres (et je pense au chef des Bell reçoit l'hommage des ces groupements²⁹⁶.

Au nombre des contrats exécutés en tant que correspondant du CENTRIFAN figure également l'érection du musée de Foumban, fleuron des réalisations culturelles de l'IFAN au Cameroun. C'est par le biais d'un télégramme officiel envoyé par la direction de l'IFAN le 28 décembre 1956, que Brutsch fut informé de ce qu'il avait été investi de cette mission: « [...] Honneur informé que Meslé a chargé pasteur BRUTSCH réinstaller musée stop²⁹⁷. » La nature exacte de la tâche à laquelle il fut affecté au musée ne transparaît dans aucune de ses correspondances. Mais toujours est-il que deux années après cette annonce, la direction de l'IFAN put lui exprimer sa satisfaction quant au travail effectué en ces termes: «Je vous remercie de votre lettre du 09 courant et surtout pour les bonnes nouvelles concernant les travaux du musée de Foumban.»

Toujours dans le registre de la sauvegarde du patrimoine bamoun, Tardits témoigne qu' : « En 1956 et 1957, le pasteur Jean René Brutsch de la Société des Missions évangéliques de Paris, en poste à Foumban, incita quelques Bamoun à rédiger ce qu'ils savaient de l'histoire du pays. Quelques notes relatives au XIX^e siècle datent de cette initiative²⁹⁸. »

Avec l'Institut National de géographie, la collaboration scientifique fut d'un type comparable, quoique d'une densité moindre. Dans une correspondance du 30 mai 1953, on

²⁹⁵ Archive Brutsch, I / CORRESPONDANCE RECHERCHE, « Correspondances organismes reçues par JRB », Lettre d'Y. L. Ferris à Brutsch, Douala, 10 janvier 1953.

²⁹⁶ Archive Brutsch, I / CORRESPONDANCE RECHERCHE, « Correspondances organismes reçues par JRB », lettre d'E. Mesle à Brutsch, 24 avril 1952.

²⁹⁷ Archive Brutsch, I / CORRESPONDANCE RECHERCHE, « Correspondances organismes reçues par JRB », lettre du directeur de l'IFAN à Brutsch, Douala, 28 décembre 1956.

²⁹⁸ Claude TARDITS, *op.cit.*, p.37.

peut lire les compliments suivants que lui adresse le chef de l'annexe du Cameroun du service géographique pour la mise à disposition de documents cartographiques:

En vous retournant ci-joint le tirage ozalid de Douala que vous avez bien voulu nous communiquer pour la mise à jour de la toponymie du plan de Douala, j'ai l'honneur de vous adresser au nom du service géographique mes remerciements les plus sincères. Grâce à votre précieuse amabilité le plan de Douala, dont nous entreprendrons peut-être (selon nos disponibilités en personnel), prochainement la révision qui s'impose, sera également mis à jour au point de vue toponymie, élément qui n'est pas la partie la moins importante d'un document cartographique²⁹⁹.

Un autre organisme qu'il nous faut encore mentionner parmi les partenaires scientifiques de Brutsch est la SMEP. On doit à William Lods, le suppléant occasionnel d'Émile Schlœsing, secrétaire général de la SMEP, d'avoir attiré l'attention sur le potentiel scientifique de Brutsch. En tant qu'organisme missionnaire, la SMEP encourageait et incitait ses envoyés à produire des témoignages sur leurs activités dans les champs de mission. L'objectif visé par ces récits dont les revues de missiologie étaient particulièrement friandes était de susciter l'intérêt d'un public bien précis au sein duquel pourraient émerger des vocations en faveur de l'œuvre d'évangélisation chez les païens. Cet appel à contribution émise par le *Petit Messager des Missions*, la presse enfantine de la SMEP, est particulièrement éclairant de cette orientation:

[...] Il est important que les jeunes (de 10 à 14 ou 15 ans) qui lisent le *Petit Messager* restent en contact aussi étroit que possible avec les territoires où vous travaillez, et l'œuvre qui y est accomplie au nom de Jésus-Christ. Vous savez ce qui retient l'attention de ces jeunes. Tout ce qui est aventure les attire. Mais ils lisent également avec intérêt ce qui a trait au folklore, les légendes, les proverbes. Il y a tout ce qui concerne l'existence dans la brousse; mais également les pages qui montrent la vie, les difficultés des jeunes évolués [...] Par ailleurs les pages écrites par des jeunes d'Outre-mer sont certainement prisées. (Certains collègues nous en adressent, et elles sont toujours reçues avec gratitude³⁰⁰ !

Bien qu'étant dédiée à la propagande missionnaire, la presse missionnaire, ainsi qu'on peut le voir à travers la recension de la thèse de Brutsch parue dans le numéro du *Journal des Missions Évangéliques* (désormais *JME*), se fait aussi le relais de la recherche missiologique. Jean Bichon y consacre deux colonnes dans la rubrique «Bibliographie» du *JME* sous

²⁹⁹ Archive Brutsch, I / CORRESPONDANCE RECHERCHE, « Correspondances organismes reçues par JRB », Lettre de Gourment, chef de l'annexe du Cameroun du service de géographie à Brutsch, Yaoundé, 30 mai 1953.

³⁰⁰ Archives Brutsch, I / CORRESPONDANCE RECHERCHE, « Correspondance individuelle, reçue par JRB, par ordre alphabétique du signataire. 1948-1974 », lettre de Ch. Foltz à Brutsch, Paris, septembre 1957.

l'intitulé : «Au sujet d'une thèse missionnaire». Sur la question précise des causes du développement tardif et marginal de la mission protestante en contexte français, objet de la thèse de Brutsch, Bichon juge stupéfiantes les réponses apportées par le candidat, mais estime néanmoins que : «Les citations [...] frappent par leur accumulation et leur convergence [mais] elles ne sont pas une découverte³⁰¹. » Brutsch ajoute-t-il ensuite:

croit discerner dans le Nouveau Testament l'existence de deux sortes de ministères, les ministères fixes[...]et les ministères itinérants [...] et il propose de réintroduire cette distinction dans l'Eglise protestante du XX^e siècle, en faisant du missionnaire l'équivalent de l'apôtre et en lui donnant une place officielle dans l'Eglise constituée. Nous croyons que cette théorie des ministères est fausse³⁰².

Néanmoins, le 12 avril 1954, Brutsch reçut des Éditions Delachaux et Niestlé, une proposition de publication d'une version allégée et remaniée de sa thèse qu'il déclina en des termes très incisifs, ainsi que nous l'avons démontré plus haut. Le fait que ce projet de publication ait fini par tourner court ne semble pas avoir constitué pour la SMEP un motif valable de disqualification de Brutsch pour exécuter à son compte des travaux de publication scientifique. Au contraire, la SMEP s'avéra être très intéressée par la plume de Brutsch au point de se déclarer prête à en publier le fruit dans le cadre d'un ouvrage d'érudition sur le Cameroun

n'avez-vous songé [lui demanda Kruger] à écrire un livre historique sérieux sur toute cette histoire de l'origine de la mission au Cameroun, et de la vie au Cameroun, en général, sur lesquels vous avez réunis tant de documents intéressants et utiles, un livre sérieux avec références, notes et bibliographie détaillée qui serait d'un très grand intérêt et qui, j'en suis certain, se vendrait actuellement aussi bien en Europe qu'au Cameroun. Je crois qu'un tel ouvrage, à condition qu'il n'ait pas de dimensions extraordinaires, pourrait être publié par notre société³⁰³.

Nous avons indiqué plus haut combien il importait pour la SMEP que ses activités dans les champs fussent diffusées à un maximum de lecteurs. Nous ajouterons que pour parvenir à un résultat satisfaisant sur cette question, il était impératif que la littérature qu'elle

³⁰¹ J. BICHON, « Au sujet d'une thèse missionnaire », in *Journal des Missions Évangéliques*, septembre octobre 1946, T.31, p. 294.

³⁰² *Ibid.* p., 295. Sur les postures missiologiques développées par Brutsch dans sa thèse, en lien avec les propositions de Maurice Leenhardt sur les mêmes questions, voir supra.

³⁰³ Archives Brutsch, I / CORRESPONDANCE RECHERCHE, « Correspondance individuelle, reçue par JRB, par ordre alphabétique du signataire. 1948-1974 », lettre d'Etienne Kruger à Brutsch, Paris, 14 décembre 1960.

produisait puisse remplir à la fois les fonctions d'érudition et de distraction. Or nombre de publications anciennement produites par la SMEP, bien qu'érudites, avaient montré les limites de leur succès auprès de l'auditoire qui les trouvait ennuyeuses. La SMEP était par conséquent soucieuse de relever l'audience de la littérature missionnaire sans pour autant sacrifier à l'érudition. Le défi qui se posait à elle consistait à traduire la dimension missiologique et historique de ses publications dans un style à la fois savant et agréable à lire. L'occasion choisie pour expérimenter cette ligne éditoriale fut la publication de la biographie du missionnaire Alfred Saker dont le projet fut lancé et proposé à Brutsch dans les termes suivants:

Nous avons décidé officieusement de voir s'il n'y aurait pas moyen de trouver un auteur qui accepterait d'envisager la rédaction d'une telle biographie et sous l'influence de Nouvelon et de Michel Rousseau, le choix s'est porté sur Saker et je suis chargé de vous pressentir à ce sujet. Vous êtes vraisemblablement l'une des personnes de langue française qui a le plus de compétence pour écrire une telle biographie. Il est incontestable que toutes les études que vous avez faites sur l'histoire du Cameroun vous ont mis à même de connaître parfaitement toutes les sources d'où cette histoire pourrait être tirée. Mais la question de la connaissance des sources, si indispensable soit-elle n'est pas la seule qui pose un problème. Vous sentez vous en état, ayant en main tous les documents, de rédiger cette biographie sous une forme, je ne dirai pas romancée, mais tout de même assez vivante pour qu'elle se lise comme un roman³⁰⁴ ?

Sans s'en expliquer à la SMEP, Brutsch se refusa à donner suite à cette requête mais s'engagea néanmoins à apporter son assistance à la personne que la SMEP désignerait pour le faire.

2. Appui aux chercheurs

Il n'y a pas qu'aux organismes de recherche que Brutsch offrit son aide de documentaliste. Nombre de chercheurs intéressés à l'histoire du Cameroun ont régulièrement sollicité et obtenu l'appui de Brutsch dans la conduite de leurs travaux. La plupart d'entre eux n'ont pas fondamentalement marqué le paysage historiographique du Cameroun. Certains en revanche en sont devenus de véritables icônes. Au nombre de ces auteurs connus pour avoir produit les travaux d'érudition les plus cités de l'historiographie du Cameroun, figurent des Camerounais et des étrangers de nationalité et de langue variée. Il serait fastidieux de présenter un compte extensif de l'ensemble de leurs sollicitations formulées à l'endroit de Brutsch. Néanmoins, un examen de la correspondance provenant de certains parmi les plus

³⁰⁴ Archives Brutsch, I / CORRESPONDANCE RECHERCHE, « Correspondance individuelle, reçue par JRB, par ordre alphabétique du signataire. 1948-1974 », lettre d'Etienne Kruger à Brutsch, Paris, le 1er mars 1962.

réputés d'entre eux comme Philippe Laburthe Tolra, Ralph A Austen, Edwin Ardener, Claude Tardits, Paul Helmlinger, Joseph Bouchaud, montre que les œuvres majeures des études camerounaises ont, pour une part, puisé la matière de leur propos dans la bibliothèque Brutsch.

De son propre aveu, c'est au cours d'un séjour de huit ans effectué à l'Université de Yaoundé I en tant qu'enseignant de philosophie et de sociologie que Philippe Laburthe Tolra découvrit les travaux de Brutsch. Des travaux pour lesquels son intérêt se trouva rapidement aiguisé suite à la lecture de l'ouvrage du pasteur néerlandais, Jaap Van Slageren intitulé : *Les Origines de l'Église Évangélique du Cameroun*³⁰⁵. Slageren s'était en effet abondamment inspiré de la documentation de Brutsch dans le cadre de ses propres recherches entreprises une année plus tôt. C'est probablement de lui que Laburthe tenait la description de la bibliothèque privée de Brutsch comme «la première du monde en ce qui concerne le Cameroun³⁰⁶ ».

« Je suis en effet entrain d'achever une thèse sur la conversion chez les Betis du sud du Nyong. Et à un certain niveau, les problèmes qui se sont posés aux catholiques ne sont pas tellement différents des vôtres », lui écrivit-il dans la lettre de prise de contact qu'il lui adressa de Rennes, le 14 mai 1973. Les problèmes communs aux catholiques et aux protestants auxquels Laburthe faisait allusion, Brutsch y était familier, pour avoir lui-même été en contact avec l'altérité indigène dans le cadre de sa mission au Cameroun. Dès les premières années de son ministère en effet, Brutsch s'était pris d'intérêt pour le passé et les traditions des peuples bantou du Cameroun. Dans sa réflexion inaugurale, il s'était attelé à l'étude de la première tentative d'émancipation d'une Église africaine et en avait rapporté les mobiles et les modalités à la nature des valeurs endogènes. Les conclusions auxquelles il était parvenu au terme de cette réflexion présentée à l'occasion d'un séminaire en Suisse sont très révélatrices d'une compréhension à la fois précoce et pointue des questions dont il traite. Indéniablement, il était en mesure d'apporter des réponses à des préoccupations bien plus complexes que les demandes en supplément de lecture que lui avait soumises Laburthe-Tolra. Faute de posséder des éléments de détail le stipulant, on ne saurait au vrai apprécier la qualité de la contribution de Brutsch au maître ouvrage de Laburthe Tolra. En revanche, la réaction de ce dernier au retour de sa visite à Genève, montre qu'il n'en fut pas déçu, loin de là: «Vraiment, [lui écrivit-il] je ne sais comment vous remercier de l'accueil chaleureux que

³⁰⁵ Jaap Van SLAGEREN, *Les origines de l'Église évangélique du Cameroun*, Yaoundé, Éditions CLE 1972.

³⁰⁶ Archives Brutsch, I / CORRESPONDANCE RECHERCHE, « Correspondance individuelle, reçue par JRB, par ordre alphabétique du signataire. 1948-1974 », lettre de Philippe Laburthe-Tolra à Brutsch, Paris le 14 mai 1973.

vous-même et tous les vôtres m'avez prodigué l'autre jour, et qui m'a permis de passer à Genève une journée si fructueuse. Je ne songe qu'à y retourner³⁰⁷ .»

La littérature érudite camerounaise doit également aux auteurs anglo-saxons certaines de ses productions les plus sérieuses. Edwin Ardener et Ralph Austen sont de ces chercheurs de langue anglaise dont le fonds Brutsch permet de retracer des moments intéressants des trajectoires scientifiques.

Edwin Ardener était un anthropologue engagé par *l'International African Institute* en vue de la collecte, pour le compte de l'administration coloniale anglaise, des données de nature ethnographiques sur les peuples côtiers du territoire Cameroun. A cet égard, Brutsch, de par sa large expérience des peuples douala, lui avait été recommandé :

J'ai appris que vous êtes prêt à répondre à une petite enquête sur les Douala à partir de votre large expérience. [...] J'en suis très heureux et vous envoie les questions dans cette lettre. Vous réaliserez que j'y ai inclus quelques unes, dans l'espoir que vous ayez des informations, bien qu'elles ne relèvent pas nécessairement de votre intérêt spécifique. Une brève observation de votre part, même de quelques mots seulement, conviendra pour notre perspective³⁰⁸.

En 1972, Ralph A. Austen, jeune enseignant-assistant en études africaines à l'Université de Chicago aux Etats Unis d'Amérique se préparait à venir effectuer un bref séjour académique à l'Université du «Cameroon» en vue la poursuite de ses recherches doctorales. L'objet de sa recherche portait sur le passé du peuple douala, dans un intervalle compris entre le XVII^e siècle et le début de la période coloniale. Dans ce cadre il prit contact avec Brutsch, dont la réputation de spécialiste du Cameroun était demeurée intacte, longtemps après qu'il en soit parti³⁰⁹. La collaboration ainsi initiée permet au jeune chercheur de lui exposer des préoccupations d'ordre documentaire et ainsi que des difficultés de nature linguistique dans les termes suivants :

Eventuellement, avez-vous jamais collecté le récit de l'histoire des Douala par IBB dans sa version

³⁰⁷ Archives Brutsch, I / CORRESPONDANCE RECHERCHE, « Correspondance individuelle, reçue par JRB, par ordre alphabétique du signataire. 1948-1974 », lettre de Philippe Laburthe-Tolra à Brutsch, Rennes, le 6 juin 1973.

³⁰⁸ Archives Brutsch, I / CORRESPONDANCE RECHERCHE, « Correspondance individuelle, reçue par JRB, par ordre alphabétique du signataire. 1948-1974 », lettre d'Edwin Ardener à Brutsch, Bota, 26 juillet 1954. Nous traduisons: "I understand that you are prepared to answer some queries in this letter. You will realize that I include some, in the hope that you have information, even though they may not necessarily be your special interest. A brief outline, even a few words only, will be adequate for our purpose".

³⁰⁹ Archives Brutsch, I / CORRESPONDANCE RECHERCHE, « Correspondances organismes reçues par JRB », lettre de Ralph A Austen à Brutsch, Wildenen, USA, le 13 août 1972.

intégrale? J'ai négocié une traduction française auprès des leaders de l'association sans succès. Il existe également une version de la part d'un certain Ngaka et de Manjombe. Lequel Manjombe il me faut encore localiser³¹⁰.

Le contenu des correspondances ne permet pas de dire dans quelle mesure Brutsch put répondre à cette sollicitation, toutefois, on peut supputer, fort de ce que l'on sait de sa connaissance de la langue Douala et de son immense documentation sur l'histoire de ce peuple, qu'Austen ne fut pas déçu dans ses attentes.

Toujours dans le registre de son apport aux travaux de particuliers, nommons encore d'autres références telles que Jaap Van Slageren, Engelbert Mveng, l'un et l'autre, auteurs de travaux majeurs de l'historiographie du Cameroun.

Une des plus anciennes opinions scientifiques formulée de façon officielle par Brutsch sur une étude de niveau universitaire, est la recension qu'il fit de la première synthèse historique réalisée par un camerounais sur son pays. L'histoire du Cameroun du père Engelbert Mveng figure, aujourd'hui encore, au rang des ouvrages les plus sérieusement documentés sur le passé du Cameroun. Aussi est-on autorisé à en rapporter l'essentiel du compte rendu de lecture:

Au cours de ces dix dernières années, le Cameroun a été l'objet d'un certain nombre de publications générales, comme celles de B Lembezat; de J C Froelich, de l'Abbé Fetchoua, et les manuels de R Lagrave et P Guy, et de J Criaud. Cependant, un bon ouvrage d'ensemble sur l'histoire du Cameroun manquait encore, faisant le point et la synthèse des connaissances et recherches sur ce territoire, et tenant compte des événements récents qui ont conduit ce pays de la tutelle à l'indépendance et à la réunification. Le beau livre du R. P. E. Mveng S. J. vient donc combler cette lacune et il faut en féliciter aussi bien son auteur que les Editions "Présence africaine" [...] L'originalité et les qualités de cette œuvre sont indéniables [...] Par contre on ne manquera pas de souligner certains défauts, presque inévitables dans ce domaine : le caractère hybride de l'ouvrage oscillant entre l'œuvre d'érudition et le manuel scolaire, l'oubli ou l'ignorance d'une bonne partie de la documentation anglaise [...] voire même peut être un certain manque d'objectivité en ce sens que le livre manifeste un peu trop le point de vue du Sud Cameroun christianisé et fait une part insuffisante au Nord islamisé et à l'Ouest(pays bamiléké et

³¹⁰ Archives Brutsch, I / CORRESPONDANCE RECHERCHE, « Correspondances organismes reçues par JRB », lettre de Ralph A Austen à Brutsch, Yaoundé, le 20 septembre 1972. Nous traduisons: "Did you ever, by the way, record the IBB version of douala history in its entirety? I have been negotiating for a French translation from the leaders of the organization but with no success. There is also an account by a certain Ngaka Akwa and Manjombe. Manjombe which I have yet to locate".

Cameroun occidental, notamment)³¹¹.

On ne peut manquer d'être frappé dans ce propos par la connaissance profonde des spécificités sociopolitiques du Cameroun dont Brutsch fait preuve, et notamment des enjeux et défis que traversait alors la nouvelle orientation historiographique post coloniale à laquelle ce travail s'arrimait. En pointant du doigt des limites et manquements méthodologiques dans l'ouvrage de Mveng, Brutsch porte l'attention, plusieurs années avant la corporation des historiens camerounais eux-mêmes, sur la profondeur des cloisonnements épistémologiques existant entre chercheurs du Cameroun de la partie francophone et ceux de la zone anglophone, des problèmes dont on sait aujourd'hui qu'ils nuisent grandement à l'approfondissement et au renouvellement du savoir historique en contexte camerounais. En affectant à l'ouvrage de Mveng une note d'érudition supérieure à l'ensemble des travaux historiques de la « Bibliothèque coloniale », Brutsch manifeste un respect certain pour les points de vue autochtones insuffisamment pris en compte dans l'historiographie de l'époque coloniale.

La première synthèse historique portant sur l'origine de l'Église évangélique du Cameroun est celle du pasteur Slageren. Le 18 janvier 1972 Brutsch, en sa qualité d'ancien missionnaire et de connaisseur du phénomène missionnaire au Cameroun fut sollicité pour en réaliser l'évaluation scientifique. Dans le rapport qu'il adressa à ses commanditaires au titre de son expertise réalisée sur la thèse du pasteur néerlandais, l'auteur n'hésite pas à afficher sa sympathie à l'endroit des enjeux et défis qui s'attachèrent à l'entreprise d'évangélisation face à ce qu'il considère, de la part du candidat, comme des clichés hâtivement véhiculés sur l'action des missionnaires dans les champs. Également, il traduit dans ses observations une compréhension remarquable des profondeurs de vue qu'est susceptible de favoriser l'exploitation des écrits autochtones. En voici un large extrait:

Le travail de Monsieur Van Slageren représente certainement une contribution importante à la connaissance de l'histoire de l'Église au Cameroun. Mes réserves porteraient plutôt sur le choix des citations et des exemples qui me paraissent trop unilatéralement pris dans le contexte de situations tendues et conflictuelles pour en tirer des jugements généralisés à l'excès. Je ne voudrais pas être trop sévère, mais j'ai l'impression que l'auteur est parti de certaines idées préconçues et déjà tendancieuses: paternalisme de la mission, rivalités entre missionnaires et pasteurs

³¹¹Archives BRUTSCH, S / TEXTES ET MANUSCRITS J.R. Brutsch, « Manuscrits De Textes Publiés. Notes de prédications et allocutions : “ Critique de l'ouvrage d'Engelbert MVENG ” ». Ouvrage intitulé *Histoire du Cameroun, op.cit.*

autochtones, méconnaissance des valeurs africaines [...] et qu'il a systématiquement noté au cours de ses lectures en le mettant en évidence, ce qui pourrait appuyer ces idées. Sans rendre objectivement compte de tout le reste du travail positif, des relations confiantes et harmonieuses au moins aussi importants. [...] Je trouve donc que bien des points mériteraient d'être plus nuancés, et je regrette personnellement la partialité et le parti pris très marqués de notre collègue [...] On pourrait aussi par exemple discuter le fait que l'auteur mette parfois sur le même plan des documents écrits contemporains de l'évènement et des informations orales recueillies plus de 50 ans après, par des témoins pas toujours oculaires. Enfin, faute de posséder la connaissance suffisante de la langue douala, l'auteur n'a pas pu exploiter me semble-t-il, une source extrêmement importante et originale parce qu'écrite en grande partie par des Camerounais³¹².

Une critique incisive, s'il en fut, et dont la sévérité ne peut être justifiée que par la méconnaissance des langues autochtones par le candidat, difficultés que Brutsch a probablement découvertes lors de la consultation de sa collection par ce dernier.

3. Travaux de recherche personnels

Il est notoire que la réputation de chercheur chevronné attachée à la figure Brutsch doit avant tout à son immense collection documentaire rassemblée sur le Cameroun. Alexandra Loumpet-Galitzine à qui on doit la première publication sur ces archives, précise à juste titre que «Le caractère aléatoire et personnel des documents conservés est contrebalancé par la qualité et la rareté des informations recueillies³¹³.» Partant de ce fait, on comprend que les sollicitations formulées à l'endroit de Brutsch par les chercheurs aient consisté, pour l'essentiel d'entre elles, en des demandes de documentation. Les développements antérieurs ont abondamment souligné cet état de fait sans qu'il soit besoin d'y revenir.

Toutefois, il est un volet de l'investissement scientifique de Brutsch que ce premier aspect ne doit pas masquer, c'est sa contribution à la bibliographie camerounaise. Pourtant, d'un point de vue strictement académique, Brutsch n'avait pas qualité pour conduire des recherches de niveau universitaire. La formation théologique qu'il avait suivie n'avait pas vocation de conférer des aptitudes à conduire des recherches. Son savoir dans ce domaine bien qu'immense, il l'avait acquis sur le tas. Une expérience empirique dont était issue une œuvre scientifique à la fois riche et dense, portant aussi bien sur les questions d'ordre théologique, ecclésiologique et missiologique³¹⁴ qu'historique et ethnographique.

De valeur et de longueur inégale, les articles de Brutsch sont, pour la plupart d'entre

³¹² Archive Brutsch, S / TEXTES ET MANUSCRITS J.R. Brutsch, « Manuscrits de textes publiés. Notes de prédications et allocutions : "Critique de la thèse de Jaap .Van.Slageren" », 20 janvier 1972.

³¹³ Alexandra. LOUMPET GALITZINE, *op.cit.*, p.36.

³¹⁴ Une liste exhaustive de ses travaux scientifiques figure en annexe.

eux, accessibles dans des revues spécialisées, paraissant ou ayant paru au Cameroun, en Suisse, en Grande-Bretagne et en France. Quant au reste des documents, inédits, mais non de moindre intérêt dont il est l'auteur, on peut les consulter dans ses archives au Défap où ils forment, avec les copies de ses autres publications, un dossier bien à part, répertorié en tant que: «Textes Jean-René Brutsch»³¹⁵.

Dans le registre de sa littérature à caractère historique émerge de façon récurrente la problématique de l'origine et du développement de l'Église protestante au Cameroun. Les sujets dont traitent ses écrits concernent indifféremment les Missions baptistes et les Églises locales issues de leur œuvre, les Missions évangéliques et dans une moindre mesure, les Missions presbytériennes.

La triple appartenance de Brutsch à la culture germanique, anglaise (il apprend l'anglais au début de sa mission) et française, lui permet de solliciter une documentation diversifiée, source d'enrichissement de ses perspectives analytiques. C'est ainsi qu'il a pu recourir aux sources écrites remontant aux moments les plus reculés de l'histoire coloniale du Cameroun et de convoquer dans son propos, les opinions des auteurs anglais et allemands dont les travaux ont fourni la matière écrite la plus ancienne relative au Cameroun. De la même façon, Brutsch a pu exploiter le corpus de données archivistiques administratives et missionnaires, constituées au temps de la suprématie anglaise sur la côte et enrichie durant la période de domination allemande.

Toutefois, l'un des mérites les plus grands du travail scientifique de Brutsch réside dans la mise en exergue du rôle des ouvriers indigènes dans le développement de l'entreprise missionnaire au Cameroun. Brutsch a en effet recherché et recueilli tous les points de vue qu'il était en mesure d'obtenir de la part des autochtones, aidé en cela par un remarquable don linguistique grâce auquel il fut en mesure, en un laps de temps difficilement égalable, de lire et d'écrire les langues des populations chez lesquelles il avait l'opportunité d'exercer à savoir, le Douala et le Bamoun. Au sujet de sa connaissance du Douala, le pasteur Modi Din estime par exemple que sa vitesse d'apprentissage de cette langue constitue un record jamais égalé dans le monde. C'est ainsi que sa réflexion majeure sur les relations de parenté chez les Douala³¹⁶ admirablement documentée sur le lexique familial de ce peuple, a constitué un point de départ utile à nombre de travaux ethnographiques et historiques sur les peuples

³¹⁵ Archive Brutsch, S / TEXTES ET MANUSCRITS J.R. Brutsch, « Manuscrits de textes publiés. Notes de prédications et allocutions ».

³¹⁶ Archives Brutsch, S / TEXTES ET MANUSCRITS J.R. Brutsch, « Manuscrits De Textes Publiés. Notes de prédications et allocutions : "Les relations de parenté chez les Douala" », document signalé dans les *Etudes Camerounaises*, T. 3, 31-32, 1950.

côtiers du Cameroun.

Le polyglottisme de Brutsch a également conféré à ses travaux une ampleur et profondeur de vue remarquables, étoffées d'une forte dimension holistique. Ainsi, de l'implication des érudits autochtones à ses activités de recherche ont émergé de remarquables écrits biographiques et autobiographiques exceptionnellement consacrés aux dynamiques autochtones et aux contributions du pastorat indigène à l'édification et à l'expansion de l'œuvre missionnaire au Cameroun.

Faisant parfois abstraction de son appartenance au corps missionnaire, Brutsch a su adopter dans ses réflexions, une perspective décalée qui lui a permis de conduire des développements particulièrement complexes et de toucher du doigt des contradictions majeures ayant émaillé l'itinéraire de l'entreprise missionnaire au Cameroun. Aussi lui doit-on l'une des rares opinions critiques portées par un missionnaire protestant sur les circonstances ayant abouti au premier schisme protestant en contexte camerounais, à savoir, celui de l'église baptiste locale d'avec la mission de Bâle : « En heurtant ainsi, sur des questions extérieures et formelles, la tradition religieuse qu'ils avaient reçue de leurs premiers missionnaires, et les aspirations compréhensibles des indigènes à une certaine responsabilité dans l'Église, nos devanciers [estime-t-il] nous ont certainement infiniment compliqué la tâche et créé un schisme inutile³¹⁷.»

L'œuvre de Brutsch revêt également une forte dimension missiologique d'où émergent des postures œcuméniques intéressantes. Ainsi n'aborde-t-il pas la question de l'expansion du christianisme que du strict point de vue de l'ensemble français, mais intègre dans son propos, l'expérience du Cameroun anglophone³¹⁸. Ce faisant, Brutsch contribue à l'enrichissement, tout autant qu'au renouvellement de la thématique missiologique en contexte camerounais, par l'incorporation dans un discours francophone, des éléments Isubu, Bakwéri habituellement limités à la littérature anglophone.

Les récits coloniaux ont la particularité de faire l'impasse sur les dynamiques autochtones et abstraction du rôle de l'élément indigène dans l'évolution de l'œuvre d'évangélisation ; Brutsch ne tombe pas dans ce travers, tout au moins s'agissant de son étude de la mission baptiste. Son récit met clairement en avant la construction et le développement d'une Église indigène comme étant en partie, le fait et l'investissement des chrétiens autochtones :

³¹⁷ Archives Brutsch, S / TEXTES ET MANUSCRITS J.R. Brutsch, « Manuscrits De Textes Publiés. Notes de prédications et allocutions : "Séparatisme et valeurs africaines" », Oron Septembre 1953.

³¹⁸ Archives Brutsch, S / TEXTES ET MANUSCRITS J.R. Brutsch, « Manuscrits De Textes Publiés. Notes de prédications et allocutions : "Le Développement de l'Église dans le Cameroun occidental" », 16 octobre, 1964.

Les diacres indigènes [explique-t-il] désiraient garder la direction des communautés locales et tenaient à ce que les pasteurs fussent entretenus par les communautés elles-mêmes et non salariés par la mission [...] Comme on le voit [conclue –il], le séparatisme camerounais n'est pas né d'un complexe d'infériorité raciale, ou d'un conflit quant aux valeurs africaines proprement dites³¹⁹

On voit également dans ce récit que la percée autonomiste de l'Église indigène ne l'a pas préservée des querelles idéologiques qui traversent les Églises métropolitaines en Occident. Ainsi s'est-elle faite, à son corps défendant, le relais de ces débats et controverses interconfessionnelles, apportant ainsi la preuve que la Mission colonisatrice a un peu trop bien réussi son projet de transfert en Afrique du christianisme occidental.

Au point où nous en sommes, insistons sur sa compréhension des scissions de l'Église protestante issue de la mission comme une erreur d'approche des communautés indigènes par les missions. Celle, évangélique suisse d'abord, du fait d'une mauvaise évaluation de la profondeur de l'enracinement des traditions théologiques baptistes au sein des communautés indigènes ; et ensuite, celle de la mission baptiste allemande qui n'a pas su apprécier à sa juste valeur, les aspirations des indigènes à une certaine responsabilité au sein de l'Église. Il en vient ainsi à attribuer à ce qu'il nomme l'intransigeance et le manque de souplesse de la part des missions suisses et allemandes, la responsabilité des errements et du fractionnement dont les Églises protestantes camerounaises furent la proie durant cette période. Des excès qu'il n'hésite pas à reprocher à la mission de Paris dans sa décision regrettable et jugée d'« une excessive sévérité », de placer sous discipline le pasteur frondeur de l'Église camerounaise indépendante, Lotin Same.

Sur un tout autre registre de son analyse critique, l'auteur n'hésite pas à pointer du doigt les effets dévastateurs du modernisme apporté par le système colonial et met en lumière la dégradation dont le tissu social urbain est la proie, la destruction de l'équilibre traditionnel et la déchristianisation des populations urbaines.

Depuis la seconde guerre mondiale, le Cameroun a évolué d'une manière extrêmement rapide aux points de vue social et politique. Ses habitants se voient offrir sous certaines conditions les qualités d'électeurs et de citoyen, et les représentants du peuple siègent dans toutes les assemblées locales et métropolitaines. Le pays s'équipe et se développe avec fièvre dans le domaine économique et industriel. Les grandes villes s'étendent, tout particulièrement Douala, le port du

³¹⁹ Archives Brutsch, S / TEXTES ET MANUSCRITS J.R. Brutsch, « Manuscrits de textes publiés. Notes de prédications et allocutions : "Séparatisme et valeurs africaines" », Oron Septembre 1953, p.4.

Cameroun dont la population a doublé en quelques années et atteint près de 70 000 habitants. Tout cela n'est pas sans conséquences pour l'ordre social. Par milliers, les jeunes abandonnent les régions de l'intérieur, délaissant les activités coutumières pour rechercher un travail plus rémunérateur auprès des Européens. Si ce but est relativement facile à atteindre, il ne l'est pas cependant sans de graves contreparties. A savoir, la perte du contact avec le milieu d'origine, de même que généralement l'Église. Car pour des raisons d'ordre linguistique ou à cause de sa carence spirituelle, l'Église des grands centres n'est pas en mesure de canaliser et d'évangéliser toute cette jeunesse qui devient rapidement la proie du désordre moral consécutif au déracinement social³²⁰.

Sur le plan éducatif, Brutsch critique les carences du système confessionnel français dont la mauvaise formation des ouvriers, et l'abandon de l'apprentissage des langues maternelles au primaire sont, à ses yeux, la cause des mauvais résultats enregistrés dans la formation de la jeunesse :

La supériorité incontestable de l'enseignement général au temps des Missions de langue allemande résidait dans l'existence d'une forte littérature en langue indigène, permettant aux jeunes noirs de ne pas aborder l'étude d'une langue européenne sans avoir reçu au préalable une bonne base de culture dans leur langue maternelle. Or cette instruction en langue indigène a complètement disparu, l'enseignement primaire, se donnant, dès la première année, totalement en français. C'est là, en n'en pas douter, une erreur, et il ne faut pas chercher bien loin la raison des mauvais résultats enregistrés actuellement, de même que l'inadaptation et le déracinement de la jeunesse³²¹.

Mais ce faisant, Brutsch tombe dans un piège commun à la plupart des missionnaires consistant à voir dans les indigènes, de naïves victimes de la manipulation occidentale, des sujets agis, incapables, en dehors de toute détermination externe, coloniale ou missionnaire généralement, d'initier une démarche de remise en question de l'ordre établi. En effet, le 5 septembre 1945, se tiennent les états généraux de la colonisation. Alors que les populations s'attendent à l'adoption de mesures de réformes socio politiques, les colons réaffirment leur attachement aux formes anciennes de la colonisation. En réaction à cette décision, des émeutes éclatent dans la ville de Douala du 24 au 26 septembre de la même année. Dans leur furie, les insurgés s'en prennent aux symboles de la domination occidentale, ou à tout ce qu'ils considèrent comme tel. C'est dans ce contexte que survinrent les massacres dans l'internat des filles. Dans son interprétation de cet évènement, Brutsch préfère voir une

³²⁰ Archives Brutsch, S / TEXTES ET MANUSCRITS J.R. Brutsch, « Manuscrits De Textes Publiés. Notes de prédications et allocutions : "Coup d'œil sur la mission au Cameroun" », texte dactylographié, 29 avril 1950, Genève, p.5. La version paraît dans l'*Intenational Review of Mission*, Londres, Juillet 1950.

³²¹ Archives Brutsch, S / TEXTES ET MANUSCRITS J.R. Brutsch, « Manuscrits De Textes Publiés. Notes de prédications et allocutions : "Coup d'œil sur la mission au Cameroun" », texte dactylographié, 29 avril 1950, Genève, p. 6. La version paraît dans l'*Intenational Review of Mission*, Londres, Juillet 1950.

conséquence de l'affaiblissement de l'influence morale de la mission sur les populations, ôtant ainsi à leurs auteurs, tout le bénéfice moral d'une action consciente de contestation d'un système honni :

[...] Le caractère laïc de l'enseignement officiel a certainement réduit les possibilités d'influence religieuses et morales de l'Église sur la jeunesse. En dehors de ce point de vue, il n'est pas possible de comprendre, par exemple, les réactions excessivement violentes des indigènes contre l'école supérieure officielle des jeunes filles qui fut mise à sac lors des troubles survenus à Douala en septembre 1945³²².

C'est la marque même d'une mentalité coloniale condescendante qui, bien que non intentionnellement chauviniste, n'en a pas moins pour résultat la surévaluation de la place de l'élément occidental dans la geste coloniale et missionnaire en Afrique. Cela se donne notamment à voir dans l'ensemble de l'œuvre de Brutsch où le récit de la rencontre entre missions occidentales et populations indigènes fait l'impasse sur les stratégies de contre acculturation déployées par les populations indigènes par opposition à l'offre du christianisme. Sur ce point particulier, on observe dans le propos de Brutsch une linéarité et une absence d'aspérité qui ne peuvent qu'être suspectes au regard de ce que suggère sa profonde connaissance des traditions et coutumes indigènes et de leur faculté de réfraction à la culture occidentale. Brutsch s'est en effet particulièrement illustré dans la collecte des données de la vie religieuse ancienne telles que les *Jengu*, les *Miengu*. L'existence de ces sociétés secrètes, malgré la volonté déclarée du christianisme d'en découdre avec elles et surtout les synthèses religieuses opérées au sein même de l'Église protestante³²³ dans le cadre d'associations occultes, est en effet une contradiction flagrante du ton apologétique employé dans la description de l'histoire de l'évangélisation missionnaire au Cameroun.

Par ailleurs, l'absence d'un discours circonstancié et argumenté de sa part sur les phénomènes de résistance tels que le prophétisme autochtone signalé sur la côte³²⁴, et le silence assourdissant qu'il garde sur les situations de rejet du christianisme, traduites par la recrudescence des allégeances des populations aux sociétés secrètes et aux praticiens indigènes, n'est pas anodin. De même, sont loin d'être banales, les impasses sur les résultats mitigés de l'œuvre de conversion en milieu bamiléké, inévitables dans ce contexte où le

³²² *Ibid.*, p.6.

³²³ Il s'agit de l'association des amis pour la préservation des pratiques médicinales traditionnelles ou *Muléma makom* regroupant nombre de pasteurs côtiers. Le silence des informateurs de Brutsch sur la question nous semble suspect. Nous le questionnons dans la section consacrée à l'analyse des écrits autochtones.

³²⁴ Nous pensons ici au bref phénomène messianique lancé par le nommé Johannes Thong Likeng sur lequel nous revenons dans la suite de notre réflexion.

respect et la crainte des traditions ancestrales prime sur le respect de l'autorité ecclésiale. Et bien qu'il affecte parfois, s'agissant notamment de ce qu'il appelle les valeurs sociales traditionnelles des peuples camerounais, telles que la polygamie, de relever les problèmes posés à l'évangélisation par leur disqualification trop hâtive, le missionnaire finit par tomber dans le piège de l'apologétique du christianisme commune à ses pairs, consistant à considérer la religion chrétienne comme supérieure à toute les autres, la forme religieuse la plus achevée et la plus accomplie, l'ultime réponse aux formes dégénérées de croyance que sont le paganisme et l'islam:

Le temps presse [postule-t-il], aussi devons nous [les missionnaires] redoubler d'ardeur et rechercher tous les moyens qui nous permettront de mieux répondre aux appels qui nous sont adressés, sans laisser aux idéologies modernes, pas plus qu'au vieux paganisme qui cherche toujours à renaître, ou à l'Islam l'occasion d'occuper ce merveilleux terrain que *seul l'Évangile*³²⁵ est capable de fertiliser³²⁶.

Le résultat de cette lecture réductrice est l'occultation de la complexité ayant marqué les procédures d'évangélisation en Afrique. On est là en face de ce qui à l'époque est l'équivalent missionnaire du triomphalisme colonial. Ainsi donc, par delà sa forte érudition, l'œuvre de Brutsch reste profondément le reflet de son temps. Ses perspectives analytiques se sont énormément ressenties de son appartenance missionnaire et ses paradigmes épistémologiques restent, à mains égards, tributaires de la marque européocentriste caractéristique de son époque. La section suivante propose un développement sur un autre aspect de cette part du militantisme missionnaire ayant imprégné son œuvre.

4. Animation d'émissions radiodiffusées

Durant son dernier séjour missionnaire au Cameroun, Brutsch s'est abondamment investi dans la production d'émissions radiophoniques consacrées à l'histoire de la mission protestante au Cameroun. Cette série de sept interventions radiodiffusées, originellement destinées à médiatiser l'œuvre protestante au Cameroun ont suscité une audience remarquable auprès des auditeurs locaux et étrangers. Certains des auditeurs étrangers ont été tellement impressionnés par la qualité de ses interventions qu'ils ont sérieusement pensé y puiser la matière d'un approfondissement de leurs connaissances sur l'histoire du Cameroun. Schaeffer, chef de la radio diffusion de la France d'Outre-mer est de ces auteurs que les

³²⁵ Nous soulignons.

³²⁶ Archives Brutsch, S / TEXTES ET MANUSCRITS J.R. Brutsch, « Manuscrits de textes publiés. Notes de prédications et allocutions : "Coup d'œil sur la mission au Cameroun" », texte dactylographié, 29 avril 1950, Genève, p.8. La version paraît dans l'*International Review of Mission*, Londres, Juillet 1950.

émissions radio de Brutsch ont particulièrement inspirés. Son homologue Louis D. C. Joos, directeur de la Radiodiffusion du Cameroun à Yaoundé se chargea de contacter Brutsch à son bénéfice. Voici ce qui ressort de sa correspondance envoyée à cet effet:

Monsieur Schaeffer, chef de la radio de la France d'outre-mer, m'a demandé récemment, à la suite d'une émission historique sur Douala, des informations concernant le procès du roi Rudolph Bell, en 1914. Ayant assisté avant-hier à l'inauguration du musée de Douala, j'avais demandé à monsieur Meslé des informations à ce sujet. Il m'a indiqué que vous étiez l'homme le mieux informé au Cameroun à ce sujet. Je vous serais donc extrêmement reconnaissant, si c'est possible, de bien vouloir me communiquer un résumé de l'affaire Bell avec les noms des principaux protagonistes et notamment celui du gouverneur impérial de l'époque [...] Comme monsieur Schaeffer se propose d'écrire une pièce sur la fin de Rudolph Bell, je serai heureux de pouvoir lui fournir toutes les indications voulues, même celles qui semblent de la légende³²⁷.

Les présumées indications légendaires sont relatives à une version de l'histoire de la mort de Bell selon laquelle le souverain aurait été investi par un féticheur de pouvoirs extraordinaires, susceptibles de l'aider à se soustraire au sort qui lui était réservé par l'administration allemande suite à son acte de «trahison».

Dans le cadre de ses émissions, Brutsch n'avait pas préparé un texte sur la question du Procès Douala Manga Bell. En revanche, il en avait produit un sur l'origine et l'évolution du protestantisme en terre camerounaise, notamment, en pays douala, chez les Bamilékés (Ndoungué) et les Bamoun (Foumban). Se fondant sur une analyse située au croisement de plusieurs versions, les présentations de Brutsch ont le mérite de solliciter une documentation de première main de nature archivistique tout autant que des témoignages oculaires, en plus d'une bibliographie savamment documentée. Bien que manifestement destinées à populariser la présence missionnaire protestante au Cameroun, ces interventions radiophoniques font montre d'une érudition certaine. Nombre d'entre elles, tout en se bornant à récapituler certains aspects des thématiques développés dans ses articles scientifiques, surprennent par la richesse de leur contenu, parfois supérieur à celui de certaines de ses publications.

Toutefois, à la différence notable de ses publications scientifiques, ces conducteurs d'émissions marquent par leur ton volontairement militant. En 1959, dans son émission sur « Les débuts du pastorat camerounais³²⁸ », Brutsch signe la conclusion suivante qui ne laisse

³²⁷ Archives Brutsch, I / CORRESPONDANCE RECHERCHE, « Correspondances organismes reçues par JRB », Lettre de Louis D.C. Joos à Brutsch, Yaoundé, le 30 décembre 1955.

³²⁸ Archives Brutsch, O / CIVIL.PERIODE FRANÇAISE ET INDEPENDANCE « Vie culturelle : 1929-1968 : «Les débuts du pastorat camerounais» », émission radiophonique sur les ondes de Radio Douala intitulée « Cameroun protestant », 9 août 1959.

aucun doute sur les mobiles apologétiques qui en sous-tendent la production : « Puisse leur souvenir, pieusement conservé, être en exemple à la jeunesse de ce pays et susciter de nouvelles vocations de fidèles serviteurs de l'Église de Jésus Christ au Cameroun³²⁹. » De façon systématique, les finales des six autres interventions radiophoniques réalisées dans le cadre du « Cameroun protestant » révèlent une forte connotation propagandiste. A la fin de sa présentation sur « L'œuvre de Joseph Merrick et Joseph J Fuller au Cameroun », on peut lire cette exhortation empruntée à l'auteur de l'épître aux Hébreux à l'intention de la jeunesse camerounaise : « Souvenez-vous de vos conducteurs qui vous ont annoncé la parole de Dieu. Considérez quelle a été la fin de leur vie et imitez leur foi³³⁰. » On pourrait difficilement mieux formuler un appel à vocation !

Dans la même veine se situe la chute de l'émission diffusée le 17 avril 1960 intitulée : « La fédération évangélique du Cameroun et de l'Afrique équatoriale ». En voici également, pour illustration, un bref extrait résumant son interpellation en faveur de l'œcuménisme ecclésial : « Le devoir de chacun est de participer par son témoignage, ses dons et sa prière fervente, à la réalisation toujours plus complète de cette unité du Christ. De cette manière, nous répondrons à l'appel du Seigneur de l'Église : "qu'ils soient un afin que le monde croie"³³¹. »

Au demeurant, en intervenant dans l'espace camerounais dans l'intervalle 1959-1960, correspondant à la période du transfert de la souveraineté politique aux autochtones, les productions radiophoniques confiées à Brutsch ont eu pour souci majeur, la préservation du souvenir de l'itinéraire chrétien protestant dans la conscience collective camerounaise, longtemps après le départ des missionnaires. « Afin que nul n'oublie » : tel semble avoir été le dernier message délivré par cet ouvrier apostolique à une communauté dont il craignait que, grisée par sa toute nouvelle autonomie, elle ne tombe dans le piège de l'autosatisfaction courant chez les toutes jeunes Églises. On peut d'autant plus soutenir l'intention utilitaire de ces émissions de vulgarisation qu'elle est clairement sous entendue dans ses correspondances et écrits où il expose ses inquiétudes sur le devenir des Églises autochtones après les indépendances, et prône la nécessité de continuer l'accompagnement des jeunes communautés

³²⁹ Archives Brutsch, O / CIVIL.PERIODE FRANÇAISE ET INDEPENDANCE « Vie culturelle : 1929-1968 : "Les débuts du pastorat camerounais" », émission radiophonique sur les ondes de Radio Douala intitulée « Cameroun protestant », 9 août 1959.

³³⁰ Archives Brutsch, O / CIVIL. PERIODE FRANÇAISE ET INDEPENDANCE « Vie culturelle : 1929-1968 : "L'œuvre de Joseph Merrick, et de Joseph J Fuller au Cameroun" », émission radiophonique sur Radio Douala intitulée « Cameroun protestant », le 23 août 1959.

³³¹ Archives Brutsch, O / CIVIL.PERIODE FRANÇAISE ET INDEPENDANCE « Vie culturelle : 1929-1968 : "La fédération évangélique du Cameroun et de l'Afrique équatoriale" », émission radiophonique sur Radio Douala intitulée « Cameroun protestant », le 17 avril 1960.

afin de leur éviter le piège de l'endormissement.

Conclusion

Consacré pasteur du Christ et formé pour évangéliser les non chrétiens, Brutsch exerça, de façon continue et assidue, la totalité de son ministère apostolique au Cameroun. Ayant lui-même choisi ce territoire comme champ de prédilection pour l'expérimentation de son projet missionnaire, Brutsch s'y est investi dans une activité pastorale tout aussi riche que diverse. Tour à tour pasteur, enseignant et chercheur, il a, par cette accumulation de fonctions, illustré le modèle de la pastorale polyvalente par excellence. Sa trajectoire missionnaire qui l'a conduit dans les principaux fiefs du protestantisme évangélique au Cameroun que sont la Côte et l'Ouest, articulée autour d'un projet œcuménique porté depuis sa consécration, en plus d'être une expérience spirituelle, fut également une aventure humaine. Servi par une empathie, une générosité et une ouverture d'esprit naturelles, Brutsch est parvenu à pénétrer l'univers et la mentalité des peuples chez qui il est passé, dans des proportions souvent difficiles d'accès pour ceux de sa profession. De ce rapport exceptionnel à l'Autre ont souvent découlé des liens d'une grande qualité humaine dont ses travaux historiques et linguistiques sont les fruits les plus éclatants. En effet, appelé à rendre compte de la bonne nouvelle du Christ, Brutsch s'est également prêté à la médiation de l'altérité autochtone à travers son profond intérêt pour la langue et l'histoire locales, élargissant ainsi sa trajectoire missionnaire d'une brèche scientifique de grande dimension. De nombreuses contributions scientifiques, fruits de sa recherche patiente et minutieuse menée auprès d'informateurs locaux d'une part et d'autre part, en lien avec des collaborateurs autochtones et étrangers, amateurs et professionnels, témoignent de la fécondité de son œuvre intellectuelle.

De façon particulière, l'un des plus lourds tributs de l'historiographie camerounaise envers le protestantisme missionnaire est dû à Brutsch pour sa contribution multidimensionnelle à l'élaboration du premier manuel d'histoire du Cameroun produit pendant la période coloniale. Cette contribution pionnière à la production du savoir historique sur le Cameroun a été jusque là occultée dans l'historiographie camerounaise. Cette lacune, en partie liée à une mise à contribution de plus en plus limitée et prudente en nouvelle historiographie africaine des sources coloniales, et de façon particulière, celles missionnaire, a pu être corrigée grâce à la mobilisation du fonds Brutsch. Toutefois, l'apport scientifique de ce dernier ne fut pas que collaboratif, bien que nombre de travaux historiques de référence sur le Cameroun aient puisé à la source de sa documentation. De fait, Brutsch s'est tout aussi bien

consacré à la production d'un savoir historique de facture scientifique qu'à la production de programmes radiophoniques de propagande missionnaire et de vulgarisation de la discipline historique. Représentant d'un organisme missionnaire occidental avant toute chose, c'est par le prisme des catégories de la pensée et des valeurs occidentales que souvent, fut orientée sa réflexion missiologique et historique. Il en a résulté une œuvre qui, bien qu'immense et multidimensionnelle, n'en pêche pas moins par la forte empreinte européoctriste qui était la marque de son temps.

**DEUXIEME PARTIE:
DYNAMIQUES DE « TRANSCULTURATION »
CHEZ LES PEUPLES DE LA COTE ET DE
L'OUEST DU CAMEROUN
EN CONTEXTE MISSIONNAIRE**

Introduction

Exception faite des circonstances de la traite négrière, on a rarement vu, autant qu'à partir du XVIII^e siècle, les référents identitaires des peuples subir de tels bouleversements que ceux qui, au sens propre comme de façon imagée, ont fait dire de l'Afrique qu'elle avait connu une véritable défiguration de son univers culturel. De la réflexion sur l'impérialisme- puisqu'il s'agit de cela- émergea le tableau quelque peu allégorique d'un supposé « moment zéro » de l'histoire du continent, porté autant par les partisans que par les détracteurs de l'impérialisme. Cette description, donnant du continent noir d'une part, une image de sauvage sombrant dans la barbarie et de l'autre, celle de l'ingénue drapée de sa pureté suggère, à forte dose de contraste, l'effet « dé-tonateur » qu'a constitué dans un univers africain pensé, à tort ou à raison comme immaculé, l'irruption de l'élément occidental.

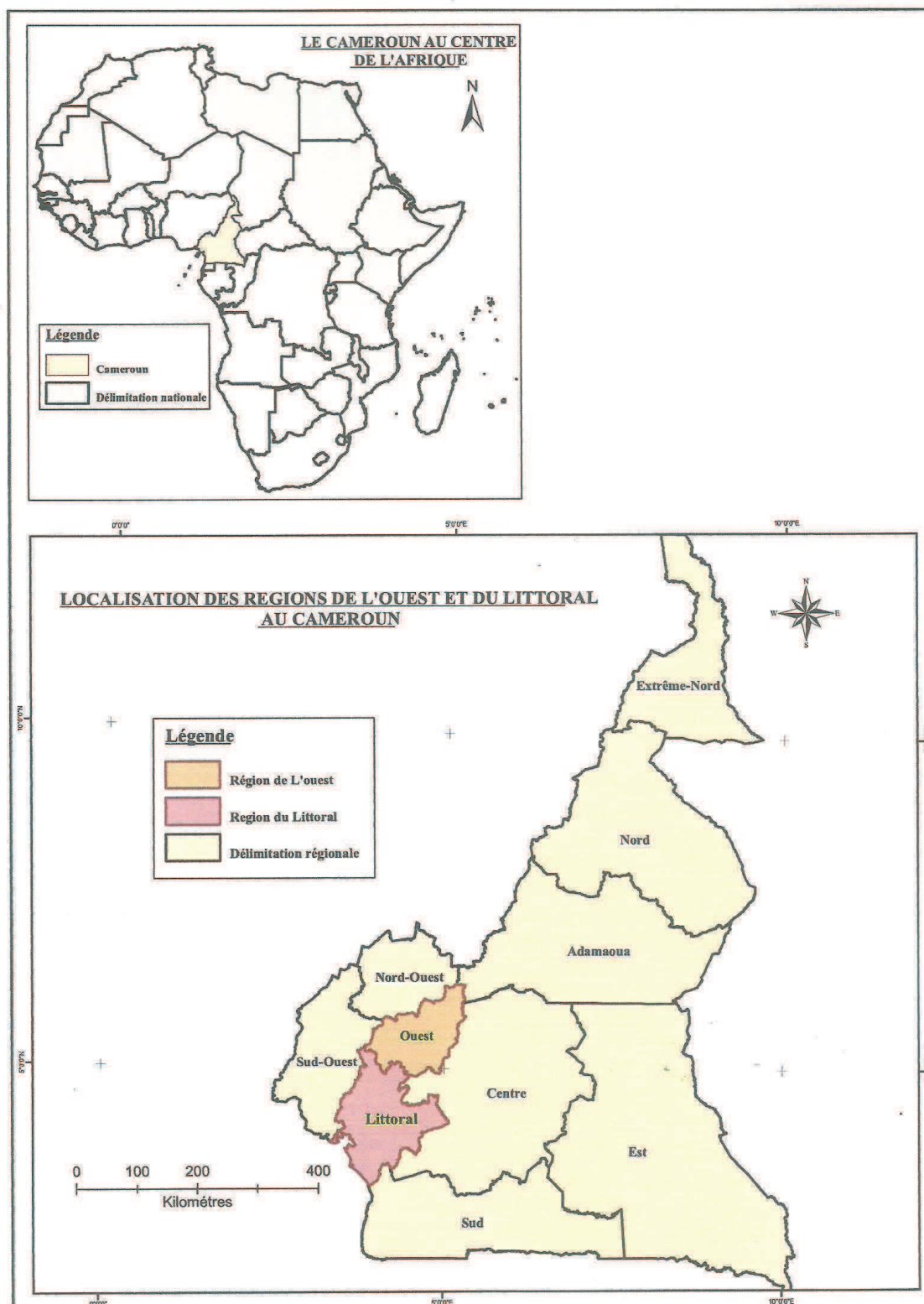
Au-delà du caractère excessif s'attachant à ces paradigmes d'analyse, il faut convenir avec leurs auteurs que le moment de la rencontre entre les peuples d'Afrique et d'Occident dans le cadre de l'expansion missionnaire et territoriale fut sans précédent, autant par son ampleur que par son projet. Car, alors que la traite négrière avait surtout mobilisé, dans le cadre de transactions purement mercantiles, les populations côtières africaines et les négriers européens sur des espaces bien circonscrits (Pontons des navires, aménagements de fortune sur quelque encablure des côtes), les missions d'évangélisation et la colonisation qui survinrent à leur suite, furent pour les deux peuples considérés, l'occasion d'inscrire un agenda plus extensif et approfondi de leurs rapports réciproques.

Des registres culturels matériels et immatériels, pour certains d'entre eux, encore en cours d'élaboration ou en voie de consolidation, se sont retrouvés engagés dans une transaction ardue avec une civilisation occidentale chrétienne plusieurs fois sédimentée des apports multiculturels antérieurs dont le judaïsme et l'hellénisme ne sont pas les moindres. Aussi est-il courant de voir dans l'évangélisation, le pôle majeur autour duquel se sont négociées et construites les identités culturelles les plus complexes chez nombre de peuples non chrétiens³³². Il est en effet loisible d'imaginer que face aux méthodes expéditives d'interventions coloniales, l'offre des missionnaires chrétiens, plus discrète et humble, ait pu revêtir aux yeux des peuples païens les traits d'une voie sympathique pour leur insertion dans la société dite moderne.

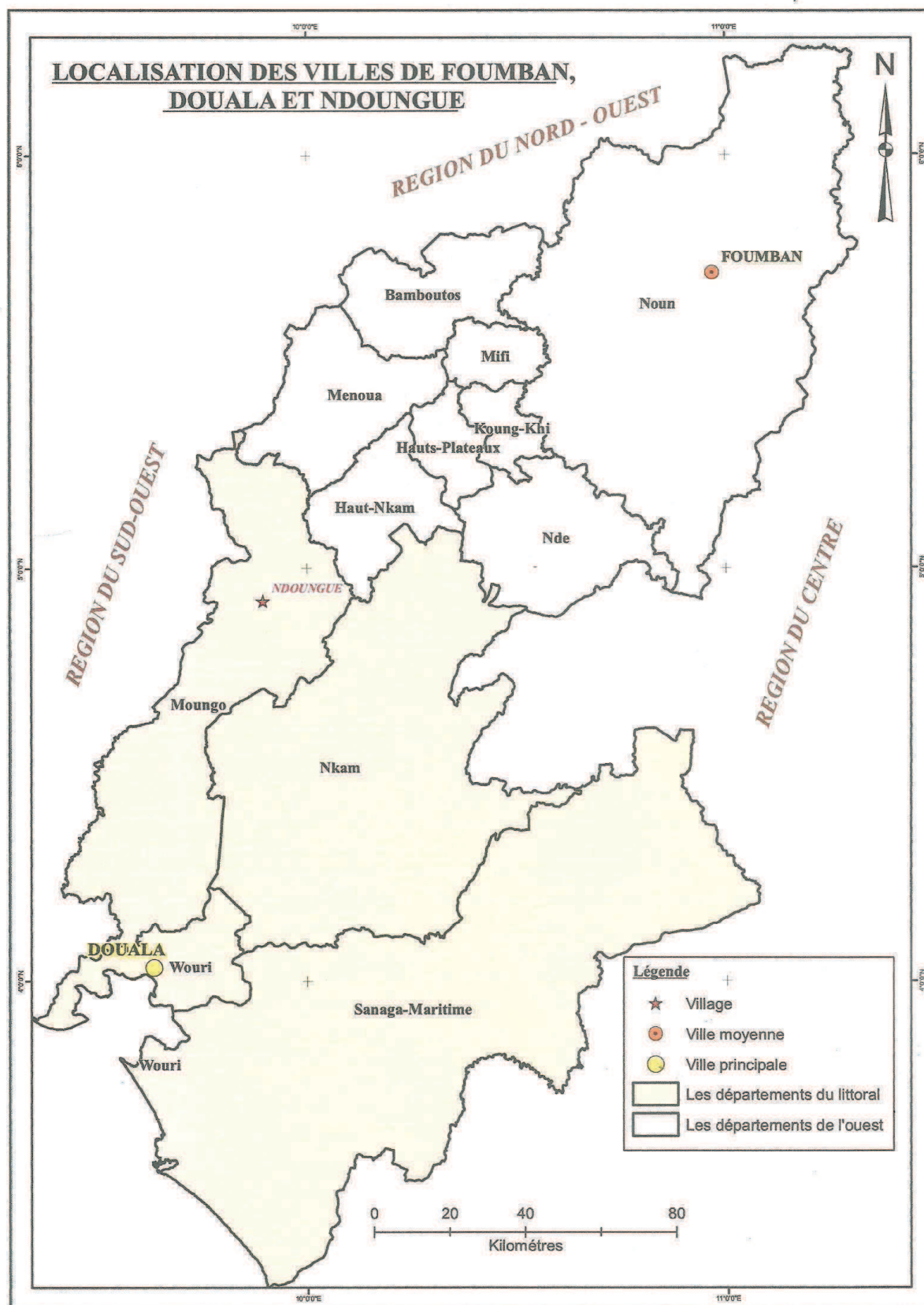
³³² John PILL, *Religious Encounter and the Making of Yoruba*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 2009.

Cette vocation de translation attachée à l'entreprise d'évangélisation en Afrique affleure, d'une manière ou d'une autre, dans les travaux, nombreux, qui se sont penchés sur le phénomène missionnaire, soit pour en dénoncer l'impact corrosif sur les cultures indigènes, soit pour en louer les effets bénéfiques. Le cadre restrictif de ces paradigmes d'analyse exclusivement polémiques et apologétiques en fait des grilles de lecture non opératoires face à la fécondité des réponses et à l'originalité des procédures qui émergent des situations de contact culturel. Aussi, notre propos voudrait-il situer dans un au-delà à la fois «dé culturel» et «acculturel», les réactions diverses observées au cours du processus ici considéré. Pour en rendre compte, nous emploierons le concept de transculturation et nous tenterons de l'appliquer au contexte camerounais à travers les peuples de la côte et de l'Ouest du Cameroun où s'est effectuée l'expérience missionnaire de Jean-René Brustch.

Carte 1. Localisation des régions de l'ouest et du littoral au Cameroun



Carte 2. Localisation des villes de Foumban, Douala et Ndongue



Chapitre 1: Eléments de géographie et dispositif théorique de l'étude

Il n'est pas banal que les efforts répétés de la science durant le Moyen âge se soient en priorité consacrés à l'amélioration de la connaissance géographique du monde, notamment, par le développement de la cartographie et de la technologie maritime. Mise au service de l'exploration et de la conquête du monde, ce savoir a ainsi entraîné dans les contrées « obscures d'Éthiopie », la plus ignoble des saignées humaines, tout en contribuant à drainer vers les rivages inhospitaliers de l'Océan atlantique, de zélés messagers de l'évangile. Partout en Afrique où une parcelle de continent s'est avantageusement rapportée à la mer, des convois missionnaires, battant pavillon pour des agences spécialisées, parfois pour des États, ont fleuri - pour ainsi dire - sur les berges, les promontoires rocheux et les estuaires qui en constituent le décor.

Dans le développement du présent chapitre, le parti a été pris de montrer que l'essor de l'œuvre d'évangélisation protestante dans le Littoral camerounais et dans les hautes terres de l'Ouest du Cameroun, fut la conséquence d'une rencontre exceptionnelle entre une offre de conversion religieuse qui a parfois su se rendre audible, et des milieux à la fois écologiquement et culturellement propices. Dans leurs dissemblances culturelles, les peuples qui nous préoccupent ont opposé des réactions aussi originales les unes que les autres à la proposition occidentale chrétienne. L'explication de leurs réponses particulières a autant à voir avec des caractéristiques environnementales spécifiques, les modalités de leur organisation sociopolitique, qu'avec les réalités de leur situation économique locale. Autant d'éléments qu'il s'agira d'appuyer ensuite d'une clarification de nos concepts d'étude.

I. Le cadre spatial de l'étude

Les études camerounaises distinguent généralement deux pôles majeurs autour desquels se sont structurés les grands ensembles culturels sous lesquels l'ethnographie range grosso modo les différentes civilisations du Cameroun. Il s'agit d'une part, du pôle d'influence islamique fédérant les collectivités septentrionales, et d'autre part, le pôle dit chrétien, amalgamant des groupes humains dispersés au large d'une zone de transition entre les paysages verdoyants du Sud et les espaces xérophiles du Nord.

Mais ainsi que l'on ne manquera pas souvent de s'en apercevoir dans la conduite des développements ultérieurs, une telle simplification résiste difficilement à la confrontation

avec un dispositif aussi complexe que celui des Bamoun³³³, marqué par un croisement d'une rare harmonie entre trois ordres de spiritualité dont le culte des mânes, le christianisme et l'islam. Un modèle œcuménique d'une rare constance que les moments de grande solennité, rassemblant la haute société bamoun, sont encore aujourd'hui l'occasion de l'illustration. Alexandra Loumpet-Galitzine donne un témoignage oculaire de la démonstration de cette spécificité dans l'introduction de l'ouvrage qu'elle a consacré à l'analyse du « processus de constitution du pays bamoun moderne ». Le fait, d'une réelle portée symbolique, mérite d'être rapporté :

En Août 2002, à l'occasion d'une cérémonie célébrant le 10^e anniversaire de l'accession au trône du Sultan El-Hadj Ibrahim Mbomba Njoya, 19^e Mfon Pamom, une prière réunissait catholiques, protestants et musulmans dans la grande cour du palais de Foumban, capitale du royaume dans l'Ouest de la République du Cameroun. Le prêtre rappela aux participants que le palais était un lieu sacro-saint et son souverain recommandé à Dieu. Quand son tour vint, le pasteur commenta un passage du Livre des Rois. Puis le Sultan, chef des croyants, assisté des imams et Ouléma engagea la prière. Tous étaient Bamoun.³³⁴

Cette exception faite, la répartition du Cameroun en zones d'influence confessionnelle telle que nous l'avons brièvement exposée, garde toute sa valeur s'agissant des deux autres groupes de population de la région du Littoral dont nous souhaitons examiner l'évolution au contact de l'altérité occidentale. Trois régions, correspondant chacune à un poste d'affectation de Brustch durant son séjour missionnaire au Cameroun serviront de cadre à cette étude, il s'agit de Douala, Ndoungué et Foumban. De façon précise, il s'agit d'éclairer la compréhension de leurs réponses à l'offre d'évangélisation chrétienne par une analyse du faisceau de conditions géographiques, culturelles et historiques particulières les caractérisant.

1. Douala, une trouée côtière à l'orée de la forêt équatoriale

Ce qu'on sait aujourd'hui de façon certaine des premiers contacts entretenus par les riverains du golfe de Guinée avec les peuples venus au-delà de l'océan atlantique, est pour l'essentiel fourni par les relations de voyage des explorateurs. Au nombre des découvreurs de la *terra incognita* africaine, sont mentionnés des voyageurs méditerranéens : Égyptiens, Grecs, Carthaginois, Romains³³⁵. Si l'on prend en compte une certaine historiographie faisant

³³³ Bamoun dérive de *Pamom*, terme composé du préfixe « pa » signifiant « les gens de », et du radical « mom ». Originellement, c'est le terme par lequel les Bamoun se désignaient eux-mêmes. Il s'est germanisé en Bamoum à la période allemande, et Bamoun durant celle française.

³³⁴ Alexandra LOUMPET, *op.cit.*, p. 5.

³³⁵ Sur les voyages des peuples antiques, voir : James Rennel, *The Geography System of Herodotus examined and explained*, C. J. G. & F. Rivington, London, 1830 ; Pascal-François-Joseph Gosselin, *Recherches sur la Géographie systématique et positive des Anciens pour servir de base à l'histoire de la géographie ancienne*, vol.

remonter la découverte de son littoral côtier au lointain VI^e siècle de notre ère, le Cameroun serait connu des explorateurs antiques. Le navigateur Hannon, Carthaginois de nationalité, aurait été le premier étranger à longer cette région, s'offrant ainsi la primeur d'un spectacle géologique majeur : l'éruption du sommet le plus élevé du golfe de Guinée à savoir, le mont Cameroun. Dans son maître ouvrage publié en 1963 sur *l'Histoire du Cameroun*³³⁶, l'historien et prêtre jésuite Engelbert Mveng, examinant la pertinence de ce phénomène très controversé, à la fois par les auteurs anciens et modernes, apporte à l'appui de cette thèse moult témoignages anciens agrémentés de considérations analytiques aussi détaillées que rigoureuses. A défaut d'avoir été définitivement attestée, la conclusion à laquelle il aboutit est sans équivoque :

[...] la région actuelle de la baie de Biafra et du mont Cameroun fut fréquentée dès le milieu du premier millénaire avant J.-C. par des marins et des commerçants venus des régions méditerranéennes. Les premiers ont suivi la voie maritime, et l'expédition suivie par le Carthaginois Hannon vers 500 avant J.-C. nous a laissé un document écrit : Le périple d'Hannon ; on y fait mention d'un énorme volcan : le char des Dieux, qui, incontestablement, est le mont Cameroun³³⁷.

D'autres faits postérieurs mais analogues, historiquement attestés ceux là, sont les passages du portugais Fernando Po, en 1492, dans l'île portant désormais son nom³³⁸ et dans l'estuaire du Wouri. Le nom actuel du Cameroun, dériverait de l'appellation *rio dos camaroes*, (rivière des crevettes) qu'il donna à la rivière Wouri découverte en pleine saison de crevettes³³⁹. A la suite des Portugais, différentes nationalités européennes se succédèrent au large du littoral camerounais, instituant, par le biais d'activités commerciales d'abord, apostoliques ensuite, les prémices d'une diplomatie internationale. On doit à leurs observations et à leur curiosité féconde, les premiers rudiments de géographie sur la région de Douala³⁴⁰.

1, Imprimerie de la République, an IV, 1795-1796. Voir aussi: Arnold Hermann Ludwig HEEREN, *Idées sur les relations politiques et commerciales des anciens peuples de l'Afrique*, T.2, an VII, imprimerie de la République, traduction française de Jules-Joseph Desaugier, Buisson, Pougens, Paris, 1799-1800; et Ferdinand HOFER, Chaldée, Assyrie, Médie, Babylonie, Mésopotamie, Phénicie, Palmyrène, In *Histoire et description de tous les peuples*, Firmin Didot, frères, 1852.

³³⁶ Engelbert MVENG, *op.cit.*

³³⁷ *Ibid.*, p. 57-58.

³³⁸ Le nom donné par le navigateur portugais à cette île située dans le golfe de Guinée, était *ilha formosa*, c'est-à-dire :« Belle île ». Ce n'est que 20 ans plus tard qu'il fut décidé de l'appeler du nom de son découvreur. En 1979, l'île sera débaptisée et appelée Bioko, nom sous lequel elle est connue de nos jours en Guinée équatoriale.

³³⁹ Engelberg MVENG, *op.cit.*

³⁴⁰ Parmi ces descriptions figure l'ouvrage fondateur de Thomas Joseph HUTCHINSON, *Impressions of Western Africa : With remarks on the diseases of the climate and a report on the peculiarities of trade up the rivers in the*

Un touriste contemporain qui se rapporterait à ces récits, reflets d'opinions très personnelles de leurs auteurs, aurait du mal à y retrouver un équivalent des descriptions poétiques de nos dépliants touristiques modernes, mettant en exergue, à force de détails idylliques, la saisissante beauté des contrées exotiques du littoral camerounais. Non que cette dernière littérature soit coupable d'affabulation dans les évocations des atouts physiques de la côte du Cameroun : criques et baies sableuses, ports naturels, basses terres alluviales, loin s'en faut. Néanmoins, ce qui au delà de tous ces paysages bucoliques frapperait ce touriste des temps modernes qui parcourrait les compte rendus des premières explorations du Cameroun, c'est une impression d'inhospitalité générale dégagée par ses rivages équatoriaux. Ainsi en est-il d'une météorologie particulièrement capricieuse, alternant à inégale durée, chaleurs torrides et pluies torrentielles. Une partie de cette extraordinaire pluviométrie, la deuxième du pays, avec quatre mètres de volume d'eau par an, s'en va vivre, par le fait d'un mécanisme écologique majeur, une seconde existence dans les impasses marécageuses investissant de leur végétation amphibie, l'immense bassin à structure sédimentaire de Douala. Infestée de bestioles ailées vectrices des redoutables pathologies tropicales qui en ont fait, dans les premiers temps de l'apostolat chrétien, le « tombeau d'Européens »³⁴¹, il n'est pas banal que cette hostile contrée littorale ait de façon paradoxale, fécondé l'une des œuvres d'évangélisation les plus prospères au Cameroun.

Certes, on pourrait imaginer que, contrebalançant cette insalubrité climatologique, l'extraordinaire faune marine dont le Wouri, principale réserve d'eau douce de la région est la caractéristique, ait pu revêtir aux yeux de ces pionniers un argument suffisamment séduisant pour s'exposer, contre toute logique, aux chaleurs moites des latitudes équatoriales et à l'humidité constante qui l'entourne. On pourrait évoquer, poursuivant sur cette logique de supputations, les attraits de la flore côtière amphibie, constituée entre autres d'une foisonnante mangrove de palétuviers, bien plus engageants que l'épaisse couverture végétale aux espèces sylvestres plusieurs fois centenaires, dressant leur profil menaçant le long de la ligne de démarcation entre la côte et la profondeur forestière. Toutefois, il faut bien convenir que des

Bight of Biafra, Longman, Brown, Green, Longmans & Roberts, London, 1858. Voir aussi les travaux pionniers de Joseph BOUCHAUD, « La découverte du Golfe de Guinée, (Notes d'histoire du Cameroun, II) », *Bulletin de la société d'études camerounaises*, n°1 septembre 1945, p77 ; « La découverte du Cameroun au XV^e siècle », (note sur l'histoire du Cameroun III), n°13-14, mars-juin 1946 ; « Le Cameroun dans la cartographie du XV^e siècle » (notes d'histoire du Cameroun IV), n° 15-16 septembre-décembre, 1946 ; « La Côte aux environs de 1800 », (notes d'histoire du Cameroun VIII), Bulletin de l'IFAN, Tome I, N° 21-22, juin 1948. De même, Georges GRENFELL, *The Cameroon District, West Africa*, Royal Geographic Society, London, 1882.

³⁴¹ Jacques GADILLE et Jean-François ZORN, « Les Missions chrétiennes en Afrique, Asie, Australasie (sic) et Océanie », in Jean-Marie MAYEUR et al, (S/dir), *Histoire du Christianisme, libéralisme, Industrialisation expansion européenne, (1880-1914)*, T. 11, Desclée, 1995, p. 1006.

explications écologiques n'expliquent pas seules le fait que les positions côtières aient été retenues par les missionnaires pour constituer la base arrière de leur avancée vers l'intérieur des terres païennes. Certes, ainsi que l'affirment Jacques Gadille et Jean-François Zorn: « chacune des directions des sociétés protestantes et anglicanes partageaient [...] cette vision propre au début du XIX^e selon laquelle le littoral africain offrait plusieurs “portes ouvertes” à l'évangélisation de l'arrière pays³⁴².» Mais, il est probable que des phénomènes à la fois historiques, socio politiques et économiques endogènes, se sont également combinés pour faire de la Côte en général l'avant-poste de l'évangélisation protestante au Cameroun.

C'est en effet en région insulaire que débute l'aventure missionnaire protestante au Cameroun. Conduite par la congrégation baptiste anglaise, la première équipe d'évangélisateurs anglais envoyés en Afrique élit ses quartiers généraux sur l'île de Fernando po en 1841. Depuis cette position, la *Baptist Missionary Society* (BMS) organise des voyages de reconnaissance et des missions apostoliques sur le continent. Au cours de ces visites menées dans les stations de Douala et Bimbia fondées en premier, les pasteurs ont l'occasion de relever au sein de la population autochtone, les stigmates de leurs rencontres antérieures avec l'Occident. Nombre de tares (alcoolisme, prostitution) liées à une fréquentation malheureuse des commerçants anglais, installés sur la côte depuis le début du XIX^e siècle, sévissent déjà au sein de la population indigène, demandant instamment l'intervention divine pour sauver “le bon sauvage” de la débauche occidentale. C'est qu'à l'époque, on n'en est pas encore venu à considérer que le haut degré de compromission de l'indigène de la côte, au contact des tares rédhibitoires de la modernité occidentale, est tel qu'il a perdu l'état de “pureté originelle” jugé nécessaire à l'implantation durable du message de Christ³⁴³. La vitesse d'accroissement enregistrée dans l'évolution de l'œuvre baptiste durant les premières années de l'évangélisation protestante témoigne d'ailleurs, autant de l'enthousiasme et de l'optimisme des missionnaires que de l'intérêt des missionnés. On peut notamment se faire une idée précise de cet exceptionnel dynamisme, à travers la figure de celui qui est considéré comme l'une des icônes de l'évangélisation de la région douala, le pasteur Alfred Saker (1814-1880). Brutsch a lu l'hommage rédigé par l'explorateur écossais David Livingstone

³⁴² *Ibid.*, p. 1006.

³⁴³ Erik HALLDÉN, *op. cit.*,

(1813-1873) dans l'ouvrage biographique³⁴⁴ consacré à l'œuvre du baptiste anglais, et apporte les informations suivantes:

Il prépara dès le début de son ministère, la constitution d'une église locale qui se développa d'une manière extraordinairement rapide. Installé à Douala en juin 1845, Saker procède au premier baptême le 18 novembre 1849, puis en 1865 déjà, il a la joie de consacrer le premier pasteur camerounais, Georg Nkwe, esclave du chef douala Ngando Akwa, qui avait accueilli Saker, mais originaire lui-même d'une tribu de l'intérieur³⁴⁵.

Dans un premier temps, l'île de Fernando po avait donc convenu comme point de coordination de l'activité missionnaire protestante dans le golfe de Guinée. De là sont par exemple partis, le premier en 1843, et le second en 1844, les deux pasteurs noirs, envoyés par la BMS pour apporter à leur frères d'Afrique, eux aussi victimes de la traite négrière, le message libérateur et consolateur du salut éternel promis par Christ. Joseph Merrick (1818-1849) et Jackson Füller (1825-1908), tous deux métis jamaïcains et esclaves affranchis, furent, bien avant Saker, les champions de l'évangélisation protestante au Cameroun.

Mais le 27 mai 1858, survint un évènement qui bouleversa la géographie des stations missionnaires dans le littoral camerounais. Alors que le protestantisme s'était jusque là déployé en toute quiétude sur ce lopin de territoire insulaire, la catholicité espagnole éprouva soudain le besoin d'y rétablir ses droits. La proclamation que le gouvernement espagnol fit publier, par la voix de Don Carlos Chacon, ne laissait en effet aucun espoir au prosélytisme protestant sur une île qui, par un acte diplomatique d'une rare fermeté, était redevenue espagnole.

[...] La religion de cette colonie est celle de l'Église catholique romaine, unique Église du royaume d'Espagne à l'exclusion de toute autre ; la profession d'aucune autre religion ne sera tolérée ni permise, si ce n'est celle faite par les missionnaires de la sus-dite religion catholique. [...] Ceux qui professent une autre religion que la catholique borneront leur culte à leurs maisons et familles privées, et la limiteront à leurs propres membres³⁴⁶.

Brutsch, précise qu'à la suite de cette proclamation, les missionnaires anglais furent expulsés de l'île, ajoutant que « Toutes les protestations étant vaines, la quasi-totalité de la population protestante de l'île, sous la direction du révérend Alfred Saker et avec l'aide du

³⁴⁴ Edward Bean UNDERHILL, *Alfred Saker, a missionary to Africa: a biography*, Baptist missionary society, London, 1884.

³⁴⁵ Archives Brutsch, S/TEXTES ET MANUSCRITS J.R. Brutsch, « Manuscrits De Textes Publiés. Notes de prédications et allocutions : "Coup d'œil sur la mission au Cameroun" », 1950, texte dactylographié, p. 1.

³⁴⁶ Archives Brutsch, S / TEXTES ET MANUSCRITS J.R. Brutsch, « Manuscrits De Textes Publiés. Notes de prédications et allocutions : "Fernando Poo et le Cameroun" », 1954, texte dactylographié, p. 7.

bateau mis à sa disposition par le consul anglais, alla s'établir sur le continent : ce fut la fondation de Victoria³⁴⁷.» Pour autant, il faudrait se garder d'attribuer tout le mérite d'une œuvre ecclésiale de l'envergure de celle que réalisèrent par la suite les pionniers sur le continent, à la seule éviction du protestantisme de son cadre insulaire initial. Certes, la création de la ville de Victoria a contribué à l'amplification du prosélytisme protestant sur la côte. Elle apportait dans l'escarcelle de la société baptiste, un avoir évalué à 1500 Livres Sterling³⁴⁸, tout en prolongeant, longtemps après la signature du protectorat allemand, la limite de son littoral.

Malgré tout, il ne faudrait pas perdre de vue la complexité du registre dans lequel s'est déployée la rencontre entre les populations africaines et celles occidentales dans le cadre de l'évangélisation. Cette complexité de procédure suggère de rechercher également dans la construction de logiques autochtones et la formulation des mobiles propres à la mentalité indigène, le ferment de la graine de spiritualité semée par les envoyés de Londres. Dans cette perspective, le parti a été pris de considérer d'une part, les crises politiques générées par les avatars de l'économie de traite dont les Douala étaient les moteurs, et d'autre part, la façon dont l'organisation lignagère sur laquelle repose leur édifice socio politique s'en était souvent trouvé affectée.

Dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, l'organisation politique de la société douala s'est consolidée autour de deux leaders charismatiques, descendants tous de Mbédi, ancêtre fondateur du groupe *sawa*³⁴⁹. Il s'agit des chefs Akwa et Bell. Comme de tradition dans la plupart des groupes relevant de l'ethnographie bantou, la transmission du pouvoir chez les Sawa obéit à la logique de préséance génésique, et s'exerce dans le cadre de l'entité clanique dont la caractéristique est de regrouper les membres se réclamant d'une même ascendance. Du fait que les différents clans constitutifs du lignage ne reconnaissent aucun lien de subordination les uns vis - à-vis des autres, et sont dépositaires, chacun en ce qui le concerne,

³⁴⁷ *Ibid.*

³⁴⁸ Cette somme représente l'indemnisation que le gouvernement espagnol consentit à verser à la BMS en dédommagement de son éviction de l'île de Fernando-Po. Saker s'en servit pour acheter au chef Manga Williams de la baie d'Ambas le terrain sur lequel fut bâtie la station de Victoria. Jaap SLAGEREN, *op.cit.*

³⁴⁹ Le terme Sawa est un ethnonyme, désignant un ensemble de peuples originaires de la côte du Cameroun, ainsi qu'une partie des tribus de l'intérieur. Bien qu'il soit aujourd'hui difficile d'établir historiquement le fondement historique de leur parenté, les peuples que recouvre cette appellation revendiquent une appartenance au même groupe tribal et ont le douala comme langue véhiculaire. La population Sawa dont un rameau a été identifié par le linguiste allemand Malcolm Gurhrie sous l'appellation « sawabantou » et classée sous les groupes A30 et A.40, s'élèvent entre deux à trois millions d'habitants. Pour les statistiques des Sawa, voir, Lobe de BONABENGA, « Le peuple sawa : chiffres et stratégies d'intégration », document mis en ligne le 1^{er} avril 2012, in <http://sawaworldmovement.wordpress.com/2012/04/01/le-peuple-sawa-chiffres-strategies-dintegration/>.

d'une autorité séculière souveraine sur leur patrilignage, on a souvent prêté une certaine vulnérabilité aux registres culturels des groupes bantou. Ainsi a-t-on par exemple interprété leur formidable conversion au christianisme, comme la conséquence d'une organisation sociopolitique particulièrement relâchée et éclatée, qualifiée avec une hâte suspecte d'acéphale³⁵⁰. Il est vrai que l'esprit libéral qui s'attache à la structure déconcentrée du groupe bantou se prête harmonieusement à l'organisation congrégationaliste de l'Église protestante. Cependant, ce serait ôter aux populations douala tout le bénéfice moral de leur génie transactionnel que d'en faire, partant de ce seul argument, des sujets neutres, dans le processus ayant conduit à leur conversion au protestantisme.

On sait, grâce aux nombreuses sources européennes et autochtones, la profondeur de l'antagonisme ayant opposé les deux principaux clans douala que sont les Akwa et les Bell. Les généalogies établies par les traditionnistes douala et corroborées par les travaux de Raymond Leslie Buell³⁵¹, permettent de situer aux environs de 1814, l'apparition d'un clan cadet dans la descendance de Mbedi, ancêtre de tous les clans sawa. Cet agnat secondaire est le fruit d'une crise politique majeure, survenue à la mort du dernier souverain et à l'issue de laquelle Akwa, le légitime dauphin, à cause de l'intervention anglaise, se vit écarté de la succession au bénéfice de son frère cadet, le dénommé Bell. Dès lors, l'un et l'autre clan n'eut de cesse de vouloir imposer sa suprématie sur le camp adverse, n'hésitant pas, dans cette perspective, à instrumentaliser la présence occidentale. La preuve que les rois de ces clans avaient mis tout en œuvre pour s'attacher les services des missionnaires à des fins hégémoniques, est notamment apportée par les témoignages des pionniers de l'évangélisation protestante :

Hier soir, plusieurs gens de Bell assemblés devant sa maison pour être instruits dirent, à la fin de mon allocution, leur désir de recevoir des instituteurs. Ils sont très désireux d'apprendre à écrire et à lire, et la raison qu'ils invoquent est qu'ils deviendront alors meilleurs commerçants et ne seront plus si facilement dupés comme ils l'étaient jusqu'alors³⁵².

³⁵⁰ Une certaine vision romantique de l'histoire coloniale consiste à recourir à des arguments ethnologiques pour occulter, dans l'évolution historique des sociétés africaines, des phénomènes contredisant les paradigmes victimaires élaborés par l'historiographie africaine en vue de réfuter le discours de l'apologétique coloniale. Ainsi handicapée par leur organisation « acéphale », certaines sociétés africaines sont décrites comme des victimes sans défenses des assauts de la civilisation occidentale chrétienne.

³⁵¹ Raymond Leslie BUELL, *The Native Problem in Africa*, London, Frank Cass, 1965, 2 volumes. La première édition date de 1928 et publiée à New York.

³⁵² Archives Brutsch, S / TEXTES ET MANUSCRITS J.R. Brutsch, « Manuscrits De Textes Publiés. Notes de prédications et allocutions : "Les débuts du Christianisme au Cameroun" », texte dactylographié, 1951, p.2. Document signalé dans les *Études Camerounaises*, n°33-34, 1951.

On y voit bien que l'enthousiasme exprimé par ces leaders envers l'ordre religieux relève avant tout de mobiles foncièrement économiques. Des motivations intéressées au point d'être souvent la source de désaccords profonds entre les différents chefs côtiers. De cet état de fait, Merrick rend compte ainsi qu'il suit :

Lundi matin après le déjeuner, j'exposai au roi Bell l'objet de ma visite puis me rendit à la ville du roi Akwa. Ils écoutèrent avec grande attention et respect et exprimèrent le vif désir d'avoir un missionnaire parmi eux promettant de le protéger et de faire pour lui tout ce qui est en leur pouvoir. [...] Ils étaient préoccupés d'avoir ma promesse de m'établir dans leur quartier et non pas chez Bell. Ils sont très jaloux les uns des autres et il est souvent impossible de manifester le plus petit intérêt pour une tribu sans attirer le déplaisir de l'autre. [...] Pendant mon séjour ici, je m'adressai aux gens des deux villes et je m'efforçai d'être également attentif aux deux parties, et d'éviter ainsi toute juste cause de jalousie ou de plainte³⁵³.

Mais bientôt, des préoccupations sociopolitiques bien plus importantes que la confortation de leurs positions individuelles de pouvoir devaient se poser aux leaders côtiers. Les rois comprirent en effet que leurs incessants affrontements ne mettaient pas seulement en péril le bon déroulement des affaires, mais surtout, menaçaient de faire s'effondrer l'ensemble de l'édifice ethnique douala. La perte irréparable, augurée par cette menace semble en ces circonstances avoir été suffisamment forte pour que les dirigeants, de leur propre chef, envisagent comme une solution au problème, de sacrifier leur couronne à une autorité étrangère afin que soit rétablie l'harmonie collective. Les nombreuses correspondances qu'ils expédièrent, soit ensemble, soit de façon isolée aux autorités anglaises, ont été analysées par Brutsch³⁵⁴. On peut y voir, clairement exprimée de la plume des chefs eux-mêmes, le désir de substituer l'autorité anglaise à leur gouvernement indigène, déclaré en échec. Les paragraphes qui suivent exposent successivement des extraits de deux lettres expédiées dans ce sens par les souverains les plus influents de la Côte, les nommés Akwa (Dika Mpondo) et Bell (Ndoumba Lobe). Le premier provient d'une lettre adressée par le roi et les princes Akwa à la reine Victoria le 7 août 1879.

Nous, vos serviteurs nous sommes réunis et avons jugés bon de vous écrire une lettre bien affectueuse, qui vous exposera tous nos vœux. Nous souhaitons avoir vos lois dans nos villes. Nous voulons modifier nos coutumes et agir selon la parole de votre consul. Il y a beaucoup de guerres dans notre pays. Beaucoup de crimes et beaucoup d'adorateurs d'idoles. Peut être ces

³⁵³ *Ibid.*, p.1.

³⁵⁴ Archives Brutsch, S / TEXTES ET MANUSCRITS J.R. Brutsch, « Manuscrits De Textes Publiés. Notes de prédications et allocutions : "Les traités camerounais" », texte manuscrit, publié dans les *Études camerounaises*, n° 47-48, 1955.

lignes de notre écrit vous sembleront elles comme une histoire oiseuse. Nous avons souvent parlé au consul anglais en vue d'avoir ici une administration anglaise. [...] Quand nous entendons comment, au fleuve Calabar, ils ont toutes les lois anglaises dans leur ville, et comment ils ont aboli toutes leurs superstitions, oh, nous serions vraiment heureux d'être comme Calabar maintenant³⁵⁵.

A deux années d'intervalle et précisément le 8 mars 1881, voici ce que son homologue, souverain de la ville voisine, écrivait au consul britannique Hewett résident à Fernando po :

Cher monsieur, il y a longtemps que je pensais vous écrire [...] Je crois que vous avez appris que je suis vraiment désireux d'être, avec mon pays, sous le contrôle de sa majesté. J'ai écrit beaucoup de lettre en Angleterre à ce sujet mais, n'ai jamais reçu de réponses. Comme vous êtes le consul d'Angleterre, je vous écris afin que vous exposiez ma requête au gouvernement anglais. Dites leur que je désire que mon pays soit gouverné par lui. Cher monsieur, je suis fatigué de gouverner mon pays. Chaque dispute ici amène toujours une guerre, et souvent une grande perte de vies (sic). Je vous demande pardon, faites tout ce que vous pouvez pour m'aider dans cette importante entreprise. Moi et mon peuple sommes entièrement disposés à faire tout ce que le gouvernement anglais nous demandera de faire³⁵⁶.

Extrapolant ces faits suffisamment lourds de signification sans qu'il soit besoin de les commenter outre mesure, la présente réflexion postule que la conversion au christianisme était en partie recherchée par les chefs douala, comme une stratégie susceptible de leur conférer une caution morale et symbolique dont ils pouvaient user comme d'une arme diplomatique au service de desseins politiques. A la fin de sa première visite apostolique sur le territoire « Cameroun », Joseph Merrick rendit un compte quasi circonstancié de son séjour. Parlant de ses échanges avec les rois autochtones, il se permit une remarque qui donne la mesure du degré de crédit qu'au terme de cette étape de prise de contact, il était en mesure d'accorder au désir sincère de conversion des rois côtiers :

Peu de temps avant de quitter Cameroun, le Roi Bell m'appelait chaque jour pour que je vienne m'entretenir avec lui en privé, à cause de ce que je lui avais dit un jour de l'enfer, paroles qui avaient beaucoup touché son cœur et au sujet desquelles il rêvait souvent. Je ne désire pas du tout,

³⁵⁵ Archives Brutsch, S / TEXTES ET MANUSCRITS J.R. Brutsch, « Manuscrits De Textes Publiés. Notes de prédications et allocutions : “ Les traités camerounais ” », texte manuscrit, 1955, p. 46-47.

³⁵⁶ *Ibid.* p. 47-48. En date du 1^{er} mars 1882, sur avis défavorable du consul Hewett, le gouvernement britannique fit répondre aux deux chefs qu'il n'était pas intéressé par l'établissement d'un protectorat sur le Cameroun. C'est alors que les chefs se tournèrent vers l'Allemagne qui s'empressa de répondre à leurs sollicitations.

dit Bell, aller en enfer quand je mourrai, c'est pourquoi je veux donner mon cœur à Dieu. *Combien je me serais réjoui s'il en avait été ainsi!*³⁵⁷

2. Au pied d'un complexe montagneux à l'Ouest du Cameroun : Ndoungué

Au pied d'un complexe montagneux à l'Ouest du Cameroun, se dresse Ndoungué, un des derniers champs d'évangélisation ouvert par la Mission de Bâle au Cameroun. De dimensions plutôt modestes, cette station qui deviendra par la suite un haut lieu du protestantisme évangélique français au Cameroun s'étale dans une aire englobant de sa complexité les pentes abruptes du mont Cameroun. La composition ethnique de la région, tout comme sa configuration sociologique, sont largement tributaires de son écologie particulièrement avantageuse : reliefs montagneux, températures fraîches, terres fertiles. A ces dernières s'appliquent parfaitement la remarque suivante de Philippe Gaillard formulée au sujet des terres du sud du Cameroun: « L'insolente fertilité [...] fait dire aux jaloux qu'une chaise de bois oubliée quelques semaines au fond d'un jardin [...] bourgeoise³⁵⁸. » Associée au sort heureux de la riche campagne du Moungo, fief des grandes concessions agricoles mises sur pied par l'administration coloniale allemande, la région de Ndoungué a énormément tiré avantage du rayonnement de Nkongsamba, le chef lieu de sa contrée. Desservie par la ligne de chemin de fer reliant Douala à Nkongsamba depuis 1911, Ndoungué, à l'instar de Nkongsamba et de sa région, a connu une immigration particulièrement poussée dès l'époque du protectorat allemand. En effet, à la faveur de la construction de la voie ferrée initiée par ces derniers, des vagues massives de populations, en provenance de l'ouest et du nord ouest, en quête de travail en qualité de manœuvre, et par la suite, d'un lopin de terre à valoriser à compte d'auteur, ont investi la circonscription du Moungo. Aujourd'hui encore, la composition ethnique de la région se ressent de ces vagues d'immigration. L'élément bamiléké, très actif ici dans les activités agricoles et commerciales, a si bien infiltré le noyau bantou originel de la région qu'on aurait peine à isoler parmi la grande variété d'ethnies répertoriées dans la région.

Ndoungué, c'est aussi la frontière occidentale entre les anciennes zones d'influence française et anglaise au Cameroun. Brutsch en parle comme d'une zone de relai, un passage obligé pour tout voyageur à destination du Cameroun britannique. Une position qui, entre autres raisons, n'est pas étrangère au choix porté par les missionnaires français sur ce site pour constituer l'un des points névralgiques de l'œuvre missionnaire protestante en terre

³⁵⁷ Archives Brutsch, S / TEXTES ET MANUSCRITS J.R. Brutsch, « Manuscrits de textes publiés. Notes de prédications et allocutions : "Les débuts du christianisme au Cameroun" », p. 3, nous soulignons.

³⁵⁸ Philippe GAILLARD, *Le Cameroun*, Tome 1, Paris, l'Harmattan, 1989, p. 11.

camerounaise. Mais également, des conditions climatologiques exceptionnelles expliquent le privilège accordé à ce village du département du Moungo, région couverte de brouillards, s'étalant sur le flanc est du mont Manengoumba, entre le mont Koupé au sud, le Manengoumba à l'ouest, le Nlonako à l'est, pour être le foyer des œuvres d'envergure de la Mission. En effet, Perché à 750 km d'altitude, sa position géographique en faisait un site idéal pour l'érection d'un sanatorium « pour les missionnaires de la zone chaude du sud et dans lequel viendraient se reposer ceux du Gabon à très peu de frais³⁵⁹. » Dernier des champs d'évangélisation créés par la mission de Bâle sur la Côte, Ndoungué fut découverte dans le cadre de l'exploration des hostiles et réfractaires régions des Grassfields lancées par l'Allemagne en 1900. Le missionnaire Gottlieb Spellenberg, précédé du colonel Mueller, ayant visité le pays Elong (Ndoungué) et Pola, rédigea depuis Nyassosso le rapport d'exploration qui entraîna l'ouverture de la station peu avant la guerre.

Mais de façon concrète, c'est la SMEP qui eut véritablement la tâche de construire cette station dont elle fit un haut lieu de son ouvrage sanitaire et éducatif, après son entrée au Cameroun des suites de la Première Guerre mondiale. Composée des villages de Ntolo et Bang, la ville de Ndoungué vit successivement s'ériger sur son site une importante infrastructure missionnaire. Jusqu'en 1953, elle était considérée comme la plus complète des stations missionnaires françaises au Cameroun, possédant :

un important dispensaire (moyenne journalière : 60 hospitalisés et jusqu'à 200 consultations) un centre d'apprentissage (bois mécanique avec 75 élèves répartis en trois classes), une imprimerie, les restes d'une ferme-école que les 230 ha. de terrain dont dispose la station permettront peut être un jour de réorganiser, un groupe scolaire primaire de 13 classes, avec environ 600 élèves, enfin pour la formation des ouvriers de l'Église, une École biblique avec 35 élèves, et une École de théologie (qui comptait en juin 19 étudiants)³⁶⁰.

Le plus remarquable dans cette œuvre fut sa vitesse d'édification. C'est en 1922 que fut ouverte l'école biblique. Elle fut suivie de l'école pastorale de Bang en 1924 où fut transférée l'école biblique, alors que le site de Ntolo abritait l'internat des filles. En 1930, le Séminaire de Ndoungué fut érigé et dans la même foulée, l'École professionnelle (CETI), l'École Normale, la ferme-école, l'École de théologie, la librairie, le Foyer de jeunesse européenne et indigène et l'imprimerie. En 1932, le dispensaire fut ouvert et placé sous la

³⁵⁹ Jean-Samuel HENDJE TOYA, « L'Aumônerie des hôpitaux à Ndoungué », mémoire de licence en théologie, Faculté de Théologie Protestante de Yaoundé, Juin 1984, p. 20.

³⁶⁰ Archives Brutsch, S / TEXTES ET MANUSCRITS J.R. « Manuscrits De Textes Publiés. Notes de prédications et allocutions : "Sur la station de Ndoungué" », *A L'Œuvre* n°228, 38^e année, novembre-décembre 1953, p.189.

responsabilité Mademoiselle Gay. Il deviendra un hôpital en 1957 avec l'envoi d'un premier médecin dénommé Cabrol.

3. Fouban, au cœur d'un domaine Islamo-chrétien

A plusieurs centaines de kilomètres de la voie d'entrée littorale du Cameroun, se dresse le cœur d'un ancien royaume païen, probablement le plus célèbre que le Cameroun ait porté, le royaume bamoun. Les opinions des voisins qui traduisent l'importance et, par extension, la notoriété qui fut la sienne au plus fort de son rayonnement en parlent comme d'« Une cité entourée de fossés et de murs, si vaste que les habitants situés à une extrémité de la ville n'auraient pu entendre le fracas d'une bataille qui se serait déroulée à l'autre extrémité³⁶¹. » Cette cité désigne la ville connue aujourd'hui sous le nom de Fouban. La description qu'en donne Champaud suffit pour rendre compte d'une physionomie qui, au fond, n'a que très peu changé:

On retrouve sur le plan de Fouban [...] l'allure typique des cités précoloniales africaines, comme aussi sur celui de Ngaoundéré : même aspect compact d'une cité ceinturée de remparts pour se protéger des agressions extérieures, disposition en quartiers séparés par des ruelles tortueuses, avec ça et là quelques espaces plus ouverts, par exemple devant le palais du souverain. Si le paysage urbain change, et notamment la forme des maisons et leur densité, l'allure générale de la ville est identique et rattache la ville de Fouban au style urbain soudanais³⁶².

Des remparts, il en existe encore des traces, altérées certes, mais non moins visibles et ceci, malgré la volonté manifeste de modernisation de la ville, traduite depuis quelques décennies par un effort d'amélioration des infrastructures routières et de l'architecture de l'habitat. A l'entrée de Fouban, comme de tradition dans les villes anciennes musulmanes, subsiste encore une sorte de portail sculpté, vestige d'une fortification antérieure. De même, lorsqu'on s'éloigne du centre urbain vers la périphérie de Fouban, on peut repérer sur le tertre, quelques marques d'excavations, restes d'anciens fossés défensifs que ne parvient pas totalement à camoufler une végétation de savane herbeuse. Y subsistent aussi d'autres souvenirs de relations d'hostilité avec les voisins septentrionaux, les Chamba et les Foulbés, telles que les ruines des murailles jadis surmontées de meurtrières. Leur tracé, quoique vétuste, permet encore aux nostalgiques, nombreux ici, de s'évader par le biais de traditions historiques bien conservées, vers les temps où le bruit assourdissant de trots lancés à vive allure, annonçait aux Bamoun terrifiés, l'avancée de cavaleries ennemies.

³⁶¹ Claude TARDITS, *op.cit.*, p. 1.

³⁶² Jacques CHAMPAUD, *Villes et Campagne du Cameroun de l'Ouest*, ORSTOM (IRD), Paris, 1984, p. 44.

Mais surtout, le pagne, teinté aux couleurs bariolées, tenue caractéristique du monde soudanais, continue d'être arboré avec élégance, au sortir des mosquées et des Églises par de séduisantes citadines au port altier. Ne sont pas en reste dans cette luxuriance vestimentaire, les avenantes commerçantes dont on peut apercevoir les sveltes profils dans les rues et marchés de la ville, rivalisant d'adresse pour maintenir en équilibre stable sur leurs têtes magnifiquement ornées d'une coiffe de foulard, plateaux et paniers remplis à ras bord de victuailles diverses. Quant aux hommes, vêtus de la traditionnelle gandoura sahélienne, on les verra, assis sur la place du palais, mastiquant consciencieusement quelque friandise de manioc, ou dégustant quelque délicieux mets d'arachide acheté au sortir de la prière journalière. Comme leurs aïeux plusieurs siècles avant eux, leur regard, faussement désinvolte, se porteront souvent en direction du premier chef d'œuvre architectural de la ville, guettant la sortie journalière d'une majestueuse silhouette, celle du Sultan, chef spirituel et coutumier des Bamoun, dans ses somptueux ornements en basin richement décoré.

A cause de la jalousie d'un souverain voisin effrayé par son prestige, l'accès de cette ville fut fermé à l'administration allemande pendant douze années. Ce n'est qu'en 1902, soit plus d'une décennie après l'annexion du territoire qui par la suite devint le Cameroun sous administration allemande, que le commandant Ramsay de la *Gesellschaft Nordwest Kamerun* parvint à percer le mystère du royaume indigène d'au-delà les frontières du Mbam. L'explication que le souverain des Bali lui donna pour justifier son attitude rétive, d'une désarmante franchise, ne fit que corroborer ce que l'officier Hutter avait de lui-même pu voir de l'importance du royaume montagnard: « Si tu avais vu ce grand roi et sa ville, tu serais resté auprès de lui et on se serait moqué de moi et des Bali dans toute la région³⁶³. »

Cinq ans après lui, les administrateurs qui vinrent y marquer la présence allemande y trouvèrent, gracieusement introduit auprès du souverain païen, un représentant de l'ordre religieux chrétien, en la personne du pasteur Martin Göhring, envoyé de la Mission de Bâle. La facilité avec laquelle le christianisme s'introduisit en pays Bamoun fut une expérience déconcertante, même pour ces messagers de l'évangile. Malgré l'antériorité de ses relations avec l'islam dont les ambassadeurs étaient assez bien introduits dans sa cour au moment où arrivèrent les émissaires bâlois stationnés à Bali, c'est avec une grande amabilité que le roi Njoya (1873-1933) accepta l'intrusion du christianisme dans son royaume. Sous sa bénédiction, le missionnaire Martin Göhring et son épouse s'installèrent à Fouban le 10

³⁶³ HUTTER, cité par Claude TARDITS, *op.cit.*, p. 2

avril 1906 sur le site nommé Njissé, gracieusement offert par le roi, une colline verdoyante surplombant la capitale. Jean-René Brutsch tient des écrits laissés par les missionnaires d'alors que : « Le roi Njoya accueillit avec joie les missionnaires et aida beaucoup la mission pendant les premières années de son travail³⁶⁴. » Ce soutien est notamment corroboré par la pénétration rapide de la foi chrétienne. « Sitôt installés, les Göhring organisèrent une œuvre scolaire. Le 25 juin déjà commença l'école des garçons, avec 60 élèves, puis le 10 octobre l'école des filles, avec 51 élèves. La première Église construite devant le palais là où s'élevait auparavant la mosquée, fut inaugurée à Pentecôte 1907³⁶⁵. » Dès le début et durant tout son séjour en pays bamoun, se développa une amitié forte et solide entre le missionnaire allemand et le roi indigène. Une relation faite de cordialité et de respect mutuel dont les sujets du roi garderont un souvenir très ému.

Toutefois, c'est moins l'aisance avec laquelle, en sa qualité ecclésiastique, le missionnaire allemand évoluait dans la cour d'un souverain plusieurs fois polygame, que la majesté de ce royaume indigène qui fut, pour les visiteurs européens, une source de saisissement. Tardits en fait ce témoignage qui permet d'en comprendre les raisons :

Le royaume Bamoun était le plus vaste État des massifs montagneux de la dorsale camerounaise et il passait certainement aussi pour le plus puissant. Aucun chef-lieu n'était comparable à son altière capitale dont la ceinture de murailles se dressait dans un paysage aride et cachait au voyageur qui les franchissait le spectacle des frondaisons verdoyantes qui conférait à la cité le charme d'une oasis. Il y avait plus [poursuit -il] ; son jeune souverain Njoya, étonnait le visiteur par la courtoisie de son accueil et l'intérêt qu'il manifestait pour leurs projets³⁶⁶.

Le caractère œcuménique que nous avons évoqué plus haut comme étant la marque de la spiritualité des Bamoun a son équivalent dans les éléments de leur environnement physique, économique et humain. Un mot suffit à en rendre compte : c'est la diversité. Une diversité dont les déclinaisons culturelles, faites d'emprunts ingénieux et de brassages stratégiques, en ont fait une marque distinctive dans l'ensemble camerounais.

A l'intersection des domaines soudano sahélien et équatorial aux caractéristiques physiques à mi chemin entre la savane et la forêt galerie, la terre qui devait porter l'une des plus brillantes civilisations autochtones du Cameroun semble avoir été naturellement préposée au métissage. Perché sur un gradin faisant partie d'un complexe de plateaux reliant le massif

³⁶⁴ Archives Brutsch, S / TEXTES ET MANUSCRITS J.R. Brutsch, « Manuscrits De Textes Publiés. Notes de prédications et allocutions », texte dactylographié mais non titré, 1955 (date incertaine), p. 10.

³⁶⁵ *Ibid.*

³⁶⁶ Claude TARDITS, *op.cit.*, p.2.

de l'Adamaoua à la dorsale camerounaise, le pays bamoun est encadré de part et d'autre par une succession de hautes et de basses terres dont les vallées de la Donga et du Mbam. Il résulte de cette combinaison de monts et de vaux une configuration très représentative de la rudesse caractéristique de la physionomie globale des zones de l'Ouest Cameroun. De par cette situation à la charnière de deux zones géographiques aux aspects physiques distincts, le pays Bamoun a eu le loisir de tirer des deux mondes, le meilleur comme le pire. Le meilleur, ce sont, entre autres, les comptoirs animés, dressés sur les places de marché où se troquent produits du désert et forestiers, avec la même fréquence que se brassent peuples et modes de vie, alimentant de leur diversité la prospérité économique et la richesse culturelle du royaume païen.

Le pire dans cette région, ceux sont les cavaliers chamba puis foulbé, qui souvent, l'ont inscrit au fer rouge et à la bride lâchée. De nombreux affrontements, relatés dans la littérature historiographique bamoun, en rendent un compte assez impressionnant. Conquérents eux-mêmes, les souverains bamoun ont également à leur actif leur lot de joutes sanglantes et meurtrières d'où, il faut le reconnaître cependant, n'ont pas toujours émergé que des champs de ruines. Ainsi, le très ambitieux conquérant bamoun, le roi Mbuembue, en portant sa convoitise militaire sur les terres des peuples des Grassfields, a-t-il taillé à sa descendance le plus vaste département de cette contrée actuellement connue comme la région l'ouest du Cameroun. D'un point de vue ethnographique, il n'était pas possible de présumer de la cohérence des résultats culturels qui marquèrent la coexistence dans cette région, des civilisations de la forêt et de la savane d'une part, et celle occidentale chrétienne d'autre part. C'est pourquoi le paradigme incarné par l'organisation politique particulière de la société Bamoun est à la fois si fascinant et si complexe.

Un premier niveau d'appréhension de cette complexité est, une fois de plus, inscrit dans la configuration physique. De par sa position réalisant la jonction entre le sud et les lamidats peuls du nord, sa christianisation en faisait le dernier bastion contre l'islam dont le prosélytisme, plus que les religions traditionnelles, était perçu comme la menace la plus redoutable contre l'expansion de la foi chrétienne. Brutsch raconte qu'au cours d'une mission effectuée à Fouban, le nommé Ferdinand Ernst, envoyé de la mission de Bâle, ayant noté « la présence devant le palais d'une mosquée édifée pour les Haoussa installés ici depuis

quelques années [...] incita la mission à projeter sans tarder l'érection d'une station à Foumban, afin de préserver les Bamoun de l'influence musulmane³⁶⁷.»

A côté de cette donnée géographique, un autre argument qu'il est indispensable de considérer en vue de la saisie de la problématique missionnaire chrétienne en pays bamoun est d'ordre politique. Il permet d'éclairer, en partie d'un regard intérieur, le sens des rapports équivoques que Njoya a entretenus avec le christianisme. Il a été indiqué plus haut que chez les Douala, peuple à organisation décentralisée, la rencontre avec l'altérité religieuse occidentale a parfois obéi à des motivations d'ordre politique. Cette motivation fut probablement encore plus urgente s'agissant des sociétés à structure centralisée, la raison d'État y dictant systématiquement leurs mobiles aux décisions des souverains. Dans le cas des Bamoun, il en fut par exemple ainsi avec la question foubé, contradiction majeure mettant gravement en péril la souveraineté du royaume. Dès la fondation du Royaume par Nchare Yen au XIV^e siècle, l'issue des affrontements antérieurs entre le royaume tikar et les cavaliers enturbannés avait révélé de profondes faiblesses et défaillances dans l'appareil défensif bamoun, ceci alors même que Nchare en était sorti victorieux. Instruit de ce passé, Njoya son successeur, en sa qualité de détenteur des pouvoirs séculiers et sacrés des Bamoun, avait subodoré une explication spirituelle au génie militaire peul. Fasciné par le charisme des missionnaires installés dans son royaume, il avait vu dans l'offre de conversion au christianisme, une opportunité qui lui était offerte pour disposer d'un argument spirituel supérieur, à opposer à ses adversaires, dans le cadre d'éventuelles confrontations. Une assurance dont il avait d'autant plus besoin que des alliances, conclues au début de son règne, avec ses puissants et non moins inquiétants voisins, lui avaient été l'occasion de mesurer l'ampleur de la vulnérabilité qui était la sienne. Et jusqu'à ce que l'évolution de la situation politique du Cameroun survenue en 1914 lui ait donné à penser le contraire, Njoya s'investit activement à faciliter l'installation des missionnaires dans son royaume. La mission protestante suisse, parvenue la première dans ce territoire, tira énormément avantage de ses dispositions favorables :

La mission de Bâle [...] s'installe à Foumban en 1906 sous la direction du pasteur Martin Göhring. [...] Les élèves sont issus des deux extrémités de l'échelle sociale, soit enfants de la noblesse, soit fils d'esclaves. Un temple est inauguré à la pentecôte 1907 face au palais et fréquenté chaque

³⁶⁷ Archives Brutsch, S / TEXTES ET MANUSCRITS J.R. Brutsch, « Manuscrits De Textes Publiés. Notes de prédications et allocutions », texte dactylographié mais non titré, 1955 (date incertaine), p.9.

dimanche par une assemblée de 600 personnes. Le 25 décembre 1909, un premier groupe de 80 catéchumènes est baptisé, puis un second groupe en 1910³⁶⁸.

De telles pratiques sont par ailleurs corroborées par des expériences similaires, repérées dans d'autres contextes africains, notamment dans les dynasties du Soudan occidental. Régulièrement, des allégeances stratégiques à la religion musulmane y ont été utilisées par des souverains, pour assurer des équilibres politiques, édifier ou sauvegarder la continuité des entités étatiques, ceci, sans que la nomenclature étatique en fut pour autant modifiée en profondeur. L'anthropologue et historien Ferran Iniesta, estime par exemple qu' :

Il est difficile d'entrevoir dans les empires du Ghana et du Mali, ou même dans l'empire Sonrai de la dynastie Sonni, une incidence sensible de l'islam dans la conduite de l'Etat. Dans le cas du Ghana, les marchands soninke islamisés fréquentèrent tous les coins de la savane. En ce qui concerne le Mali, l'aristocratie militaire devint musulmane, en effet, mais les empereurs ne modifièrent pas leur comportement de divinités, et l'équilibre social, toujours fragile, put se maintenir pendant des siècles : l'adoption de l'islam permit des innovations idéologiques et de marché, mais n'entraîna pas un changement global des concepts de propriété collective et de redistribution des excédents par le pouvoir³⁶⁹.

Ce serait occulter un aspect important de la configuration politique de la dynastie bamoun et notamment les enjeux de pouvoir attachés à l'existence d'une ambitieuse noblesse princière et palatine, que d'imputer à la crainte de l'élément islamique toute la responsabilité de l'axe politico-culturel imprimé à leur société durant la période allemande. L'instabilité foncière du dispositif monarchique bamoun, travaillé de l'intérieur par de multiples intrigues et conflits, inéluctables dans ces systèmes dynastiques, doivent être crédités, pour une part importante, des choix politiques extravertis de Njoya. Également, les vellétés irrédentistes de nombreux vassaux, insatisfaits des termes des formules compensatoires élaborées à leur intention au titre de groupes socialement vaincus furent, à n'en pas douter, parmi les leviers les plus puissants de l'intérêt prononcé des souverains bamoun pour les traits de civilisation exogènes. Déjà, au début de l'histoire du royaume,

Les traditions rapportées [...] évoquent d'abord la lutte sourde opposant le roi Nguwuo qui s'était emparé du trône à Nsa'ngu, fils d'une fille du roi Mbuambua, puis l'éclatement des violences entre

³⁶⁸ Alexandra LOUMPET, *op. cit.*, p.18.

³⁶⁹ Ferran INIESTA, *l'Univers africain. Approche historique des cultures noires*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 55.

les deux hommes, la fuite de Nsa' ngu à travers la campagne, les errances du jeune homme en quête de partisans, ses déboires, les ralliements et enfin la marche sur Fouban³⁷⁰.

Des conflits internes de cette envergure, il y en eut plusieurs dans l'histoire de la dynastie bamoun. Le règne de Njoya lui-même s'ouvrit sur une révolte palatine. A l'issue de plusieurs années de régence assurées par sa mère, la Reine Nzapndunkwe, Njoya, âgé de seize ans, voulut assumer la succession de son père. Il avait en effet apporté la preuve de sa maturité par la naissance d'un fils que lui avait donné son épouse. Mais il s'avéra que son premier ministre, Gbetnkom Ndombouo, avec lequel sa mère avait assuré l'inter règne, s'était pris de passion pour le pouvoir. Il leva une armée et pendant deux ans, tint le siège de la ville, obligeant Njoya à solliciter l'aide des Foulbés pour rétablir ses droits sur la succession de son père. Les sources racontent que l'alliance coûta à Njoya un des tributs les plus lourds de l'histoire de la diplomatie bamoun, et que longtemps après que la guerre fut achevée, les cavaliers maintinrent leur présence en territoire bamoun. Ils ne consentirent enfin à partir qu'après que Njoya, lassé de leur présence envahissante à la limite de l'occupation militaire, se résolut à leur offrir une importante rétribution supplémentaire³⁷¹.

Ainsi donc, des vicissitudes politiques internes, auxquels il convient à présent d'ajouter, l'insatiable curiosité du souverain Njoya, sa passion pour la recherche, ont constitué le terreau sur lequel devait prospérer plus tard le génie et l'inventivité des initiateurs de ce que l'on connaît aujourd'hui de la civilisation matérielle et immatérielle bamoun. La présente étude a choisi de les relater comme des phénomènes de « transculturation ».

II. La «Transculturation»: cadre historico- sémantique et audience du concept

Dans son article paru dans la *Revue internationale d'études Canadiennes*, Roland Walter³⁷² postule que la transculturation est le modèle critique à partir duquel il convient d'aborder l'exploration de l'entre deux ambivalent, entendu comme espace résultant des contacts interculturels. Dans le cas qui nous intéresse, ce phénomène questionne la façon dont les éléments de la culture matérielle et immatérielle des peuples de la côte et de l'ouest Cameroun ici considérés, interagissant avec la culture portée par la religion chrétienne, se sont renouvelés en des modalités d'être, de savoir, d'avoir et de valeurs remarquables par leur complexité.

³⁷⁰ Claude TARDITS, *op.cit.*, p.47.

³⁷¹ Henri NICOD, *Mangweloune, la danseuse du roi Njoya*, Paroles écrites, 2002.

³⁷² Roland WALTER, « Between Canada and Caribbean transcultural Contact Zone in the Work of Dionne Brand », in *Transculturations, International Journal of Canadian Studies*, (IJCS), Ottawa, 2003, p. 24.

Trois moments ou phases articulent la trame du modèle théorique d'analyse appliqué à cette étude. Le point de départ du processus correspond à l'étape de déracinement caractérisant la rupture d'avec les éléments culturels indigènes au contact de l'altérité occidentale. Le cubain Fernando Ortiz (1881-1969), auteur du concept de transculturation, appelle cette étape la «déculturation» ou «ex culturation». Elle est suivie de l'«acculturation» ou «in culturation». Cette deuxième phase est celle au cours de laquelle s'opère vers les indigènes le transfert des éléments culturels occidentaux. En effet, ayant fait le deuil de ses référents culturels traditionnels, le peuple exposé au processus d'acculturation fait l'apprentissage des éléments de la culture matérielle et immatérielle qui lui sont proposés et les substitue aux siens. Toutefois, Ortiz considère que cette adoption ne s'effectue pas de façon irraisonnée, puisque l'acculturé opère par tri et par synthèse des différents acquis. En quelque sorte, il élabore sa recette personnelle à partir des ingrédients mis à sa disposition. Le résultat de cette appropriation, « phénomène nouveau, original et indépendant³⁷³ » désigne la dernière marge du processus qui est la «néo culturation ». En termes simples, l'invention d'une nouvelle culture.

1. Emergence du concept de «transculturation»

L'inflation contemporaine du discours sur la rencontre des peuples et des cultures à la faveur de l'intensification des flux migratoires, et la fortune que rencontre dans les sciences sociales les thématiques identitaires articulées à la problématique de l'altérité exigent de rappeler le dispositif théorique qui en a fondé l'infrastructure. On doit aux anthropologues d'avoir esquissé une théorie de la rencontre des peuples à travers la formulation du concept d'acculturation. Ce néologisme aurait été pour la première fois employé en 1880 dans un rapport adressé au bureau américain d'ethnographie par l'anthropologue John Wesley Powell, (1834-1902) pour rendre compte des transformations culturelles observées chez les migrants d'Amérique. En 1936, Redfiels Linton et Herkovits³⁷⁴, à la suite d'autres théoriciens³⁷⁵, enrichissent son contenu théorique, lui confèrent une définition scientifique et proposent un ordonnancement de ses procédures. De leurs travaux découle la définition de l'acculturation comme l' « ensemble des phénomènes qui résultent du contact direct et continu entre des

³⁷³ Jean LAMORE, «La transculturation: naissance d'un mot», *Vice Versa*, 21 novembre 1998, p. 19.

³⁷⁴ Robert REDFIELDS, Ralph LINTON, Merville J HERSKOVITS, «Memorandum on the study of acculturation», in *American Anthropologist*, n° 38, janvier-mars, 1936.

³⁷⁵ Pour une liste extensive des théoriciens de ce concept, se référer à, Rudmin, F. W. « Catalogue of acculturation constructs: Descriptions of 126 taxonomies, 1918-2003 ». In W. J. Lonner, D. L. Dinnel, S. A. Hayes, & D. N. Sattler (Eds.), *Online Readings in Psychology and Culture*, Center for Cross-Cultural Research, Western Washington University, Bellingham, Washington USA, 2003. Consultable sur: www.wvu.edu/culture/rudmin.htm

groupes d'individus de culture différente avec des changements subséquents dans les types culturels de l'un ou des autres groupes³⁷⁶.»

Conçu comme un projet dynamique, l'acculturation s'énonce en trois étapes, caractérisées- et cela lui fut reproché par la suite- par un grand privilège accordé au groupe dominant considéré comme vecteur exclusif de changement mieux, de civilisation. Un premier moment du processus est celui dit de l'opposition à la culture dominante. Il traduit une attitude de défiance de la part du groupe dominé envers l'altérité radicale que représente le groupe conquérant. Vient ensuite la phase de passage. C'est le moment au cours duquel subjugué, le groupe « récepteur » tente de se construire une nouvelle identité culturelle, nourrie d'emprunts sélectionnés parmi les traits de la culture « émettrice ». Enfin, vient l'étape dite de « contre acculturation ». C'est la phase de l'essentialisme culturel durant laquelle la culture dominée, dans une tentative d'échapper à l'absorption qui la menace, essaie un retour illusoire aux valeurs originelles.

Élaboré en référence au mouvement d'expansion impérialiste occidental, le concept d'acculturation s'est durement senti, dans son évolution, de son conditionnement historique et contextuel. Sa réception dans le Tiers-monde fut notamment marquée du sceau de la critique au motif de « langage anthropologique aliénant » et européocentriste³⁷⁷. Son présupposé méthodologique relève de l'anthropologie fonctionnaliste qui, arguant d'une extériorité du chercheur comme gage d'objectivité analytique, revendique l'apanage d'un discours savant sur les sociétés africaines et le droit de lui appliquer le paradigme d'analyse « européen comme vérité de l'histoire et du savoir ». Il en résulté un discours nationaliste et identitaire fort chez les penseurs noirs africains, caribéens et américains qui ont récusé, entre autres notions de l'anthropologie occidentale, celle d'acculturation comme grille de lecture conceptuelle propre à décrire la situation culturelle des sociétés noires. Les formulations théoriques qui émergent de leurs réfutations traduisent le recours aux essentialismes culturels. Jean Pierre Makouta Mboukou décrit le surgissement de certains parmi les plus notoires de ces dispositifs théoriques :

Aimé Césaire insiste sur l'inégalité coloniale qu'exprime l'acculturation et sur son aspect illusoire et mystificateur. Dès lors, Césaire entreprend une apologie systématique des civilisations para européennes qui dépouille l'acculturation de son aspect positif et bénéfique dévoilé comme un

³⁷⁶ Roger BASTIDE, « Acculturation », in *Encyclopedia Universalis*, 1998, p.1.

³⁷⁷ Jean Pierre MAKOUTA-MBOUKOU, *Systèmes, théories et méthodes comparées en critiques littéraires. Des nouvelles à l'éclectisme négro africain*, volume II, Paris, l'Harmattan, 2003, p.296.

refus de donner et un refus d'accepter l'autre. C'est pourquoi aussi Frantz Fanon brandit la notion de Tiers Monde contre la notion d'Europe³⁷⁸.

L'alternative cubaine portée par la voie de Fernando Ortiz³⁷⁹ participe de cette réfutation de l'acculturation comme phase ultime du processus de translation culturelle. Employé de façon interchangeable avec la notion de «Changement culturel», la rhétorique unilatérale de l'acculturation est, du point de vue d'Ortiz, inappropriée à rendre compte de la complexe réalité cubaine. Aussi propose-t-il de le remplacer par un autre terme auquel il donne le nom de transculturation³⁸⁰.

2. La transculturation : cadre sémantique et critique

Il est symptomatique d'un fort conditionnement historique que le terme transculturation soit tributaire des modalités culturelles procédant de la rencontre entre *conquistador* espagnols, esclaves africains et populations indiennes de l'île de Cuba. Le cubain Fernando Ortiz qui a le mérite d'en avoir introduit l'usage dans les sciences sociales l'a forgé en dépassement du concept d'acculturation dont le propre, on l'a vu, est de mettre l'accent sur les formes d'altération culturelle résultant du mécanisme d'absorption, d'assimilation progressive d'un groupe mineur par un autre dit dominant. Le terme transculturation, explique Ortiz,

[...] exprime les différentes phases du processus de transition d'une culture à une autre, car il ne s'agit pas seulement d'acquérir une nouvelle culture, ce qu'impliquait réellement le terme anglais *acculturation*, mais le processus implique nécessairement aussi la perte ou le déracinement d'une culture antérieure, ce qui pourrait être défini comme la déculturation. En plus, il charrie l'idée d'une création conséquente de nouveaux phénomènes culturels laquelle pourrait être appelée *néoculturation*³⁸¹.

Le point de départ de la réflexion d'Ortiz se situe à l'intersection de la triple appartenance culturelle de la population cubaine. Un harnachement de civilisations différentes conjuguées sur « la terre du Havane brun » a fécondé une culture qui, sans être dégénérée ni sublimée, passe par un certain renouveau à la faveur du recyclage permanent de la diversité de ses apports qu'elle revendique pour ce qu'ils sont. Cette idée de «renouveau» est une

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 300.

³⁷⁹ Fernando, ORTIZ, *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*, traduit de l'espagnol par Harriet de ONIS, New York, Alfred A. KNOFF, 1947.

³⁸⁰ Voir Fernando ORTIZ, « Tambours des noirs, tambours des blancs : 2^{ème} partie : La transculturation blanche des tambours des noirs », traduit de l'espagnol par Daniel CHATELAIN, *Percussions*, n°10, novembre 2002 ; voir aussi, Caroline CHARBONNEAU, « Exil et écriture migrante : les écrivains néo-québécois », mémoire de Maîtrise en littérature, Université McGill, Montréal, 1997.

³⁸¹ Fernando ORTIZ, *op.cit.*, p. 102-103.

dimension majeure du dispositif théorique sur lequel l'auteur cubain fonde sa réflexion sur le métissage culturel. Toutefois, l'originalité de la proposition d'Ortiz n'est pas tant d'avoir su éviter le piège de l'essentialisme, courant chez certaines critiques de l'acculturation, que dans sa saisie de la rencontre interculturelle comme d'un phénomène interactif. « [...] dans lequel on donne quelque chose en échange de ce qu'on reçoit³⁸². »

Ce dispositif théorique, très vite popularisé en Occident grâce aux Américains et Canadiens notamment, vaudra à Ortiz le reproche du confinement épistémologique. Car dans le fond, ce qui est en jeu dans la démarche de l'auteur, c'est la réévaluation à la hausse des apports des peuples africains et amérindiens jusque là occultés dans la construction de l'identité cubaine³⁸³. Sauf que, dans son analyse des registres cubains, Ortiz va plus loin que ses prédécesseurs en situant son équation sur le terrain de la réconciliation plutôt que celui de la friction. Nivellement qui, à l'égard du phénomène étudié, constitue une «trajectoire linéaire ultimement fermée.» D'après Roland Walter³⁸⁴ en effet, les énoncés d'Ortiz pèchent par un accent aigu mis sur l'idée d'homogénéité à l'issue du processus d'échange et, de ce fait, voudraient suggérer que les inventions résultant des moments d'interactivité culturelle consistent en des produits culturels où les différences et les spécificités sont gommées, annulées, neutralisées. Cette façon de concevoir ne laisserait aucune place aux tensions et aux conflits, aux phénomènes contradictoires, aux oppositions et voudrait nier les «lutes permanentes» « inhérent [e]s à sa constitution fluide ».

Au contraire de cela, Jozef Kwaterko soutient que: «L'idée de transculturation, inhérente aux échanges culturels, n'exclut ni les rapports de force manifestes ou occultés ni les relations inégalitaires et bouleversements douloureux issus de l'époque coloniale³⁸⁵. » En tout état de cause, la transculturation marque un tournant dans la modélisation des rapports interculturels. En paraphrasant Jozef Kwaterko, on dira qu'elle propose une complexité identitaire et culturelle où les protagonistes ne servent ni de remorque, ni de repoussoir³⁸⁶.

Une autre lecture du procédé de transculturation ou du moins d'une de ces déclinaisons lexicales, mais qui n'en est pas une critique à proprement parlé, est issue du milieu théologique. On tient en effet pour acquis que les notions de contextualisation et d'inculturation sont les référents épistémologiques par lesquels les théologiens encadrent

³⁸² Jean LAMORE, « La transculturation : naissance d'un mot », *Vice Versa*, 21 novembre 1987, p. 18.

³⁸³ Fernando ORTIZ, *op.cit.*

³⁸⁴ Roland WALTER, *op.cit.*, p. 23-41.

³⁸⁵ Jozef KWATERKO, « L'Américanité : Voies du concept et voix de la fiction au Québec et dans les Caraïbes », in *Transculturalism*, International Journal of Canadian Studies, Ottawa, Canada, 2003, p.46.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 45.

traditionnellement la problématique de l'altérité culturelle en lien avec le christianisme. Pourtant, dans son traité de la conversion en contexte de mission, Hannes Viher³⁸⁷ emploie l'expression sans équivoque de «communication transculturelle» pour signifier une nécessaire ouverture de la part de l'émetteur du message évangélique pour assurer la crédibilité et la réception de son message. «La révélation progressive de Dieu est un processus de communication transculturelle »³⁸⁸ postule-t-il. Pour bien communiquer dans une culture cible ajoute-t-il, « Nous avons besoin d'étudier cette culture. Ce processus d'étude de la bible (dont nous voulons communiquer le message) et de la culture cible (dans laquelle nous pouvons le communiquer) est appelé contextualisation³⁸⁹. » Or il se dégage très exactement de la définition de la transculturation donnée plus haut que l'une des modalités principales en est la médiation. Ceci dit, il faut bien aller chercher au-delà d'un commun rapport dialogique pour déduire une équivalence entre contextualisation et transculturation. Car, à cette dernière se rattache une perspective qui va bien au delà d'une simple médiation. Contrairement à la contextualisation des évangiles dont la relation à l'altérité n'est pas toujours réversible, le concept ici considéré intègre une importante dimension bilatérale entre les différentes parties de l'équation culturelle. Il est prévu d'y revenir plus amplement dans les paragraphes suivants pour en parler, comme du cadre dans lequel s'est inscrite la pensée réflexive de l'Église portant sur la problématique de rencontre interculturelle en situation de mission outre-mer.

3. Audience du concept

Lorsqu'il en évoque la mésaventure dans la construction de ce qu'il choisit d'appeler la « créolité », Daniel Châtelain³⁹⁰ est loin de soupçonner l'heureuse fortune qu'allait connaître le concept de «Transculturation», alors frappé, souligne-t-il, d'un déficit de reconnaissance internationale du fait de l'origine latino américaine de son auteur. Quelques décennies seulement après ce diagnostic, l'écho de cette notion dans les sciences sociales a non seulement franchi les limites de la Havane, mais a également débordé le domaine de l'art musical et de l'activité agricole auxquels il avait été originellement appliqué. En s'introduisant en Occident, et notamment dans les études américaines où elle a régulièrement servi de paradigme d'analyse dans le renouvellement et le redéploiement des thématiques identitaires articulées aux enjeux de la mondialisation, la notion de transculturation a explosé

³⁸⁷ Hannes VIHER, « Communications transculturelles », Faculté Libre de Théologie Evangélique (FLTE) de Vaux sur Seine, 2006-2007, en ligne sur :

http://documents.missologie.net/Communication_transculturelle_notes-v-longue.pdf.

³⁸⁸ *Ibid.*, p.1.

³⁸⁹ *Ibid.*, P.4-5.

³⁹⁰ Daniel CHATELAIN, *op.cit.*

en une pluralité de spécifications constituant les deux pôles heuristiques majeurs des études culturelles.

Le premier pôle concerne les débats culturels dont le contenu se ressent fortement des tribulations historiques du peuple américain : esclavage, colonisation. Ce courant revendique des paradigmes d'analyse relevant de l'héritage ortizien dont il a néanmoins ajusté le sens et enrichi le dispositif théorique. S'y rattachent les notions telles que la « créolité », le « métissage », « l'hybridité » : etc. Quelle que soit l'acception sous laquelle leurs auteurs les déclinent, les problématiques de rapport culturel examinées dans le contexte canadien révèlent, dans leur ensemble, une commune « renonciation aux prétentions euphoriques où exclusivement célébratoires³⁹¹ », par une mise en perspective critique des débats culturels. Dans un numéro daté du printemps 2003, les auteurs de la Revue internationale d'études canadiennes relevaient, pour s'en féliciter, le fait que l'ensemble des auteurs sollicités s'étaient illustrés, dans leurs réflexions, menées sur des sujets pourtant très diversifiées, par une approche critique de la post modernité culturelle et politique canadienne. Les études de cas ayant émergé de ces travaux en témoignent. Les contributeurs ayant choisi ce registre ont traité de « [...] la résistance et [d]es asymétries dans des situations où des conclusions triomphalistes ou apologétiques sur des processus de transferts culturels sont obviés dans des déséquilibres cruciaux du pouvoir³⁹².»

L'autre pôle évoqué questionne le sens de l'identité culturelle en lien avec les enjeux et défis de la contemporanéité, en portant notamment l'attention sur le sens de la notion d'identité en contexte de globalisation culturelle. Aussi convoque-t-il un répertoire à consonance politique : transculturalité, multiculturalisme, interculturalisme, etc. La Notion de nationalité a également été revisitée dans ces analyses de la « contemporanéité américaine » qui pensent la transculturalité comme une opportunité d'ouverture sans restriction, à la fois à soi même (polyvalence professionnelle) et à l'autre, dans le sens de la dilution des fictions identitaires spécifiques.

La notion de transculturalité exprime avec souplesse et tout en nuances la composition plurielle des identités culturelles qui ne se reconnaissent plus nécessairement dans une définition ou une autre, mais qui s'interpénètrent dans une zone ambiguë, intermédiaire, changeante et mobile. L'acteur transculturel est un migrant, parfois seulement imaginaire, qui ne parvient plus à exprimer son identité en brandissant un quelconque passeport. Non seulement en a-t-il plusieurs,

³⁹¹Robert SCHWAZTWALD, *Transculturalisms*, International Journal of Canadian Studies, Printemps 2003, p.6.

³⁹²*Ibid.*, p.6.

réels ou symboliques, mais il a aussi en main une nouvelle carte indiquant la pluralité de son appartenance identitaire culturelle selon le lieu, le moment, ou même l'itinéraire³⁹³.

Il ne faudrait pourtant pas croire que la perspective américaine nie la radicalisation croissante, et de plus en plus problématique des replis identitaires de part le monde. Au contraire, « L'ampleur démographique grandissante de l'altérité » lui est une préoccupation constante. Mais plutôt que de l'éliminer ou de l'ignorer, les auteurs suggèrent d'inventer sans cesse des façons consensuelles de les vivre. Car, « le rapport transculturel repose justement sur ces situations quotidiennes où pour qu'une quelconque relation puisse s'établir, l'un et l'autre apprennent à comprendre un tant soit peu l'univers de son interlocuteur et à communiquer à l'aide de référents communs ou inventés pour les besoins du moment³⁹⁴. »

L'Europe a elle aussi apporté sa contribution au développement du concept de transculturation. Mais alors qu'en Amérique cette problématique s'est développée dans un champ pluridisciplinaire, c'est dans les études religieuses et africanistes qu'elle s'est surtout épanouie sur le vieux continent. Inscrite dans la perspective d'un dialogue entre mission et modernité rapporté au contexte africain, la réflexion sur les phénomènes de médiation culturelle, appuyée sur le concept cubain de transculturation fut encadrée par trois universités allemandes : *Leipzig University*, *Rostock University* et *Humboldt University*, toutes les trois des institutions berlinoises. Dans le préambule du numéro de lancement de la réflexion allemande consacrée aux mécanismes de médiation culturelle procédant de l'aventure missionnaire européenne en Afrique, Adam Jones, spécialiste des études africaines, revient sur la portée d'un article³⁹⁵ ayant donné l'impulsion au sujet qui nous préoccupe. Il souligne notamment qu'« Entre autres, il [l'article] attire l'attention sur la richesse des informations relatives aux interactions entre Africains et Européens contenues dans les archives missionnaires allemandes et sur leur pertinence dans les débats en cours³⁹⁶. » L'objectif des éditeurs est de mener une réflexion approfondie sur la problématique des transferts culturels articulés à l'expérience missionnaire. Les contributions retenues, dans leur ensemble, fondées sur les archives missionnaires, tendent à repenser, sous un regard neuf et idéologiquement

³⁹³ Afef BENESSAIEH, « Introduction. Amériques transculturelles ? », in Afef BENESSAIEH (dir), *Amériques transculturelles*, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 2010, p. 2.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 3.

³⁹⁵ L'article en question fut rédigé par Albert WIRZ en 1999. Il fut par la suite enrichi et édité sous le titre : « Transculturation : Mission and Modernity in Africa, A Manifesto », et publié dans, Adam JONES (ed), *Transculturation : Mission and Modernity in Africa*, University of Leipzig Papers in Africa, Mission Archives, Series n°22, 2003.

³⁹⁶ « Among other things, it draws attention to the wealth of information on interactions between Africans and Europeans to be found in German mission archives and to its relevance for current debates, not least in cultural studies », *Ibid.*, p. 2. Nous traduisons.

démarqué, la complexité des situations ayant émergé de l'évangélisation outre-mer. Leur originalité réside non seulement dans la délimitation des champs d'intervention novateurs (histoire transnationale ou histoire-transfert), mais dans l'implication des chercheurs africains à cette entreprise visant la révélation de la complexité d'une histoire partagée par l'Europe et l'Afrique. Dans cette perspective, la mission, en tant que phénomène de diffusion du christianisme, est comprise comme facteur de déstabilisation culturelle, étant parfois saisie dans l'ambiguïté de sa relation avec la colonisation qui fait davantage apparaître ce côté acculturant. Mais plus encore, il est mis en relief le fait que l'entreprise missionnaire a été déterminante dans la construction des imaginaires, autant dans les pays d'origine des missionnaires que chez les convertis.

Toutefois, c'est véritablement dans le champ de la théologie que s'est finalement épanouie en Europe, la réflexion théorique sur la rencontre des cultures. Bien que l'approche développée par les théologiens ne soit pas apte à prendre en charge l'idée de réciprocité que charrie la notion de transculturation telle que développée par Ortiz et ses pairs, on y retrouve, prégnante, la question du rapport à l'autre. La façon dont ils en usent s'exprime dans des notions d'inculturation ou de contextualisation qu'il convient d'explicitier.

«Le mot “inculturation” est un néologisme théologique d'origine catholique qui cherche à mieux rendre compte de la synergie entre la foi chrétienne et les cultures», souligne Philippe Chanson; puis il précise que l'inculturation entend rendre compte de «l'enracinement beaucoup plus profond du christianisme au sein d'une culture ³⁹⁷ », sous-entendant qu'il y aurait eu un «avant l'inculturation » où le christianisme n'avait pas autant pénétré les cultures que le prétend l'inculturation. En effet comme l'indique Jean-François Zorn

L'inculturation se démarque [du thème] de l'adaptation très répandu dans la missiologie catholique dans l'Entre-deux-guerres et jusqu'à Vatican II. Le fameux décret *Ad Gentes* du concile est [...] marqué [...] par la problématique de la *plantatio ecclesiae*. Dans une logique théologique et ecclésiologique catholique, il demandait que “la vie chrétienne soit adaptée au génie et au caractère de chaque culture” (AG n°22) comme, avant Paul VI, Pie XII avait affirmé en 1952: “Tout ce qui est en accord avec la nature de l'homme telle qu'instituée par Dieu, tout ce qui est bon et simplement humain, l'Église l'accepte, le développe, le surélève, le sanctifie”. La notion d'inculturation, contrairement à celle de l'adaptation qui la précède, ne concerne plus seulement le travail du missionnaire étranger obligé de s'adapter à une réalité nouvelle, mais celui de l'Église locale autochtone et de ses membres appelés à vivre en conformité avec leur propre culture. De

³⁹⁷ Philippe CHANSON, Notice « Inculturation », dans *Dictionnaire Œcuménique de Missiologie, Cent mots pour la mission*, Paris/Genève/Yaoundé, Cerf/Labor et Fides/CLE, 2001, p.165.

plus, alors que l'adaptation n'affectait que des aspects extérieurs de la culture, l'inculturation prétend atteindre une expression en profondeur et nouvelle de la culture³⁹⁸.

On doit au jésuite Pedro Arrupe, supérieur espagnol de la Compagnie de Jésus la définition de l'inculturation qui fait aujourd'hui encore autorité. Elle fut donnée au cours de la 32^e congrégation générale de la Compagnie en 1978.

L'inculturation est l'incarnation de la vie et du message chrétiens dans une aire concrète, en sorte que non seulement cette expérience s'exprime avec les éléments propres à la culture en question (ce ne serait alors qu'une adaptation superficielle), mais encore que cette même expérience se transforme en un principe d'inspiration, à la fois norme et force d'unification, qui transforme et recrée cette culture, étant à l'origine d'une nouvelle création³⁹⁹.

Dans les années 1970, les protestants ont, eux aussi, tenu un discours en faveur d'une plus grande prise en considération des valeurs indigènes. Ce discours s'inscrit dans la même ligne de modestie pratique qui caractérise chez les catholiques l'application de l'idée d'inculturation succédant à celle d'adaptation. Toutefois, comme l'indique Jean-François Zorn, le paradigme théologique développé par les protestants pour prendre le relais de celui de l'indigénisation qui, à l'instar de celui d'adaptation, avait eu court dans l'Entre-Deux-Guerres, est la contextualisation.

Apparu en 1972, le concept contextualisation a été popularisé lors de l'assemblée générale du Fonds pour l'Enseignement Théologique du Conseil Œcuménique des Eglises :

Il signifie tout ce qui est impliqué dans le terme familier d'indigénisation mais cherche cependant à aller plus loin [...]. L'indigénisation tend à s'employer au sens d'une réponse à l'évangile dans les termes d'une culture traditionnelle. La contextualisation, sans ignorer cet aspect, tient compte du phénomène de sécularité, de la technologie, de la lutte pour la justice [...] éléments caractéristiques de l'histoire présente des nations du Tiers-monde⁴⁰⁰.

On le voit donc, à l'instar de son homologue catholique, le terme protestant prétend engager l'évangile dans une relation d'interdépendance avec la société où il est proclamé. Malgré tout, il demeure une marque essentiellement protestante qui s'inscrit dans le droit fil de la tradition critique et prophétique qui lui est chère. La contextualisation en effet, vise à

³⁹⁸ Jean-François ZORN, « La contextualisation, un concept théologique ? », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, T. 77, 1997, p.177.

³⁹⁹ Pedro ARRUPE, « Lettre et document de travail sur l'inculturation », *Acta Romana Societatis Iesu*, 1978/2, p. 283.

⁴⁰⁰ Jean-François ZORN, *op.cit.* p. 174.

l'annonce de l'évangile dans un esprit qui se préoccupe autant de conserver aux écritures leur centralité dans la relation à la société considérée, qu'à le traduire dans les différents combats où celle-ci se trouve engagée. On comprend donc que ses théoriciens se soient littéralement positionnés en faveur d'une évangélisation libératrice, alors que les théoriciens de l'inculturation ont plus été préoccupés d'une évangélisation conservatrice de la culture aux prises avec la tradition théologique catholique.

Mais une opposition simpliste entre une position protestante qui serait «progressiste» et une position catholique qui serait «conservatrice» ne rend pas compte de la problématique de l'interaction entre univers culturels en situation missionnaire dans laquelle émergent simultanément l'inculturation et la contextualisation. Ce qui est en jeu, c'est d'une part, une différence de posture de deux confessions chrétiennes vis-à-vis de l'interaction culturelle en situation missionnaire: les catholiques seront plus sensibles aux continuités alors que les protestants mettront l'accent sur les ruptures. Cette dialectique continuité/rupture est intéressante pour les perspectives d'anthropologie culturelle que nous développerons. C'est, d'autre part, le fait que la situation missionnaire dans laquelle se déploient les notions d'inculturation et de contextualisation est plutôt post-missionnaire et post coloniale et que sa responsabilité incombe non plus seulement aux missionnaires étrangers mais aux théologiens autochtones. Ces derniers sont d'autant plus concernés par ces questions que, longtemps avant leur popularisation en concepts d'érudition par les théologiens en Occident, c'est dans les champs de mission, et souvent, grâce au soutien de mouvements panafricanistes,⁴⁰¹ qu'ont été expérimentées, dans un langage et en des formes spécifiques à chaque contexte, les dynamiques ayant contribué à leur genèse.

Dans le contexte qui nous préoccupe, cette affirmation revêt une valeur toute particulière. Pour avoir été successivement un champ de mission britannique puis allemand et enfin français, le Cameroun justifie d'une expérience relationnelle avec les peuples européens vieille de plusieurs siècles d'histoire. A cet égard, les données d'archives relatives à ces moments constituent les cadres de référence privilégiés pour la saisie des mécanismes de construction identitaire dans les situations et avec les acteurs par lesquels ils furent mis en œuvre.

⁴⁰¹L'action de ces mouvements fut décisive dans la mesure où ils postulaient pour une évangélisation des Africains par eux-mêmes et la formulation de principes théologiques inspirés de la pensée et de la morale africaine, seule apte à répondre aux besoins spirituels du continent. Cf. Maurice LEENARDT, *Le mouvement Ethiopien au sud de l'Afrique : 1896 à 1899*, Paris, Académie des Sciences d'Outre-mer, 1976. Réimpression.

Chapitre 2: Procès de négociations identitaires en contexte de mission chez les douala, peuple de la côte du Cameroun

Le fait que la foi chrétienne soit parvenue aux populations de la région côtière du Wouri grâce à l'engagement d'un ancien esclave noir ne fut sans doute pas étranger à l'adhésion enthousiaste des indigènes à l'œuvre d'évangélisation protestante dès le lointain XIX^e siècle. Par ailleurs, ce conditionnement a conféré une maturation particulièrement précoce à la chrétienté autochtone. Or, les Douala, à l'instar des peuples bantou, se distinguent par une organisation sociale souple qui, combinée à l'antériorité du fait missionnaire dans ces régions, a contribué à bâtir au sujet de ces peuples la réputation d'une perméabilité particulière à la civilisation occidentale et donc au christianisme. La présente section voudrait interroger la pertinence de ce lieu commun, ceci d'autant que les populations du groupe conventionnellement appelé semi bantou, notamment les Bamilékés et les Bamoun, sont créditées, a contrario, d'une résistance exceptionnelle à l'altérité culturelle occidentale chrétienne.

I. Points de rupture

Indépendamment des diverses déclinaisons dont il peut être l'objet, le concept de transculturation est déterminé par l'idée de déstabilisation attachée au processus d'élaboration identitaire. Qu'il traduise un dépaysement consécutif à un changement du cadre de vie, (exil, migration, etc.), un déchirement identitaire du fait de l'infiltration de nouveaux éléments culturels, le processus de transculturation est déclenché de façon systématique par un phénomène de rupture, fut-il physique ou symbolique. Chez les Douala, nous voulons voir cette rupture dans la détresse consécutive à l'occupation de leur territoire par les Allemands, moment marquant la substitution d'un ordre colonial exogène à l'ordre traditionnel endogène. S'en suivit alors une détresse sociale profonde, elle-même amplifiée par les mécanismes de subversion religieuse consécutive à l'irruption d'un ordre missionnaire colonial⁴⁰².

1. Le traité de protectorat germano-douala

Il convient d'argumenter les raisons de privilégier l'élément germanique pour incarner le point de rupture dans le mode de structuration socio politique et dans l'ordre de représentation mentale du peuple douala ici considéré. Pour cela, il importe de relever la spécificité de la situation ayant prévalu durant la période précédant la signature du traité de

⁴⁰² L'expression a été formulée pour signifier la collusion entre sociétés de mission et colonisation en contexte germanique.

protectorat germano-douala en juillet 1884. Il s'agit de mieux cerner les enjeux que représente le basculement dans le giron germanique.

Le 12 juillet 1884, lorsque le Reich allemand prend officiellement possession du territoire dénommé « Kamerun »⁴⁰³ correspondant en réalité à l'actuel territoire douala, ces derniers n'en étaient pas à leur première expérience de contact avec l'extérieur. Plusieurs siècles auparavant en effet, bien avant que Nachtigal n'ait accosté sur les berges du Wouri, s'étaient développées d'importantes relations entre les chefs côtiers et les peuples européens. Pour certains de ces étrangers, leur présence sur les côtes camerounaises fut motivée par la suppression de la traite négrière, doublée de l'appât du gain généré par les activités de traite diverses pour lesquelles les Douala s'étaient révélés à la fois, redoutables interlocuteurs et incontournables collaborateurs. Plusieurs traités signés entre les autorités britanniques installées à Fernando po et les chefs côtiers, entre 1840 et 1861, témoignent de cet état de fait. Dans le contrat anglo-douala du 10 juin 1840, on peut notamment lire ce qui suit :

Les rois Akwa et Bell déclarent ci-après que, si le gouverneur de Sa Majesté leur donne annuellement le “dash” ci-dessous mentionné, ils ne permettront pas à leur peuple, ni ne consentiront eux-mêmes à faire la traite des esclaves, et si un bateau négrier arrive dans le fleuve, ils en informeront un des croiseurs de Sa Majesté se trouvant dans le voisinage⁴⁰⁴.

Le « dash » dont il est question consistait en une dotation de soixante fusils, cent pièces de toile, deux barils de poudre, deux tonneaux de rhum, un uniforme écarlate avec épauettes et un sabre. Dans la même veine, plusieurs autres accords conclus entre autorités britanniques et souverains douala rendent compte de l'importance des rapports de coopération développés entre les deux entités. Parmi eux, signalons encore l'important texte de loi du 14 janvier 1856. Dans ses articles numéros 9 et 10, ce document prévoit de sanctionner, sans distinction de l'origine de son auteur, tout manquement au devoir civique. Il y est clairement stipulé que :

Tout subrécargue ou indigène qui refusera de se présenter au tribunal après y avoir été dûment convoqué, jetant ainsi le discrédit sur les lois du tribunal, sera passible d'une amende de la valeur de quatre pièces de tissus, à moins qu'il ne puisse justifier clairement son absence. Tout indigène qui refuserait de payer une amende infligée par le tribunal se verra interdire l'accès à bord de tout

⁴⁰³ C'est le 1^{er} janvier 1901 que les Allemands baptisèrent leur colonie de ce nom.

⁴⁰⁴ Archives Brutsch, S / TEXTES ET MANUSCRITS J.R. Brutsch, « Manuscrits De Textes Publiés. Notes de prédications et allocutions : “ Les traités camerounais ” », copie manuscrite, p.28. Document par la suite publié dans les *Études camerounaises* n°47-48, 1955.

navire dans le fleuve, que ce soit pour commercer ou pour tout autre motif ; et tout subrécargue refusant de payer une amende sera déchu des privilèges attachés à la cour d'équité⁴⁰⁵.

Ces dispositions, ainsi que d'autres mesures de réciprocité dans la responsabilité juridique des parties incluses dans ce document⁴⁰⁶, sont des indications qu'une certaine parité prévalait dans les relations entre indigènes et ressortissants européens. Même s'il ne saurait objectivement être question d'égalité des rapports de force entre autorités et chefs côtiers dans l'organisation du commerce, on est encore bien loin dans cette période, de la situation de subordination juridique de l'autorité douala à celle européenne que va générer le traité de 1884.

En attendant de nous appesantir dans la suite sur cet important texte, intéressons nous particulièrement aux autres protagonistes du bord occidental présents sur la côte. Ceux-là même qui étaient intéressés par autre type de négoce à savoir, « le rachat des âmes ». Sous les auspices de la Mission Baptiste de Londres se sont engagés, depuis 1843 sur la côte du Cameroun, des missionnaires intéressés à l'annonce de l'Évangile. On a vu plus haut qu'à partir de leur base de Fernando po située non loin de la région du Wouri, les missionnaires protestants, jamaïcains d'abord, britannique ensuite, essayèrent aisément sur les rives du Wouri, construisant des Églises, ouvrant des écoles et s'employant à noter les langues locales. Ce faisant, ils surent gagner la sympathie puis, l'adhésion des populations indigènes. Quatre années seulement après son installation sur la côte, Alfred Saker avait baptisé son premier converti et quinze années plus tard, consacré un pasteur noir. Jean François Zorn et Claude Prudhomme parlent de cette période comme de l'« âge d'or des missions », par opposition à celle qui allait lui succéder au lendemain de la deuxième conférence internationale de Berlin « quand la conquête coloniale commence véritablement et que les premiers grands refus du christianisme se manifestent chez les missionnés de la première génération de l'époque contemporaine⁴⁰⁷ ». Et de fait, jamais autant qu'à cette période, la mission n'eut les coudées aussi franches dans son déploiement. Il faut dire que la précarité de la situation sociale et politique interne était de nature à favoriser d'aussi agréables dispositions envers un ordre dont la discrétion des méthodes et les objectifs humanitaires donnaient à penser que la collaboration avec les européens pouvait être la solution contre la désintégration dont l'ensemble douala était régulièrement la proie.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 31-32.

⁴⁰⁶ Pour un approfondissement de la question sur les traités, lire Jean-René BRUTSCH, *Ibid.*

⁴⁰⁷ Claude PRUD'HOMME, Jean François ZORN, « La missiologie entre crise de l'idée de mission et nouveaux référents théologiques », in Dominique AVON, Michel FOURCADE (dir.), *Un nouvel âge de la théologie ? 1965-1980*, colloque de Montpellier, juin 2007, Paris, Karthala, 2009, p 273-284.

En effet, la prospérité économique générée par le commerce dont les chefs côtiers contrôlaient l'essentiel du circuit avait fini par devenir un cauchemar pour le peuple douala. La possession de l'agrément commercial, gage de reconnaissance politique par le consul britannique, fut régulièrement la cause de violentes disputes intra et inter claniques. Brutsch a récolté dans les rapports annuels de la Mission Baptiste de Londres nombre de récits décrivant parfaitement l'état de délabrement des rapports entre chefferies côtières durant la période sus mentionnée. Au sujet des affrontements sanglants opposant la coalition des clans Akwa et Bell contre les Dido, on peut y lire ce qui suit :

Je vous avais également informé des difficultés avec les gens de la cité de Dido, mais cette difficulté est maintenant résolue puisqu'aucune des divisions n'existe désormais, la ville entière ayant été détruite par les forces coalisées des Akwa et des Bell. Vers la fin de l'année, la jalousie entre les deux parties avait conduit à la fusillade d'un des hommes de main de Ned Dido par celui de Chef Charley. Le meurtre étant devenu d'une fréquence alarmante, la loi d'une "vie pour une vie" fut instituée il y a une année, et décrétée valable pour les hommes libres comme pour les esclaves⁴⁰⁸.

Enfin, le monopole du commerce détenu par ce peuple avait créé les conditions d'un enrichissement indifférencié au sein d'une société originellement marquée par de profonds clivages entre les différentes couches de la population⁴⁰⁹. Grâce à l'exercice de l'activité commerciale, la classe servile avait donc connu une certaine mobilité économique. Elle put ensuite s'en prévaloir pour contester la dégradation dont elle était l'objet dans la structure sociale douala. Ces velléités se sont traduites par une série de conflits entre hommes libres et hommes esclaves par sociétés secrètes interposées. Maintenir la cohésion d'un ensemble dont l'équilibre était devenu aussi précaire s'était avéré être une tâche supérieure aux capacités des rois qui s'en ouvrirent eux-mêmes aux autorités britanniques, leur demandant sans ambiguïté d'assumer à leur place la gouvernance de leurs sujets. Les développements antérieurs ont illustré le fait que, s'il n'avait tenu qu'à la volonté des rois côtiers, la colonisation de la côte serait survenue bien avant la fin du XIX^e siècle. En signant le traité du 12 juillet 1884, les Allemands n'ont, pour ainsi dire, fait que répondre à plusieurs décennies d'attente et de

⁴⁰⁸ Archives Brutsch, IV- CAHIER DE NOTE JRB- COPIE DE TEXTES HISTORIQUES « Copies documents divers. Histoire du Cameroun, Table des matières », Georges GRENFELL, *The Missionary Herald*, juillet 1877, p.55. Nous traduisons de l'anglais: "Of the difficulty with the Dido Town people, I had also informed you, but this difficulty is now solved as neither of the divisions of Dido Town now exist the whole Town having been destroyed by the united forces of Akwa and Bell. Towards the close of the year, the jealousy between the two sections resulted in one of the Ned Dido's head men being shut by one of Charley's chief. Murder having become alarmingly frequent, the law of 'a life for a life' was made about a year ago and was made to hold good in the case of freemen as well as slaves".

⁴⁰⁹ René GOUELLAIN, *Douala ville et histoire*, Paris, Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme, 1975.

sollicitations exprimées par les Akwa et les Bell à l'endroit de sa majesté britannique. Il est important de garder en mémoire ces antécédents au moment de découvrir le contenu du traité dit de protectorat germano-douala dont voici un extrait.

Nous soussignés, rois et chefs du territoire nommé Cameroun, situé le long du fleuve Cameroun, entre les rivières Bimbia au nord et Kwakwa au sud, et jusqu'au 4° 10 degré de longitude nord, avons aujourd'hui, au cours d'une assemblée tenue en la factorerie allemande sur le rivage du roi Akwa, volontairement décidé que: Nous abandonnons totalement aujourd'hui nos droits concernant la souveraineté, la législation et l'administration de notre territoire, à messieurs Edouard Schmidt, agissant pour le compte de la firme C. Woermann, et Johannes Voss, agissant pour le compte de la firme Jantzen et Thormählen, tous deux à Hambourg et commerçant depuis des années dans ces fleuves[...] ⁴¹⁰.

Les historiens se sont régulièrement interrogés sur l'intelligence que les Kings avaient eue de la portée de leur acte. L'ingénuité que suggère dans le 3^e article du traité, l'expression de leurs prétentions irrédentistes sur un patrimoine délibérément cédé à l'Allemagne, a notamment donné à penser qu'ils avaient pu être manipulés par les missionnaires en qui ils avaient placé leur confiance, afin de renoncer de cette façon à leur souveraineté au profit de l'ordre occidental. Sans aller jusqu'à la thèse d'un complot, peut-on supputer, qu'extrapolant l'excellente réputation dont jouissaient les missionnaires avec qui ils avaient entretenu de bonnes relations depuis des décennies, les chefs indigènes aient pensé qu'une allégeance à leurs homologues de l'administration soit la solution idéale à tous leurs problèmes ? On les a effectivement vus, dans l'argumentaire accompagnant une de leur demande de protectorat adressée au chef du gouvernement britannique, interpréter l'appartenance chrétienne de son destinataire comme une preuve pertinente de sa fiabilité : « Nous désirons que notre pays soit gouverné par le gouvernement anglais [...] Nous avons appris que vous êtes un bon chrétien, de sorte que, nous espérons que vous ferez tout ce qui est en votre pouvoir afin que notre requête soit agréée ⁴¹¹. »

Malgré tout, il serait aussi hâtif de déduire, par le simple fait de ces allégations, une duperie orchestrée de main de maître par les missionnaires, que de considérer la responsabilité des Douala dans la signature de ce traité comme une preuve de conscience pertinente des conséquences s'y rattachant. Car dans ce cas, comment expliquer alors qu'ils n'aient pas envisagé comme un risque inhérent au transfert de leur autorité, la perte irrémédiable de

⁴¹⁰ Archives Brutsch, S / TEXTES ET MANUSCRITS J.R. Brutsch, « Manuscrits De Textes Publiés. Notes de prédications et allocutions : "Les traités camerounais" », copie manuscrite, p.69. Document par la suite publié dans les *Études camerounaises* n°47-48, 1955.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 50.

contrôle sur leurs propriétés foncières? Les développements postérieurs prévoient de s'appesantir sur la signification de cette crédulité apparente. En attendant d'y venir, relevons le fait que, par le biais de ce traité et de l'ensemble de ses corollaires, les Douala inauguraient pour eux mêmes et pour leur peuple, un cycle d'expériences transformatrices par leur violence à la fois physique et symbolique: la perte de leurs propriétés foncières et la subversion de leurs traditions.

2. Du déracinement physique à l'élaboration d'une identité symbolique

On a parlé du déracinement comme d'un passage obligatoire de la démarche de transculturation. Ce moment de perte irrémédiable et parfois inconsolable, auquel sont confrontés les sujets en proie à une crise identitaire correspond chez les Douala à la perte de leur « terre matricielle »⁴¹². Nous employons cette formule pour exprimer l'idée d'une patrie, (berceau ancestral pour les Douala) dont on est frustré du fait de l'exil. Nous entendons la notion d'exil à la fois dans son sens propre, à savoir, l'obligation dans laquelle l'on se trouve de vivre loin d'un lieu familier ; mais aussi dans sa déclinaison figurée. Pour saisir cette dernière modalité, nous emprunterons à Charbonneau sa formule d' « exil métaphorique⁴¹³ ». Nous désignerons par là « un exil intérieur puisqu'il ne nécessite aucun déplacement. Le voyage [étant] inutile pour des individus qui [...] se sentent "en étrange pays dans leur pays lui-même"⁴¹⁴. » Ces deux situations d'apatride, physique et symbolique, les Douala les ont vécues, à la fois, à travers l'expropriation de leurs terrains décidée par l'administration coloniale allemande, et par la déstabilisation identitaire consécutive à la rencontre avec la culture et la religion occidentale chrétienne. En témoignent, les thématiques de manque, de vide et de dépossession, récurrentes dans la liturgie de l'Église native dont nous examinerons plus loin le contenu.

En prenant l'initiative d'un traité de protectorat qui devait actionner le levier de leurs tribulations juridiques, les chefs douala avaient eu la prudence d'inclure une clause exceptionnelle devant garantir à leurs propriétaires la libre jouissance de leurs biens fonciers. L'article 3 des traités des 11 et 12 juillet qui stipule l'intangibilité du patrimoine hérité des ascendants, est très éloquent à ce sujet.

⁴¹² Caroline CHARBONNEAU, *op.cit.*, p.23.

⁴¹³ *Ibid.*, p.12. L'auteur emprunte l'idée de l'exil comme métaphore à certains romans datant de la deuxième guerre mondiale où elle a été mobilisée. Ainsi, le *Torrent* d'Anne HEBERT, paru à Montréal, chez Beauchemin en 1950, dont elle évoque l'un des personnages, nommé François, l'enfant perpétuellement « dépossédé du monde ». Pierre NEPVEU, consacre tout un chapitre à la question, dans *L'Écologie du réel. Mort et naissance de la littérature québécoise contemporaine*, Montréal, Boréal, 1988, p 43-61.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p.12.

Nous avons transféré nos droits de souveraineté, de législation et d'administration de nos territoires aux firmes susmentionnées, avec les réserves suivantes [...]

3. Les terrains cultivés par nous et les emplacements sur lesquels se trouvent des villages doivent rester la propriété des possesseurs actuels et de leurs descendants
4. Les péages doivent être payés annuellement comme par le passé, aux rois et chefs⁴¹⁵.

Manifestement, les Douala étaient bien les seuls à ne pas s'être rendus compte qu'en sonnant le glas de leur propre souveraineté politique, ils s'engageaient, leur peuple et eux-mêmes, dans la voie de l'exil et qu'à l'instar de tout migrant, ils étaient voués à connaître la déstabilisation et la détresse s'attachant à leur condition. Dans un article documenté au titre très évocateur⁴¹⁶, Brutsch s'est intéressé à cette épineuse affaire. Ce qu'il y dit éclaire la compréhension de l'attitude allemande d'abord, et française ensuite, face aux arguments de l'article trois, avancés par les Douala pour s'opposer à l'aliénation de leurs terres. D'après lui,

c'est en effet sur le traité de 1884 consacrant l'abandon total aux Allemands par les Douala de leur droit concernant la souveraineté, la législation et l'administrateur du territoire, que se basait légalement l'expropriation du plateau de Joss. Du point de vue du droit européen en effet, aussi bien allemand que français, un tel abandon de droits souverains ne saurait exclure le principe de l'expropriation légale pour cause d'utilité publique⁴¹⁷.

En 1906 et sur la presqu'île de Bonabéri, située sur la rive droite du Wouri, fut pour la première fois projetée une œuvre d'expropriation des autochtones douala. Cause de ces mouvements forcés des populations : le lancement des travaux de construction de la voie ferrée reliant la ville de Douala aux plantations du pied du mont Cameroun. Plus tard, en 1910, l'élaboration d'un autre projet d'investissement public donna lieu à un nouveau décret de déportation. A cette occasion, le dévolu de l'Administration s'était jeté sur le site des Bell où un recul d'un kilomètre de distance vers l'intérieur fut imposé aux populations⁴¹⁸. Deux raisons majeures furent évoquées pour justifier cette opération de déguerpissement, à savoir : la création d'un quartier résidentiel destiné au logement des populations européennes et la construction d'un important port fluvial. Trois années après que la décision ait été prise, les

⁴¹⁵ Archives Brutsch, S / TEXTES ET MANUSCRITS J.R. Brutsch, « Manuscrits De Textes Publiés. Notes de prédications et allocutions : " Les traités camerounais" », Foumban, 1955, copie manuscrite, p. 89. Document par la suite publié dans les *Études camerounaises* n°47-48, 1955.

⁴¹⁶ Archives Brutsch, S / TEXTES ET MANUSCRITS J.R. Brutsch, « Manuscrits De Textes Publiés. Notes de prédications et allocutions : "Autour du procès de Rudolph Douala Manga" », Foumban, 1956, manuscrit.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 11.

⁴¹⁸ Voir aussi, René GOUELLAIN, « Douala : formation et développement », *op.cit.*

déplacements des populations autochtones démarrèrent effectivement sur la rive gauche du Wouri. On était alors rendu à la veille de la Première Guerre Mondiale.

Cette situation, tous les analystes s'accordent pour reconnaître que les Douala ne se résolurent jamais à en accepter les implications, se faisant peuple martyr par le biais d'une « révolte princière », après avoir été traités de peuple « renégat »⁴¹⁹. Le chef de file de cette contestation fut, par le plus ironique des sorts, l'héritier du trône des Bell dont les relations avec les Allemands avaient été, durant le règne de son père, les plus harmonieuses. Le roi du clan Bell à cette période, Manga Ndoumbe, passait en effet aux yeux des Allemands pour le plus civilisé des souverains de la Côte camerounaise⁴²⁰. Son père, Ndoumba Lobe, en homme pratique, entrevoyant très tôt l'enjeu de pouvoir qu'allait constituer l'acquisition de l'instruction européenne, l'avait envoyé faire des études en Grande Bretagne. C'est certainement durant ce séjour que, propulsé au cœur même de la modernité occidentale, il prit conscience de la supériorité matérielle de ses partenaires européens et qu'impressionné, il opta, une fois parvenu au trône, pour des relations de collaboration, plutôt que de confrontation avec l'administration allemande. Brutsch a en effet retrouvé dans les archives de la sûreté à Douala un témoignage stipulant qu'« Il conseillera à son père de rendre, autant qu'il se pouvait, des services au gouvernement allemand, et suivra lui-même cette politique après la mort de son père (Noël 1897)⁴²¹. » Ces rapports de convivialité de la part du chef indigène avec ceux là même qui, déjà du temps de son père, s'étaient révélés d'une brutalité notoire envers ses sujets, d'abord dictés par pur réalisme politique, culminèrent par la suite dans une amitié dont l'extrait suivant rend compte de la solidité :

Manga était lié d'amitié avec le chef de la circonscription du Cameroun (nom que porta la circonscription de Douala de 1884 à 1905). Ce fonctionnaire allemand était le Wurtembergeois Von Brauchitsch qui, prévoyant déjà l'extension de Douala, encouragea Manga-Bell à profiter des conquêtes solidement établies par son père sur le Mungo pour y multiplier les cacaoyères. Manga Bell donnant l'exemple, nombre de douala le suivirent. L'accord existant entre lui et Von Brauchitsch permit d'abroger tacitement certaines clauses du traité [...] Le quartier Bell prit progressivement de l'extension au bénéfice du gouvernement local par cessions individuelles ou accordées par les communautés indigènes⁴²².

⁴¹⁹ Nous faisons allusion ici à la responsabilité de la colonisation du Cameroun imputée aux chefs douala, instigateurs du traité germano-douala.

⁴²⁰ Archives Brutsch, I – CAHIERS ARCHIVES : HISTOIRE & CULTURE LOCALE (BI) « Dossier – Mort de Rudolf Duala Manga : “Un drame colonial au Cameroun au début de la guerre 1914-1918” », texte dactylographié anonyme de 14 pages, expédié à Brutsch par le directeur de la sûreté nationale le 18 février 1949.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 5.

⁴²² *Ibid.*

A l'instar du père, le fils Douala Manga avait lui aussi bénéficié d'une éducation occidentale. Parti en Allemagne à l'âge de douze ans, il y effectua des études de droit. Il en revient en 1896 à la veille du retrait de son père pour lui succéder à la fois comme chef coutumier des Bell et comme auxiliaire de l'administration coloniale. Des fonctions qui, ajoutées à sa formation de juriste, ne lui conféraient pas seulement un confort intellectuel et une stature sociale largement au dessus de ses concitoyens, mais surtout, l'avaient efficacement préparé à porter la contradiction à l'occupant allemand en utilisant ses propres armes. Contrairement à son père qui, « vivant extérieurement à l'Européenne, était néanmoins resté l'homme de sa race, mais [avait] crut sage de la tenir très distante⁴²³ », Douala Manga tint à marquer du ton de l'offensive, les futures relations du clan Bell avec l'administration allemande. Déjà en 1902 il incita son père à se rendre en Allemagne pour dénoncer auprès de la cour impériale les exactions du gouvernement Von Puttkamer. Parvenu aux affaires et ayant pris connaissance de la décision de l'administration allemande de poursuivre, malgré de nombreuses démarches de conciliation entreprises en direction du Reich, le projet d'expropriation des Douala, il abandonna la stratégie infructueuse du recours administratif pour la procédure juridique.

Il est probable qu'en considération de l'excellente qualité des relations antérieures entretenues avec le clan des Bell, les Allemands n'aient pas été préparés à l'ampleur de la résistance qui leur fut opposée. Certainement est-ce pour cette même raison qu'ils furent peu enclins à tolérer l'implication présumée du chef de ce même clan dans le soulèvement des chefs supérieurs de l'intérieur, tout autant que la planification supposée de leur rapprochement avec des puissances étrangères avec lesquelles l'Allemagne était alors en guerre. Les menées du roi Bell dans ce sens auraient en effet été portées à leur connaissance grâce aux bons soins d'un pasteur de la mission de Bâle à qui le roi Njoya, ami de l'administration allemande, aurait révélé cette information. L'ampleur de la riposte fut à la mesure de ce qu'avaient été les rapports antérieurs entre l'administration allemande et le clan «renégat». Ultime démonstration de force de la part d'une nation orgueilleuse, taradée d'angoisse et mortifiée par la perspective d'une reddition imminente en face des forces franco-anglaises coalisées, elle se devait de servir d'exemple. Aussi fut-elle brutale et incoercible. Il n'y eut de place ni pour l'indulgence, ni pour des considérations d'ordre moral que l'Église tenta vainement de faire valoir, en proposant de commuer la peine capitale en une condamnation à vie. On peut considérer que la mission –ce fut la position des Douala à l'époque des faits –convaincue elle-même de la « trahison » de Douala Manga, ne dût pas mettre une grande conviction dans son

⁴²³ *Ibid.*, p. 4.

argumentaire de défense. L'auteur anonyme du témoignage sur la mort de Rudolph Douala Manga signalé plus haut, mentionne, dans le but d'en démontrer l'absurdité il est vrai, le détail suivant, souvent évoqué pour soutenir l'implication de la mission dans l'exécution de Douala Manga:

Mais voici qu'un beau jour, se serait, d'après la version administrative, présenté chez Njoya, peu avant la guerre mondiale 1914-1918, un messenger de race bamoun qui aurait vécu à Douala et que Douala Manga aurait envoyé auprès de ce chef [...] Njoya se serait fait présenter par le prétendu messenger, une lettre écrite en alphabet de son invention et rédigée par Douala Manga. Dans cette lettre, ce dernier aurait invité Njoya à se révolter contre le gouvernement allemand. Njoya se serait rendu chez un missionnaire protestant de sa région pour lui traduire cette lettre. Le missionnaire se serait dépêché d'en référer au chef de circonscription⁴²⁴.

Grâce à Brutsch qui a interrogé des missionnaires bâlois, contemporains des faits relatés, on sait aujourd'hui que le missionnaire incriminé se nommait Christoph Geprägs, qu'il était « Wurtembergeois [...] au service de la mission de Bâle à Foumban. Parfait connaisseur de la langue bamoun et de l'écriture de Njoya⁴²⁵.» Par un recoupement du contenu du document d'archives sus mentionné avec des écrits de Njoya, traduits en 1955 par le missionnaire Henri Martin, Brutsch a également établi que l'existence de cette ambassade du roi Douala auprès du souverain bamoun était avérée et que cette information avait été portée à la connaissance de la mission par ce dernier. En revanche, Brutsch récuse l'accusation de dénonciation portée à l'encontre du pasteur Geprägs et par ricochet, la responsabilité indirecte de la mission dans la pendaison de Douala Manga. D'après lui en effet, l'information des présumées menées subversives du roi Douala par l'administration allemande, fut la seule cause de l'échec de l'intercession de la mission en faveur de Douala Manga. Car, explique-t-il, « la vérité sur l'ambassade à Foumban étant pleinement connue [...] la mission, pas plus d'ailleurs que la commission de révision du procès, qui siégea dans la nuit du 7 au 8 août, ne put trouver un motif légal de contestation du jugement⁴²⁶.»

Aussi est-ce en spectatrice que l'Église assista, impuissante, à mise en route de l'engrenage devant conduire à la mise à mort du roi Douala Manga. Le pasteur Philip Hecklinger, représentant de la Mission de Berlin, chargé de la défense des intérêts autochtones auprès du conseil du gouvernement allemand, a suivi de près l'enchaînement des événements. Le témoignage qu'il donne des quarante huit heures ayant précédé l'exécution et

⁴²⁴ *Ibid.*, p.10-11.

⁴²⁵ Archives Brutsch, - S / TEXTES ET MANUSCRITS J.R. Brutsch, « Manuscrits De Textes Publiés. Notes de prédications et allocutions : "Autour du procès de Rudolph Douala Manga" », Foumban, 1956, manuscrit, p.15.

⁴²⁶ *Ibid.*, p.16.

durant lesquelles il s'activa, aux côtés de la délégation inter missionnaire chargée de négocier la grâce gouvernementale en faveur du roi Douala Manga, rend compte à la fois du sérieux mis par la mission pour tenter de faire commuer la peine du roi et des limites imposées à sa marge de manœuvre dans cette entreprise:

Le soir, à 8h/2, le résultat du jugement m'est communiqué par l'administration régionale. [...] Je me rends auprès du gouverneur en compagnie du missionnaire pallottin Père M et du président de la mission baptiste missionnaire M, pour demander la grâce de l'un des condamnés, Douala Manga. [...] Le gouverneur examinera encore une fois le dossier. [...] Je me rends encore vers les prisonniers. [...] Jusqu'à 1h/2, je reste auprès d'eux et leur donne, sur leur demande, la sainte cène. Jamais je n'oublierai ces heures nocturnes. A 2h du matin, je rentre à la maison, mais aucun sommeil ne vient à mes yeux. Comme tout cela est grave et triste à la fois [...] 8 août. De midi à midi et 1/2, je suis de nouveau chez le gouverneur pour la même cause que la nuit passée. Une déportation du chef supérieur est, en raison de la situation politique actuelle, impossible. Vers 5 heures du soir, tous deux seront exécutés, par pendaison. Dieu ait pitié de leurs âmes. Assurément, ce fut ma plus terrible journée au Cameroun⁴²⁷.

La pendaison de Douala Manga, prince de sang, premier parmi les lettrés formés par les Allemands au Cameroun, de par sa brutalité, provoqua un choc si violent que le soir même de la tragédie, des milliers de personnes désertèrent en masse la ville de Douala. Brutsch n'hésite pas à employer le terme d'« exode » pour qualifier ce mouvement de fuite des autochtones, sans précédant dans l'histoire des Douala, et on peut lui faire confiance pour évaluer avec suffisamment de justesse l'ampleur de la situation. Il parle en effet sous l'autorité de deux sources allemandes. L'une est un journal⁴²⁸, paru en édition spéciale pour la circonstance, et l'autre, un ouvrage attribué à Hans Grimm⁴²⁹. S'appuyant sur le récit de ce dernier, produit –signale-t-il –à partir d'un témoignage oculaire, Brutsch souligne que Hans Grimm « émet l'avis que cet exode fut principalement motivé par la peur de ceux qui se sentaient également responsables du drame et n'ayant pas la conscience tranquille, supposaient que Douala Manga au cours de ses aveux avait livré les noms de ses mauvais conseillers⁴³⁰. »

⁴²⁷ Philippe. Hecklinger, cité par Brutsch, *ibid.*, p. 7. Dans la troisième note explicative fournie en fin de son article, BRUTSCH éclaire, en fonction de l'ordre dans lequel leurs initiales apparaissent dans son texte, l'identité des protagonistes européens de cette affaire. Nous reprenons ici, celles des personnes signalées dans notre extrait, à savoir, le chef de la région de Douala Von Roehm, le gouverneur Ebermaier, le Père Y. Massmann, le missionnaire W. Märten. La source du témoignage de Hecklinger n'est pas indiquée.

⁴²⁸ Brutsch indique seulement le titre de cette édition spéciale sans donner le nom de la tribune où il paraît. Il s'agit de: *Anschblatt für das Schutzgebiet Kamerun*, *ibid.*, voir note n°4.

⁴²⁹ Hans GRIMM, *Der Ölsucher von Douala*, Berlin, 1914, *ibid.*

⁴³⁰ *Ibid.*, p.18-19.

L'importance de ce mouvement démographique, au-delà de la psychose collective qu'il traduit, ouvre un champ d'interprétation intéressant. D'un point de vue psychologique, il est la marque du repli d'un peuple en réaction à sa détresse identitaire, symbolisée ici par la mort d'un leader estimé. Mais par la suite, du fait même de la contrainte qu'impose cet exil, surgissait du fond de la détresse, un sursaut d'orgueil, facteur de libération du discours autochtone dont le contenu, affectivement marqué, commémorant une grandeur passée, un chez soi parfois sublimé, un héros littéralement béatifié, s'inscrit dans le champ très fonctionnel de la littérature migrante. De l'embarrassant statut d'auxiliaire de l'occupant occidental, la communauté côtière, à travers Douala Manga, est propulsée au rang glorieux de résistant. Dans le discours qui émerge principalement parmi la communauté chrétienne, son tragique destin est mis au service d'une élaboration identitaire nouvelle qui sert, non plus seulement le clan des Bell, mais le peuple *Sawa* tout entier dont les groupes constitutifs trouvent, grâce à sa mort, une voie de réhabilitation aux yeux de l'ensemble national camerounais.

Ce réinvestissement à nouveaux frais de la mémoire collective transparait clairement chez certains informateurs douala que Brutsch a sollicités dans le cadre de ses recherches, notamment celles portant sur les événements sus mentionnés. C'est ainsi qu'il observe que l'un des biographes de Douala Manga, le pasteur Martin Itondo, en « désirant blanchir le disparu de l'accusation de trahison, a été obligé de passer sous silence, deux faits importants : le traité germano douala du 12 juillet 1884, et l'ambassade envoyée à Fouban auprès du Sultan Njoya⁴³¹.» Or ainsi qu'on l'a abondamment souligné plus haut, ce traité constitue la preuve tangible de la part active prise par les chefs côtiers à la colonisation du Cameroun.

Dans cette même veine, on a vu plus haut comment l'auteur anonyme du texte sur la pendaison du roi côtier, retrouvé dans les archives de la sûreté à Douala, a tenté une déconstruction de la thèse de la subversion de Douala Manga. Dans l'argumentaire qu'il avance pour récuser l'implication de Douala Manga à un éventuel complot anti allemand, l'auteur allègue, entre autres preuves, de la restriction de contacts de ce dernier avec le roi Njoya qu'on l'accuse d'avoir sollicité à cet effet :

Njoya était venu à Douala une seule fois, lors d'une visite, en grande pompe au gouverneur Von Putkammer. C'était en 1903. De la résidence à Bouéa aujourd'hui en zone de mandat anglais, Njoya fit un crochet à Douala pour rendre visite à Manga Bell, le père de Douala-Manga. C'est Douala qui reçut Njoya, en l'absence de son

⁴³¹ Archives Brutsch, S / TEXTES ET MANUSCRITS J.R. Brutsch, « Manuscrits De Textes Publiés. Notes de prédications et allocutions : "Autour du procès de Rudolph Douala Manga" », Fouban, 1956, manuscrit, p. 10.

père, retenu dans ses domaines du Moungo où il avait entrepris les premières plantations de cacaoyers. A cette unique visite se bornent les relations entre ces deux familles⁴³².

Or, cet argument ne détruit en rien l'hypothèse d'une ambassade du roi Douala auprès de son homologue sur laquelle repose l'accusation de complot. Ceci d'autant moins que son auteur aurait été identifié. En effet, en examinant une note rédigée par Brutsch à l'attention du directeur de la sécurité nationale, apparaît le nom d'un certain Ndane, dit Lambo a Mfomou, qui serait bien le messager dont l'existence a été remise en cause par l'auteur de notre texte anonyme. Son témoignage au procès aurait été accablant pour le roi douala.⁴³³ Préoccupé par cette affaire « en ce qu'elle mettait en cause un missionnaire protestant de Foumban »⁴³⁴, Brutsch avait été mis sur cette piste suite à la lecture de l'ouvrage du roi Njoya consacré à l'histoire et aux coutumes de son peuple. On y lit ce passage très édifiant :

Les Allemands étaient maîtres du pays des Pamom. Il arriva que Duala, fils de Manga, envoya Ndane auprès du roi Njoya. Vendu depuis longtemps aux gens de la forêt, Ndane venait informer le roi Njoya du conflit qui existait entre Allemands d'une part, et Français et Anglais d'autre part ; c'est par lui que Duala, fils de Manga, conseillait à Njoya de commencer la lutte contre les Allemands dans son pays. Le roi Njoya envoya des messagers pour dire à Duala fils de Manga : "Les Allemands sont mes pères, et lui est comme mon frère, comment dès lors pourrai-je entrer en guerre avec eux ?". Puis il arrêta Ndane et le livra aux autorités allemandes à qui cette façon d'agir ne déplut pas. Ndane fut mit en prison, et peu de temps après Duala, fils de Manga était arrêté et exécuté⁴³⁵.

Il n'est pas dans l'objet de la présente réflexion de susciter un débat sur cette épineuse question d'histoire très controversée. Seule importait pour nous de mettre en exergue la façon dont elle a parfois pu être mobilisée au bénéfice d'une fabrique mémorielle fonctionnelle chez les Sawa. On retrouve ce même souci de réhabilitation mémorielle dans le thème du « roi martyr », prégnant durant les célébrations du *Ngondo*, fête traditionnelle de tout le peuple *sawa*, en mai 1936, date à laquelle, l'administration française, choisissant de corriger une violation des dernières volontés de Douala Manga, autorisa le transfert de sa dépouille

⁴³² Archives Brutsch, I – CAHIERS ARCHIVES : HISTOIRE & CULTURE LOCALE (BI) « Dossier – Mort de Rudolf Duala Manga : "Un drame colonial au Cameroun au début de la guerre 1914-1918" », texte dactylographié anonyme de 14 pages, expédié à Brutsch par le directeur de la sûreté nationale le 18 février 1949.

⁴³³ Archives Brutsch, I – CAHIERS ARCHIVES : HISTOIRE & CULTURE LOCALE (BI) « Dossier – Mort de Rudolf Duala Manga », brouillon comportant des remarques relatives au document anonyme transmis par la sûreté intitulé « Un drame colonial au Cameroun au début de la guerre 1914-1918 ». Feuille détachée manuscrite.

⁴³⁴ Archives Brutsch, S / TEXTES ET MANUSCRITS J.R. Brutsch, « Manuscrits De Textes Publiés. Notes de prédications et allocutions : "Autour du procès de Rudolph Douala Manga" », Foumban, 1956, manuscrit, p.11.

⁴³⁵ NJOYA (dir), *Histoire et coutume des Bamum*, traduit du bamoun par Henri MARTIN, Douala, IFAN, 1952, p. 214.

mortelle dans le caveau familial à Bonanjo. Le *Ngondo* qui, à l'époque allemande et durant les années qui suivirent leur départ, avait connu un certain infléchissement de son audience connu, par la réhabilitation de l'ancêtre du clan Bell auprès de l'administration coloniale, un regain de crédibilité. D'autre part, derrière la portée culturelle s'attachant à sa commémoration de 1936, se profilait une charge politique d'une exceptionnelle dimension. En effet, l'accusation de collaborateurs, voire de complices de la colonisation du Cameroun, traditionnellement adressée aux *Sawa* par leurs contradicteurs, perdait de sa pertinence face à la grandeur de l'acte posé par le *Tet ekombo*, c'est-à-dire : père de la Nation. C'est en effet ainsi que le roi Douala Manga fut alors nommé et célébré dans un chant spécialement composé en sa mémoire par un pasteur de l'Église baptiste autochtone, issue d'une scission avec l'Église de la mission⁴³⁶.

Un autre élément frappant de cette commémoration est la façon dont la dénomination *Tet Ekombo*, emprunte à l'un des thèmes favoris de la christologie. Par analogie au geste du Christ qui, en bon berger, n'hésita pas à donner sa vie pour ses brebis, Douala Manga, en mourant en martyr pour avoir voulu défendre le patrimoine foncier sawa, est comparé à l'innocent agneau pascal, immolé pour le salut de l'humanité pécheresse. Mais surtout, à l'instar du Christ dont on suggère que son sort fut l'épigone, il lui est conféré le pouvoir de « racheter », par son sacrifice suprême, la faute originelle commise par ses ascendants initiateurs du traité de protectorat avec les Allemands. Dès lors, il peut revendiquer, à juste titre, la place de héros national dans la mémoire collective camerounaise. La mobilisation du religieux à cette fin de reconnaissance politique n'est pas sans intérêt dans le cas d'espèce.

Enfin, il n'est pas banal que l'anniversaire de cette tragédie assimilée depuis 1936 à la fête traditionnelle de tous les clans *Sawa* et porteuse d'une extraordinaire charge symbolique, ait été l'objet d'une tradition dont l'envergure, au fil des années avait atteint, de la même manière que la cause du héros douala⁴³⁷, une dimension nationale. En effet, durant les premières années de sa réhabilitation, la cérémonie commémorant le souvenir de la mort de Douala Manga fit l'unanimité de la famille politique camerounaise dans sa grande diversité. Le fait est significatif à plus d'un titre. Le capital politique s'y attachant, en plus de rejaillir sur la stature du peuple groupe *Sawa* dans l'échiquier ethnique national, lui confère le ciment

⁴³⁶ Nous analysons les enjeux politiques attachés à ce chant dans la section suivante.

⁴³⁷ Douala Manga Bell, ainsi que d'autres figures du nationalisme camerounais fut sacré héros national en 1985, par monsieur Paul Biya, président de la République du Cameroun. Un avenue située à Bali, au sud-ouest de la ville de Douala, ainsi qu'un bâtiment du département d'histoire à l'Université de Douala, lui ont été dédiés. Enfin, une promotion de l'École militaire interarmes (EMIA), porte son nom.

d'une cohésion sans précédent dans son histoire. Mais surtout, son caractère fédérateur, rendu manifeste par l'adhésion indifférenciée des acteurs de la scène publique nationale à cette célébration, devient l'argument qui sert de justification au primat qu'il revendique dans le processus d'élaboration d'une conscience nationale camerounaise.

En réfléchissant sur la fortune de cette commémoration, on en vient naturellement à la remise en perspective des contradictions soulignées précédemment dans la démarche des rois côtiers. Pourquoi ces derniers n'avaient-ils pas intégré comme une conséquence du renoncement à leur souveraineté, la perte de leur bien foncier? Pourquoi Manga Bell et les autres virent-ils une spoliation là où, pour les Occidentaux, il n'était question que d'application d'un accord conclu avec les différents partenaires? L'explication de cette contradiction se trouve en partie dans la nature de la relation que les Douala entretiennent avec la terre et notamment, dans le caractère sacré qui lui est conféré. Cette idée qu'une valeur métaphysique s'attache au bien foncier, se comprend à la lumière de la conception du monde de nombre de peuples bantou, où est notamment prégnante l'idée d'une continuité entre le monde des vivants et celui des morts. Ainsi, la dévolution des parts domaniales en cas de litige foncier entre personnes du même clan repose sur un procédé d'arbitrage où les nécropoles font office de légitimation indiscutable. Dans la tradition bantou, on reconnaît à un individu des droits sur le patrimoine foncier de son ascendant lorsqu'il est parvenu à apporter la preuve de leur inhumation sur l'espace disputé. Dès lors, céder de façon inconsidérée des terres à un étranger expose au risque, comble du déshonneur chez un bantou, d'être accusé d'avoir bradé le lieu de repos de ses ascendants. « Montre-moi la tombe où reposent les restes de ton père, si tu es un homme ! », entendra-t-on par exemple dire chez les Basaa, dans le but de contester à un tiers la légitimité de ses prétentions au sein du clan.

En leur qualité de gardiens des traditions et valeurs ancestrales, les chefs douala n'auraient pu, dans leurs transactions, perdre de vue ce détail d'importance. Or, s'il ont malgré tout donné leur assentiment aux points du traité qui allaient devenir plus tard l'objet de leur désaccord avec les Allemands, il faut croire, comme l'a estimé René Gouellain⁴³⁸ qu'il y avait eu, entre eux et les Allemands, un grave malentendu sur la notion d'appropriation dans le cadre du traité de protectorat. Gouellain postule en effet que pour les Douala, la cession de

⁴³⁸René GOUELLAIN, « Douala : formation et développement ... », *op. cit.*

leur souveraineté excluait du contrat les *Myam*⁴³⁹, biens fonciers inaccessibles et inaliénables. Car considérait-il : « Le colonisateur imposait sa souveraineté sur les hommes et non spécifiquement sur leurs terres, espaces juridiquement indivis⁴⁴⁰. » Poursuivant son analyse, Gouellain ajoute ce point qui est très éclairant de la différence structurelle existant entre les modes d'établissement douala et européens : « la première prenait appui sur le sol et la deuxième sur les hommes⁴⁴¹. » Partant de ce principe, il était inéluctable que s'éleva par la suite chez les autochtones, la contestation du projet de déguerpissement projeté par l'administration allemande. Pour avoir mis en échec l'entreprise princière de sauvegarde du patrimoine collectif, tombeau des mânes, les Allemands avaient exposé les Douala à une dérive identitaire d'autant plus profonde qu'elle procédait de la violation d'un interdit sacré.

La première conséquence de la spoliation des domaines douala fut l'infléchissement de leur influence économique et morale sur les peuples de l'intérieur. Délesté de leur principale source de revenus au bénéfice de l'administration allemande, les Douala durent se convertir aux activités agricoles qu'ils avaient jusque là considérées comme réservées aux gens de basse extraction. Cette reconversion économique qui s'exerça au profit des régions et des peuples de l'intérieur fut cause de ce que les effectifs de la population autochtone diminuèrent régulièrement en milieu urbain durant la première moitié du XX^e siècle. Estimée au nombre de 22000 habitants en 1907, la population douala avait chuté à 13100 durant la décennie suivante. Plus tard en 1928, elle ne s'élevait plus qu'à 12000 habitants⁴⁴². Arrivé dans la ville de Douala une soixantaine d'années après ces événements, Brutsch a pu identifier, à travers le comportement foncier des natifs de Douala, les effets entraînés sur le long terme, par cet acte de désacralisation de la propriété domaniale. Voici le témoignage qu'il en donne :

Au contact des Européens, les habitants autochtones, tous propriétaires de terrains coutumiers ont compris la valeur du bien foncier. Mais attirés par l'argent et ne pouvant résister aux offres d'achat qui leur sont faites pas les particuliers et les entreprises européennes, ils vendent leurs terrains bien situés du centre urbain et en sont réduits à se mettre en location dans un autre quartier ou à se fixer plus à l'intérieur du pays, favorisant ainsi la naissance d'un véritable prolétariat et accélérant la dislocation de l'ordre social traditionnel. Ainsi se poursuit, sous une autre forme, et

⁴³⁹ « Ce que l'on nomme biens, *myam* en duala peut s'analyser comme suit : *my* exprime l'élargissement et *am* le moi. [...] les *myam* sont des matières dont sont faites les divinités. Il en est ainsi de la terre, l'eau. Aussi, [...] ils ne peuvent être approchés et appréhendés sans certaines conditions rituelles », *ibid.*, p.455.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 458.

⁴⁴¹ *Ibid.*

⁴⁴² *Ibid.*, p. 463.

sans que les indigènes en soient peut être totalement conscients, l'ancienne politique d'expropriation et de ségrégation⁴⁴³.

3. Les sentiers de la subversion culturelle

Dès la deuxième moitié du XIX^e siècle, la conférence de Berlin de 1884-1885 donna le signal de départ pour l'assaut de l'Afrique. Dans la ferveur nationaliste qui accompagne ce vaste mouvement impérialiste, il n'est pas jusqu'au projet théologique qui n'ait été mis à contribution. Au projet philanthropique caractérisant la mission du siècle précédant, s'est greffé un programme d'expansion de la civilisation occidentale. L'Historien Éric Halldén qui a réfléchi sur la politique culturelle de la mission de Bâle au Cameroun emprunte au missiologue germanique Karl Heinrich Christian Plath (1829-1920), l'expression sans équivoque de *Kolonialmission* pour signifier chez les Bâlois, un glissement du mouvement missionnaire, de sa trajectoire théologique vers une perspective expansionniste⁴⁴⁴.

Le concept de «mission coloniale» procède de l'ambition de la classe politique germanique visant à étendre la suprématie allemande, sa langue et ses coutumes à travers le monde. Dans les années 1880 s'élabore en effet en Allemagne une apologétique coloniale motivée par le souci de combler l'écart existant entre le Reich et les vieilles nations impérialistes d'Europe dans la conquête des territoires outre-mer. Le gouvernement du Reich pensait qu'une expansion territoriale conférerait à l'Allemagne le prestige auquel elle aspirait et entendait mobiliser au bénéfice de cette cause, la présence et l'action des organisations privées allemandes dans les espaces convoités. Les cercles coloniaux considéraient l'œuvre des sociétés missionnaires déterminante dans cette perspective. Aussi encouragèrent-ils le gouvernement à accompagner et soutenir leur déploiement en terres païennes. C'est ainsi qu'en 1886, lorsqu'elle reprit à son compte l'œuvre missionnaire anglaise, la mission de Bâle ne dédaigna pas l'appui et la bénédiction du Reich.⁴⁴⁵ La politique culturelle développée par la mission de Bâle chez les peuples côtiers du Cameroun participe de cette perspective nationaliste prescrite par le gouvernement du Reich, aussi s'en ressentira-t-elle énormément dans ses modalités. Ainsi, selon Heinrich Bohner, théoricien bâlois d'une philosophie culturelle applicable au contexte païen, il appartient au gouvernement colonial et à la mission

⁴⁴³Archives Brutsch, S / TEXTES ET MANUSCRITS J.R. Brutsch, « Manuscrits De Textes Publiés. Notes de prédications et allocutions : “ Coup d'œil sur la mission au Cameroun” », texte dactylographié, 29 avril 1950, Genève, p.5. La version paraît dans l'*International Review of Mission*, Londres, Juillet 1950.

⁴⁴⁴Karl Heinrich Christian PLATH, *Deutsche Kolonialmission*, cité par Erik HALLDÉN, *The Culture Policy Of the Basel Mission in the Cameroon 1886-1905*, Berlingska boktryck, Lund 1968.

⁴⁴⁵*Ibid.*

de « [...] briser l'isolement des peuples primitifs et leur enseigner la culture⁴⁴⁶. » Cette position ethnocentriste donne le ton de ce que fut l'attitude de la mission de Bâle envers la culture indigène et précisément, leurs valeurs traditionnelles et croyances religieuses.

A l'égard de la morale par exemple, l'opinion de la mission de Bâle était qu'il n'y en avait pas chez les indigènes, ou si peu et dans un état de latence ou pire encore, sous une forme tellement dégénérée qu'il fallait lui substituer celle occidentale présumée supérieure et parfaite.⁴⁴⁷ Quant aux formes de savoir, aux modes de représentations mentales, on considérait généreusement qu'ils étaient demeurés à un stade embryonnaire de leur développement, et que l'isolement dans lequel les populations avaient été confinées n'avait pas permis leur émulation dans les proportions qui auraient dû être les leurs en des circonstances normales. Halldén récapitule l'ensemble de ces opinions, dérivées de théories évolutionnistes véhiculées dans les travaux de ses compatriotes. Quelques uns de ces clichés méritent d'être rapportés. On y lit par exemple que: « Le Noir est de par lui-même inaccoutumé à l'ordre⁴⁴⁸. » Ou encore : « Les instincts barbares des Africains subsistent à travers les fêtes primitives et sauvages [...] La cruauté congénitale de l'Africain saute immédiatement aux yeux du visiteur⁴⁴⁹. » De même : « le nègre païen est satisfait s'il peut seulement se remplir le ventre. Son ventre est son Dieu, et il ne se laissera pas aisément persuader d'abandonner cette attitude⁴⁵⁰. »

Parmi les éléments de la culture indigène récriminés par les missionnaires, les sociétés secrètes méritent une mention particulière. La société douala admettait une répartition du pouvoir où les institutions religieuses jouaient un rôle éminent. Organes de régulation sociale et de répression, elles formaient une catégorie d'institutions particulièrement redoutées en raison des pouvoirs métaphysiques réels ou supposés être les leurs. Il n'entre pas dans l'objet de la présente réflexion de faire une étude circonstanciée des sociétés secrètes indigènes. Seul nous intéresse ici le fait qu'en tant qu'institutions dépositaires du pouvoir spirituel, elles se positionnaient de fait en concurrentes sérieuses face aux organisations chrétiennes. Autant que l'Église et parfois même plus qu'elle en effet, les associations religieuses indigènes, le *Jengu*, parmi toutes, revendique une puissance idéologique fondée sur la figure du sacré qu'il incarne aux yeux du peuple. Georges Balandier en parle comme du lieu où

⁴⁴⁶ Heinrich BOHNER, in *ibid.*, p. 79, nous traduisons.

⁴⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p.81.

⁴⁴⁹ Richard CALWER *Missionsblatt*, « Germany's African Neighbours », 1885, in *ibid.*, p.75.

⁴⁵⁰ SEEGER, « Von der Goldsküste », in *ibid.*, p.82.

[...] la formation sociale douala reçoit sa validation symbolique et imaginaire, où les actions humaines continuent à recevoir leurs chances de succès, où les individus libres acquièrent les savoirs formateurs de leur personnalité sociale (par l'initiation) et les moyens d'assumer leur responsabilité. Cette fonction idéologique [ajoute –t-il] ne se dissocie jamais d'une fonction socio-politique de détermination des positions sociales et d'une fonction économique de répartition⁴⁵¹.

Du fait même de la centralité de leur position mais également pour le versant occulte de leurs pratiques, les sociétés secrètes ont été l'objet de la prévention des missionnaires baptistes qui ont mis un acharnement particulier à obtenir leur interdiction. Aussi, est-ce avec exultation qu'elles ont exprimé leur satisfaction à leur direction, à chaque fois qu'elles sont parvenues à en obtenir l'abolition ou ont cru y être parvenu:

Je me souviendrai toute ma vie du 15 de ce mois où tout commença par la visite de Monsieur Hopkings, consul de H.B.M. J'avais entendu parler des bonnes choses qu'il avait faites à la rivière Calabar et ainsi, saisi l'opportunité de lui exposer les maléfices que non seulement nous les missionnaires, mais aussi les autochtones souhaiteraient être débarrassés du pays en raison des pertes en vies humaines dont ils étaient la cause. Les deux principales superstitions de ces peuples- Jeengu pour les hommes libres et Mungi par les deux parties- étaient abolies en ce jour.⁴⁵²

Malgré tout, il ne faudrait pas croire que le regard des missionnaires sur les traditions indigènes ait été systématiquement négatif, loin s'en faut. En réalité, la mission admettait chez les indigènes l'existence d'une religion primitive susceptible de receler les qualités d'un monothéisme originel. Ces formes religieuses, dont les sociétés secrètes sont les expressions dévoyées, étaient la preuve d'une prédisposition réelle de la mentalité primitive à une spiritualité plus achevée, le christianisme en l'occurrence. Par conséquent, il revenait aux missionnaires de détecter dans ces rudiments de religiosité, les éléments que le christianisme pouvait capitaliser, tel un ferment, au bénéfice d'une conversion véritable des indigènes. Par delà la condescendance indifférenciée où le jugement des missionnaires englobait l'ensemble des cultures indigènes, émerge ainsi une distinction qualitative en faveur des peuples de l'*hinterland*, considérés pour leur authenticité, au contraire de leurs homologues de la côte, coupables d'une exposition maladroite et abusive à la culture occidentale. Écoutons encore

⁴⁵¹ Georges BALANDIER, « Économie, société et pouvoir chez les Douala anciens », *Cahier d'Etudes Africaines*, Vol XV-3 n°59, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1974, p.378.

⁴⁵² "The 15th of this month I shall ever remember in my life, and all came about by the visit of H.B.M. consul Mr. Hopkings. I had heard of the good he did in Calabar River and so, took the opportunity, of laying before him the evil that not only we as missionaries, but natives, would like to see rid of the country, for they are causing must destruction of life. The two principal superstitions held by this people -Jeengu by the free people, and Mungi by both the parties- were put an end to on this day", Joseph Jackson Fuller, lettre du 22 novembre 1878, *The Missionary Herald*, février 1879, p. 40-41, in archives Brutsch, IV- CAHIER DE NOTE JRB- COPIE DE TEXTES HISTORIQUES « Copies documents divers. Histoire du Cameroun, Table des matières », p.78 ; Également, *The Missionary Herald*, mars 1880, p.75-76, *ibid.*

Halldén à ce sujet : « L'influence de la civilisation occidentale a donné naissance à ce qui, du point de vue des autorités coloniales et de la mission, était une attitude caricaturale dont les Douala et Victoria étaient les exemples⁴⁵³. » C'est là un des aspects paradoxaux de la colonisation que cette ambivalence permanente du rapport de l'élément occidental à l'altérité indigène. En théorie, la germanisation des indigènes n'entra jamais dans le projet culturel de la Mission de Bâle. Pourtant, c'est un message tout à fait contradictoire que les jugements accablants sur leurs mœurs, et la brutalité des militaires envers les primitifs récalcitrants adressèrent à l'attention des convertis.

La preuve que la démarche culturelle de la mission a parfois brouillé la perception que les indigènes avaient de leur propre culture, est déjà donnée dans les correspondances où s'exprime, par la voie des chefs douala, un rejet de leurs propres référents culturels et une foi inébranlable dans les valeurs de la culture Britannique : « Le mieux[peut-on y lire] est de vous remettre ce pays à vous les Anglais, qui sans doute apporterez la paix, la civilisation et le christianisme [...] Nous sommes entièrement disposés à abolir nos coutumes païennes⁴⁵⁴. » Les indigènes n'eurent pas, toutefois, l'exclusivité de cette confusion. La mission elle-même en fut parfois la proie. Ainsi, le concept de Dieu, tel qu'il fut rendu dans le lexique biblique douala⁴⁵⁵, est un exemple type des quiproquos auxquels les missionnaires ont souvent été conduits entre eux, du fait d'une compréhension imparfaite et superficielle des formes de pensée des convertis. Brutch lui-même, sans s'en rendre compte, s'en est fait le relais.

A Douala [déplora-t-il] on s'est aperçu, il y a un peu plus de cinquante ans, que le premier missionnaire traducteur de la bible s'était totalement trompé dans la traduction du nom de Dieu. Il avait utilisé le vrai terme douala désignant le Dieu créateur, Nyambe, pour traduire le grec "Daimon" et pris pour rendre Dieu l'expression "Loba", terme désignant en réalité le firmament, le soleil en tant que corps céleste, et même le destin. Les missionnaires bâlois qui firent cette découverte notaient ainsi, à la fin du siècle dernier, qu'à cause de cette erreur, les indigènes n'étaient plus du tout au clair sur les conceptions de leurs ancêtres relatives à la divinité⁴⁵⁶.

⁴⁵³ Eric HALLDÉN, *op.cit.*, p.85.

⁴⁵⁴ Archives Brutch, S / TEXTES ET MANUSCRITS J.R. Brutch, « Manuscrits De Textes Publiés. Notes de prédications et allocutions : "Les Traités camerounais" », texte manuscrit, publié dans les *Études camerounaises*, n° 47-48, 1955, p. 50.

⁴⁵⁵ Joseph MERRICK, Pasteur jamaïcain, envoyé de la Mission baptiste de Londres à Fernando-Po, jeta les bases de la traduction de la bible en douala en 1844 grâce à une imprimerie qu'il monta à Bimbia, station qu'il fonda sur la côte du Cameroun la même année. Par la suite, cette œuvre fut poursuivie par Alfred SAKER de sorte qu'en 1848, l'évangile de Mathieu était traduit en langue locale ; en 1862, ce fut le tour du Nouveau Testament et dix ans plus tard, l'Ancien Testament sortait sous presse. SLAGEREN, *op.cit.*

⁴⁵⁶ Archives Brutch, BRUTSCH, S / TEXTES ET MANUSCRITS J.R. Brutch, « Manuscrits De Textes Publiés. Notes de prédications et allocutions : "Les Traités camerounais" », texte manuscrit, publié dans les *Études camerounaises*, n° 47-48, 1955, p. 9.

Les allégations contenues dans cet extrait ne sont qu'en partie justes. La part de vérité qui y est contenue est celle relevant un contre sens dans la signification donnée par les traducteurs anglais au terme *Nyambe*, nom de Dieu en douala. Le terme *Nyambe*, que l'on rencontre également chez les Basaa, de même que chez les Ewondo sous le terme *Zamba*, désigne le dieu anthropomorphe investi des pouvoirs de gouvernance de la part de l'Être suprême, l'unique transcendant et immanent. Le terme grec *Daimon* signifiant "démon", c'est-à-dire, l'antithèse de Dieu dans le sens chrétien du mot, est donc, à son égard, une totale contradiction. En revanche, la traduction du terme douala, *loba* (le ciel, le soleil) par le mot français « Dieu », telle qu'elle fut faite par les missionnaires baptistes, est correcte. Nous nous en expliquons !

En souscrivant à cette traduction baptiste, nous nous plaçons sur le terrain de la linguistique comparative, et précisément sous l'autorité de l'historien égyptologue Pierre Oum Ndigi qui, à partir de l'homophonie des noms de l'astre solaire et de Dieu dans la tradition occidentale, a établi une équivalence sémantique entre le terme basaa « *Job* » (astre et divinité), et le terme français « Dieu » correspondant à l'Être suprême⁴⁵⁷. Le point d'Oum Ndigi repose sur une étude étymologique du terme français « Dieu ». En effet, ce terme tire son origine de l'indo européen : *Diu*, signifiant le ciel éclairé, et il se trouve que le soleil est l'astre qui exécute cette action d'éclairage diurne. Or, dans une conception religieuse primitive, celle européenne comme celle d'autres peuples d'Afrique et d'ailleurs, il était de coutume de désigner l'être suprême par les éléments de la nature dont on croyait qu'ils étaient ses émanations visibles. C'est ainsi que le soleil, élément le plus éclatant des hypostases divines, constituant aux yeux des primitifs l'expression la plus accomplie de sa nature, finit par lui être assimilé. *Diu* : le ciel éclairé, servit ainsi à désigner Dieu : l'Être suprême. Une disposition intellectuelle analogue est repérée par Oum Ndigi chez les Basaa.

Chez les Basaa, au nombre de diverses autres manières de nommer l'Être suprême, figure le terme *Job* qui en même temps désigne le soleil. Pour exprimer la fin de la journée, on emploiera une expression qui en fait traduit l'éclipse du soleil. On dira : *Job li nkwo* ; littéralement : « le soleil est tombé », en bon français : « le coucher du soleil ». Ce qui n'empêche pas que, dans la même langue, on se réfère à un Être qui est la source de toute chose sous l'expression : *job li koba ni kwan*, c'est-à-dire : « le Dieu des temps immémoriaux ». De même, en douala, langue apparentée au basaa, l'occurrence de cette

⁴⁵⁷ Pierre OUM NDIGI, « Les Basaa du Cameroun et d'ailleurs en Afrique », Mémoire de Maîtrise de sociologie, option ethnologie,

homonymie du nom de Dieu et du soleil est attestée. Ainsi, lorsqu'un douala voudra en appeler à la transcendance pour attester de la véracité de ses allégations, il invoquera *Loba* et non *Nyambe* qui, ainsi qu'on l'a vu plus haut, est pourtant le nom de Dieu. Ainsi rencontrera-t-on l'expression : *mbana Loba* qui, traduite littéralement, correspond à la nominale : « vraiment Dieu », « vrai Dieu », mais en bon français : « Au nom de Dieu ». Ce qui établit de manière claire l'interchangeabilité entre *Loba* et *Nyambe* chez ce peuple.

On le voit donc, les Anglais avaient bien fait de comprendre que le terme *Loba*, employé chez les Douala pour nommer l'astre diurne, servait également à désigner l'Être suprême. Ce sont les bâlois qui, se méprenant sur la diversité des appellations du Dieu Suprême caractéristique des parlers bantou, ont introduit une distinction sémantique là où il n'y en avait pas et partant, débouché sur une conclusion erronée.

Cette erreur dont il convient aujourd'hui de relativiser l'impact, les Douala étant, pour leur part suffisamment à l'aise dans cette interchangeabilité terminologique, loin d'être anecdotique, est symptomatique d'une disposition d'esprit particulière. Elle partait du présumé théorique bien établi dans les cercles de l'ethnologie coloniale selon lequel, la faculté à penser et à représenter l'abstraction était l'apanage exclusif d'une certaine forme de rationalité, celle occidentale chrétienne en l'occurrence. A l'opposé, les catégories de spiritualité païennes, notamment celles rencontrées dans les cultures de l'oralité, étaient incapables d'un discours circonstancié et cohérent sur Dieu, du fait que leur conception religieuse, se déclinant en des modalités mythiques, échappe à toute élaboration doctrinale rigoureuse.

Ainsi, alors même qu'il se prévaut de prévenir l'Église contre les préjudices d'une prétention hâtive à la maîtrise des modes de la pensée indigène, Brutsch est pris sur le fait de cette simplification coupable des représentations indigènes. Nous repérons ce comportement dans le contenu de son allégation relative à la notion de prêtre chez les douala : « Je signalerai aussi que la langue douala ne possède pas de termes pour la notion de prêtre », affirmera-t-il. Or, si l'on s'accorde sur l'autonomie de toute langue par rapport au système dans lequel elle émerge et dont elle a pour mission de désigner toutes les formes de représentations, est-il encore possible de postuler pertinemment l'absence dans le parler douala, d'un terme susceptible de rendre compte d'une fonction qui y est à la fois prégnante et prestigieuse ? Dès lors, comment s'expliquer alors les allégations de Brutsch ? Comment a-t-il pu lui échapper que les fonctions de service, attribuées au prêtre dans la mentalité chrétienne étaient les

mêmes que celles dévolues aux officiants des rituels religieux traditionnels douala, et que de ce fait, les termes utilisés pour les désigner pouvaient, d'un point de vue technique, être interchangeables ? Ne seraient-ce pas sa méfiance instinctive contre ces sociétés secrètes qui l'a conduit à décréter, un peu trop hâtivement, ce déficit lexical et d'extrapoler à partir de cette conclusion erronée : « une trop grande lacune dans les conceptions religieuses coutumières » ?

En effet, Brutsch ne faisait pas mystère de son opposition contre le transfert des dénominations des sociétés secrètes dans le vocabulaire religieux. Sur cette question précise des termes douala désignant le personnel religieux, l'expression de sa prévention est sans équivoque :

Là où il me semble qu'il y aurait danger, c'est dans l'emploi des termes relatifs aux anciennes sociétés secrètes, et que plusieurs pasteurs semblent visiblement affectionner, tel ceux de mikwandedi, bembon et ndike, désignant différentes classes de ces sociétés et appliquées volontiers aux responsables des Églises⁴⁵⁸.

Pour motiver ses réticences, Brutsch ajoute être en difficulté « de se renseigner sur ces sociétés, car elles ont disparu depuis longtemps, et même les hommes d'âge mur, parmi les ouvriers actuels l'Église n'en ont plus été les témoins oculaires. A plus forte raison, le jeune missionnaire aura-t-il de la peine à apprécier le sens ou la valeur de quelques réminiscences ou survivances qu'il en rencontrerait⁴⁵⁹. Malgré tout, on ne peut que s'interroger sur la désinvolture avec laquelle le missionnaire n'hésite pas à proclamer, sur la seule base de la décision politique des chefs douala d'en prononcer la dissolution, la fin de l'existence des sociétés secrètes coutumières. Un acte qui pour lui signifie que ces ordres de spiritualité « contenaient plus de supercherie que de valeurs symboliques⁴⁶⁰. » Un tel questionnement s'impose d'autant plus que ces conclusions de Brutsch sont contredites par les transactions culturelles mises en œuvre par les chrétiens douala au moment même où le christianisme aurait dû y être à son apogée. Celles-ci se traduisent sous des modalités aussi diverses que les transferts, les retournements et les synthèses culturelles.

⁴⁵⁸ Archives Brutsch, BRUTSCH, S / TEXTES ET MANUSCRITS J.R. Brutsch, « Manuscrits De Textes Publiés. Notes de prédications et allocutions : "Les Traités camerounais" », texte manuscrit, publié dans les *Études camerounaises*, n° 47-48, 1955, p.11.

⁴⁵⁹ *Ibid.*

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 12.

II. Des translations culturelles chez les Douala

Un certain jargon populaire au Cameroun emploie, comme une moquerie, la métaphore : « Voir Paris et mourir ! » pour traduire chez les Douala, une admiration immodérée pour la culture occidentale. Cette raillerie est d'ailleurs souvent présentée par leurs détracteurs comme la devise de ce peuple. Transposée dans le contexte missionnaire et colonial qui nous occupe, cette métaphore, avec les accents d'ironie et le préjugé en moins, suffirait pour rendre compte de l'extraordinaire sensibilité, de la formidable adaptabilité, de la grande ouverture à l'altérité culturelle dont les Douala sont la caractéristique. La nature et l'histoire ne furent pas étrangères à cet état de fait.

Du point de vue géographique, les Douala semblent avoir été préposés à l'extraversion de par leur localisation à la charnière d'une voie d'eau internationale. Les développements antérieurs ont relevé le fait que, depuis le premier millénaire et bien avant l'arrivée des messagers du Christ, l'océan atlantique avait charrié sur les rivages de ce qui allait devenir le royaume des Akwa et des Bell, des peuples venus d'horizons qui, à défaut d'être lointains, ne manquaient pas d'exotisme. Les méditerranéens précédèrent sur les berges du fleuve qui allait donner son nom au Cameroun –le Wouri en l'occurrence –des vagues successives de visiteurs occidentaux de nationalité différente: Hollandais, Portugais, Anglais, Allemands, Français.⁴⁶¹ De la récurrence de ces contacts extérieurs, la mentalité douala dût énormément se ressentir. Le choix que firent les souverains à une période ultérieure de leur histoire de solliciter le joug occidental pour résoudre les contraintes sociopolitiques internes qui s'imposèrent à eux, s'éclaire en partie, à la lumière de ce conditionnement.

De même, notre précédent propos a soutenu que la subordination politique des Douala à la puissance militaire occidentale fut préfigurée à travers ce qui, depuis bien des siècles, avait commencé à émerger sous la forme d'une faculté exceptionnelle à infiltrer les éléments culturels étrangers et pour le cas d'espèce, ceux d'origine occidentale. Disons à la suite de cela que cette disposition favorable envers l'altérité occidentale-chrétienne, fut davantage amplifiée dans la mentalité douala par le modèle évangélique caractéristique de cette période : Instruire-soigner et bâtir. Modèle dont les sociétés missionnaires s'étant succédées sur la côte avaient su se faire les zélés promoteurs au point qu'il reste encore « aujourd'hui la trace la plus visible de l'action des missions⁴⁶². »

⁴⁶¹ Pour une étude approfondie de la question, lire Engelbert MVENG, *op.cit.*

⁴⁶² Claude PRUDHOMME, « Le Modèle missionnaire : stratégies et débats », *Missionnaires chrétiens*, N° 139, avril 2009, p.151-161.

1. Transferts culturels et inscription d'une identité chrétienne typique

De toutes les modalités de l'œuvre missionnaire, l'instruction est réputée pour avoir joué un rôle particulièrement déterminant dans la diffusion de l'évangile en terre païenne. La réception pertinente du message évangélique délivré par les messagers occidentaux exigeait des néophytes, une initiation à leur langue « porte d'entrée pour comprendre les us et coutumes »⁴⁶³ et à l'écriture qui en est l'artefact. Le transfert linguistique comme moyen d'inscription dans un contexte social étranger a été analysé par le littéraire canadien Simon Harel chez les migrants canadiens. Selon lui, « Le choix linguistique s'apparenterait (...) au désir de créer un nouvel enracinement matriciel comme si la langue adoptée permettait de mettre un terme à l'abandon de l'orphelin-émigrant. Changer de langue serait alors changer de peau⁴⁶⁴. » A sa suite, nous postulons qu'en tant qu'exilés symboliques, les douala ont vu dans l'adoption de la langue du colonisateur, une façon de réinventer des nouvelles formes d'exister en tant que peuple. Cet argument, ajouté aux avantages sociaux qu'offrait aux indigènes l'accès à l'éducation occidentale au sein de la société coloniale, a conféré à l'altérité occidentale un énorme attrait aux yeux du peuple douala. L'attribut « évolué », choisi dans les colonies françaises pour signifier les privilèges s'attachant au statut de scolarisés, est en lui-même assez éloquent, tout autant que l'est la haute opinion que cette catégorie se faisait d'elle-même, convaincue d'être « l'avant-garde indispensable, qui devait abroger leurs propres cultures et coutumes, qualifiées de non civilisées, incapables d'aboutir à la civilisation⁴⁶⁵. » Mais surtout, c'est l'impact de l'alphabétisation dans l'éveil de la conscience sociale des colonisés qui retiendra l'attention ici. Cette faculté émancipatrice de l'instruction a été notamment mise en lien avec l'intensification de la contestation coloniale ayant coïncidé avec la réforme de l'enseignement dans les colonies. Articulée à la vocation libératrice de l'évangile, l'instruction a été d'une influence profonde. On observera par exemple, dans le cas du Cameroun, que c'est dans les milieux ecclésiaux douala, se réclamant des confessions protestantes qu'émergent les premières velléités autonomistes. Or, c'est précisément dans la langue douala que fut produite la première littérature religieuse de langue indigène au Cameroun⁴⁶⁶. En mettant ainsi à la portée des indigènes les enseignements de la doctrine chrétienne, la mission poursuivait le but de former rapidement un pastorat autochtone destiné à prendre le relais des pasteurs européens à la tête des Églises à naître. Malgré tout, pour

⁴⁶³ Raymond EKOTSI, « La langue et la mission », Françoise JACQUIN et Jean-François ZORN (eds), *L'Altérité religieuse. Un défi pour la mission chrétienne XVIII^e-XX^e siècles*, Paris Karthala, 2001, p. 274.

⁴⁶⁴ Simon HAREL, « l'Exil dans la langue maternelle : l'expérience du bannissement », in Caroline CHARBONNEAU, *op.cit.*, p.17.

⁴⁶⁵ Raymond EKOTSI, *op. cit.*

⁴⁶⁶ Cela fera plus d'un siècle et 20 ans cette année que furent édités les premiers textes bibliques en douala

favorable qu'elle ait été à l'autonomisation des Églises locales, la mission fut littéralement prise de court par le surgissement brusque et précoce qui fut celui des Églises chrétiennes indépendantes. En l'espace de quelques décennies, alors qu'on pourrait estimer que les formes de pensées théologiques portées par le christianisme missionnaire n'avaient pas encore subi le temps matériel nécessaire à leur maturation dans la mentalité des convertis, pas moins de quatre mouvements séparatistes émergèrent au sein du protestantisme camerounais : la *Native baptist Church* en 1888, l'Église Ngoumba en 1934, l'Église baptiste du Moungo en 1947, et en 1952, la Congrégation baptiste camerounaise.

Les développements antérieurs ont retracé les lignes de force du premier de ces schismes survenus durant la période bâloise, révélant les divergences profondes de fond et de forme ayant marqué les différents protestantismes, baptiste et évangélique au Cameroun. Ajoutons à cela que les rapports de l'Église Native avec les missions chrétiennes qui arrivèrent par la suite, que ce soit la Mission Baptiste de Berlin, ou la SMEP, héritière de la mission de Bâle, ne furent pas meilleurs qu'avec cette dernière. Mais plus qu'au temps des bâlois, les antagonismes entre la Mission et les natifs baptistes, atteignirent des sommets, sans doute exacerbés, de part et d'autre, par la crispation de désaccords théologiques et ecclésiologiques auxquels se sont trouvés mêlés des enjeux politiques. Du côté des natifs, cette escalade fut incarnée par la figure du pasteur Adolphe Lotin Same (1881-1946) qui en avait pris les rênes le 17 mai 1921. De tempérament très marqué, le pasteur Same était mu, dans sa pastorale, par une profonde aspiration à l'autonomie de son Église vis-à-vis de la Mission. Cette autonomie, il la concevait comme une accession à une pleine majorité ecclésiastique et liturgique. Selon lui, il fallait que la Mission reconnaisse aux autochtones le droit de formuler pour eux-mêmes, les formes ecclésiales et liturgiques inspirées des modes de pensée et organisationnelles endogènes. Ainsi en vint-il par exemple à prôner l'admission des polygames à des postes d'autorité au sein de l'Église. On perçoit dans sa perspective, l'influence des thèses spirituelles et politiques de l'homme politique jamaïcain Marcus Garvey (1887-1940), principal continuateur du mouvement spirituel éthiopien. Ainsi sensibilisé aux idées panafricanistes, Lotin Same ne pouvait donc s'accommoder des contraintes qu'imposait à l'exercice de sa fonction, la rigueur d'orthodoxie à laquelle était attachée l'Église berlinoise. Aussi la quitta-t-il en 1915 pour rejoindre l'Église Native. Dans cet espace ecclésial moins rigide, il trouva un terrain propice à l'expression de ses idées indépendantistes, pour son peuple et pour son Église. Sans doute, eut-il fallu à la mission française plus de temps et d'expérience du terrain autochtone qu'elle n'en eut pour reprendre

la succession missionnaire du Cameroun, afin de parvenir à cerner la complexité d'une telle figure que Brutsch décrit comme une « personnalité [...] exceptionnelle, non susceptible d'être enfermée dans les normes d'une jeune Église encore mineure et dans la période difficile de la reprise du travail missionnaire par des hommes nouveaux, après des années troublés de la guerre⁴⁶⁷. » En effet, au lendemain de la reprise officielle du Cameroun comme champ de mission de la France, le pasteur Lotin Same fut mis sous discipline en mars 1922. Cet acte d'exclusion prononcé par la Mission de Paris pour cause « d'une trop grande indépendance d'esprit et d'un trop ardent patriotisme tribal », fut le déclencheur de sa prise de parole mise au service d'un combat nationaliste. L'allogène qu'il était devenu dans sa propre Église trouva dans l'écriture, un exutoire à l'aphonie qui lui était imposée par sa mise sous discipline. Mettant à profit les dix années que dura l'ostracisme pastoral qui le frappa, Lotin Same composa le célèbre *Essewe ya Bossangi*, le Saint cantique de 400 chants, inspiré des airs du Ngosso, rythme traditionnel douala. Brutsch s'est penché sur cette importante œuvre liturgique baptiste et en fait la description qui témoigne de cette prolificité:

Je noterai tout d'abord l'importance de la langue indigène dans l'activité des Églises natives. Les trois Églises baptistes séparatistes emploient la langue douala pour leur propagande et la littérature qu'elles diffusent. La seule importante, l'Église baptiste camerounaise [...], a publié en douala ces 4 dernières années : un catéchisme (intitulé : le vrai chemin du salut, et dont le contenu est d'une stricte orthodoxie biblique), un livre de chant (avec 630 cantiques dont plus de 200 sont l'œuvre de pasteurs indigènes Lotin Same et Mathi Mathi-le premier en ayant à lui seul composé plus de 700, malheureusement en majorité non publié, dans une brochure d'histoire de l'Église native et un petit journal dactylographié⁴⁶⁸.

Toutefois, si par son origine et sa doctrine, l'Église native, ainsi qu'on l'a par ailleurs appelée, se rattache théologiquement et ainsi que d'un point de vue ecclésiologique, aux Églises de confession baptistes, elle a toutefois évolué dans son aspect extérieur, vers une forme de particularisme indéniable. Cette originalité est relevée par Brutsch à partir de l'analyse des chants religieux de l'Église autochtone:

Les cantiques suivent la forme coutumière du chant indigène avec solos et refrains en chœur. Nous avons là, me semble-t-il, justement une de ces valeurs africaines originales à sauvegarder. Il n'est que d'assister une fois à un culte native, puis à un culte de l'«Église régulière», (où pourtant les

⁴⁶⁷ Archives Brutsch, S / TEXTES ET MANUSCRITS J.R. Brutsch, « Manuscrits De Textes Publiés. Notes de prédications et allocutions : “ Séparatisme et valeurs africaines” », textes manuscrit, Oron, septembre 1953, p.7-8.

⁴⁶⁸ Archives Brutsch, S / TEXTES ET MANUSCRITS J.R. Brutsch, « Manuscrits De Textes Publiés. Notes de prédications et allocutions : “ Séparatisme et valeurs africaines” », textes manuscrit, Oron, septembre 1953, p 7.

chorales sont bien chantées), pour savoir quel est le type musical qui exprime le mieux l'âme de ce peuple. Il y a aussi une magnifique liberté dans le culte native, et c'est spontanément, après une belle envolée de l'orateur, que fuse un solo repris en chœur par l'assemblée, d'où jaillissent aussi pendant tout le culte, de nombreux " Amen", auxquels répondent autant d'"Alléluia" du prédicateur. Les paroles de ces cantiques sont en général d'inspiration purement biblique et libérées de la métrique régulière du choral, elles atteignent à un grand pouvoir d'expression⁴⁶⁹.

Sur un registre analogue, la vocation émancipatrice de l'écrit avait été relevée par Alexandra Loumpet-Galitzine⁴⁷⁰ dans la société bamoun, précisément dans la période de domination française où l'écrit connaît une inflation sans précédent en dehors de son lieu de production autorisé, la cours de Njoya. Pendant longtemps en effet, alors qu'il avait été considéré et admis comme une prérogative exclusivement réservée à la figure du roi, les chrétiens bamoun s'investirent dans la production d'écrits, défiant ainsi le souverain dans son rôle d'ordonnateur officiel du discours. Caroline Charbonneau⁴⁷¹ a elle aussi analysé ce rôle libérateur joué par l'écriture dans le parcours migratoire de l'exilé canadien, aux prises, à l'instar du peuple ici considéré, à un procès de translation identitaire dans une Amérique multiculturelle. Les conclusions qu'elle en a tirées, avec une chronologie et une accentuation différentes, sont extensibles au cas des Douala. Selon elle, en portant une attention à l'évocation du pays perdu ou fantasmé, la littérature migrante québécoise combinerait à la quête identitaire, regardée comme l'attribut commun de ce type de littérature, une « tradition de la contestation ». Chez les Douala, ce caractère engagé de leur littérature relève d'une tentative de reprise de l'initiative du discours sur eux-mêmes par les indigènes, à travers notamment l'élaboration de traditions historiques écrites, la rédaction d'une littérature religieuse politiquement connotée, de substantielles collaborations à la production d'un savoir historique à caractère scientifique. Il est en effet symptomatique d'un souci de restauration symbolique d'un « paradis perdu » que les lettrés douala se soient intéressés à la relation écrite de leur passé et à la fixation de généalogies officielles, dans d'aussi amples proportions que celles révélées par les archives des missions. De cette veine littéraire indigène, les correspondances et autres témoignages en langue douala provenant de fidèles protestants, contenues dans le fonds d'archives Brutsch apportent une indication précieuse. Une analyse de certains de ces textes, effectuée dans une autre partie de notre recherche a notamment permis de rendre compte de l'originalité des perceptions du politique contenues dans ces écrits, et de la façon dont elles tentent une réfutation de la trame des discours officiels et

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p.8.

⁴⁷⁰ Alexandra LOUMPET, *op.cit.*

⁴⁷¹ Caroline CHARBONNEAU, *op.cit.*

académiques. Au delà de leur caractère souvent très subjectif, l'importance de leur existence demeure, dans la mesure où elle atteste de catégories discursives proprement autochtones.

En tant que dispensateur privilégié du savoir scripturaire considéré comme un instrument symbolique de pouvoir, l'Église, à travers sa littérature, s'est trouvée désignée pour être la voix d'un peuple réduit au silence du fait même de sa condition d'exilé, fut-elle métaphorique. Dans le cas des Douala, le discours égalitaire porté par le christianisme et particulièrement par le protestantisme baptiste, en tant que confession religieuse congrégationaliste, s'est avéré opportun pour encadrer et exprimer le sentiment patriotique. Cette dimension militante attachée à la conversion en contexte douala épouse également les contours de la genèse, de l'émancipation précoce et particulièrement mouvementée de nombreux d'Églises indigènes. Cela s'exprime notamment dans les chansons du pasteur indigène frondeur Lotin Same. Nous livrons ici la version française des première et troisième strophes de l'une d'elles.

Que nous portions plainte contre le blanc au tribunal de Jésus. Au sujet de notre patrimoine détruit. Les vivants et les morts sont persécutés et nos biens sont mis au pillage. Les juifs ont soufferts 400 ans, mais Dieu regarda pharaon qui disparut. Dieu est entrain de regarder. Si nous avons confiance en lui. Criez à lui, car son secours est prompt. Tous ceux qui nous persécutent seront aussi anéantis, et nous pourrons chanter notre triomphe⁴⁷².

On ne peut manquer d'être attentif à la façon dont la frustration dont se sent victime l'Église indigène, lieu de production du discours contestataire, imprègne le contenu du texte, au point d'y éclipser le drame de la pendaison de Douala Manga qui en a pourtant inspiré la conception. L'évocation de la bravoure du peuple Hébreux en terre d'exil ne se réfère plus en effet de manière exclusive aux errements imposés aux Douala par la spoliation de leurs terres. Il est manifeste que, saisissant le prétexte du drame colonial, le compositeur a également tenu à figurer les injustices perpétrées à l'encontre de la communauté chrétienne indigène autonome, frappée d'interdiction par « les forces du mal », représentées ici par la coalition constituée de la Mission protestante et l'administration coloniale. En effet, la clandestinité à laquelle l'Église Native fut contrainte pendant une décennie suite à son bannissement est symbolisée par l'allusion biblique aux quatre siècles de souffrance du peuple de Dieu.

⁴⁷² Archives Brutsch, S / TEXTES ET MANUSCRITS J.R. Brutsch, « Manuscrits De Textes Publiés. Notes de prédications et allocutions : "Séparatisme et valeurs africaines" », exemplaire dactylographié, Oron, septembre 1953, p.21, bis.

De même, le chant laudatif, composé par le même auteur pour célébrer l'élection du fils du regretté Douala Manga à l'assemblée législative du Cameroun, mêle à la thématique biblique, l'expression de ce même zèle patriotique. Brutsch en donne une traduction que nous reprenons ici.

Les martyrs du Cameroun ont le cœur dans l'étonnement. Ils n'ont point d'aide ni de secours. Seigneur, envoie du secours ! Rompt nos chaînes, pour que nous devenions libres d'employer notre vie à notre aise. Brise notre joug, sauve-nous, pour que nous marchions dans la liberté. Puisse les temps nouveaux venus au Cameroun poursuivre leur marche en avant. Remplis-nous aussi de joie. Cameroun en avant ! Enfant du Cameroun, sois triomphants. Chantez à Jéhovah notre Dieu, par ce que sa grâce est grande sur nous. Béni soit Ndoumb'a Douala⁴⁷³.

Un autre cadre d'expression de l'identité chrétienne indigène est la tribune de l'Église Native, le journal intitulé : *L'Égypte ou Kanaan ?* Brutsch a consacré une analyse à cet élément. La conclusion qu'il en tire est que l'allusion à l'Égypte et à Kanaan, respectivement lieux historiques de la captivité et de la libération des Juifs, est une métaphore de l'asservissement des indigènes par la mission:

L'Égypte où l'on est captif, c'est la mission ; il ne faut pas se laisser séduire par ses richesses trompeuses que sont un salaire régulier et le prestige du travail avec les Blancs. Il faut quitter l'Égypte, sans oublier de la dépouiller de ses richesses, et entrer au pays de Kanaan, car, là seulement Israël jouira de la vraie liberté⁴⁷⁴.

Cette irrépressible quête de sens, élaborée en réponse à une débâcle identitaire, ou à ce qui est ressenti comme tel, est l'un des visages d'une profonde mutation, travaillant de l'intérieur, le peuple douala, en pleine phase de dépassement identitaire. Cette étape, Brutsch l'a repérée au sein même de la jeunesse chrétienne scolarisée douala.

On a remarqué ces dernières années une très nette tendance de la jeunesse instruite dite évoluée à se détacher de la vie habituelle de l'Église, par ce que cette dernière est bien en retard sur l'évolution actuelle du pays et ne leur paraît plus capable de leur apporter quelque chose et de répondre à leurs problèmes et à leurs attentes⁴⁷⁵.

Après avoir relevé l'inadaptation des propositions chrétiennes avec les réalités sociales douala, Brutsch expose la dynamique du travail culturel à l'œuvre chez les chrétiens autochtones. On perçoit en filigrane, dans l'expression de leur désarroi spirituel, une tension

⁴⁷³ *Ibid.*

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 10.

⁴⁷⁵ Archives Brutsch, S / TEXTES ET MANUSCRITS J.R. Brutsch, « Manuscrits De Textes Publiés. Notes de prédications et allocutions : “ Coup d'œil sur la mission au Cameroun ” », texte dactylographié, Genève, 29 avril 1950, p.7. La version paraît dans l'*Intentional Review of Mission*, Londres, Juillet 1950.

entre l'appel d'une réinvention identitaire, et la tentative d'un retour à un passé à jamais révolu. Quelques années avant lui, René Bureau avait postulé que l'épreuve d'une double désillusion est l'explication de cette désaffection érosive dans les rangs du christianisme et par extension ceux de la culture occidentale. Il n'est pas inutile de reprendre ici son argumentaire: «la *puissance* attendue de la religion des blancs [affirme-t-il] n'est pas venue ; les moyens de puissance traditionnels sont oubliés ; *la société a été dépossédée* de ce qui assurait le bon fonctionnement des anciens mécanismes sociaux et culturels. *Le "secret" des blancs n'a pas été percé*»⁴⁷⁶. De ce diagnostic d'insatisfaction résulte par ailleurs, un réinvestissement à nouveaux frais des champs culturels indigènes.

2. Du retournement culturel

Nous emploierons l'expression de retournement culturel⁴⁷⁷, pour signifier la résurgence de certains traits culturels anciens, consécutive à l'infléchissement du christianisme survenu au bout de deux décennies d'apogée. Ce regain de vigueur de valeurs et traditions anciennes, naguère délaissées au profit du christianisme, a nourri bon nombre des thèses bâties sur les essentialismes culturels. Toutefois, c'est dans les énoncés articulés par les courants de pensée à tendance post modernistes, tels les *Subaltern Studies*⁴⁷⁸, le post colonialisme, que ces paradigmes d'analyse ont connu une fortune remarquable. Ces mouvements intellectuels dont l'orientation relève à la fois du domaine politique et du savoir théorique, sont à l'époque contemporaine, ce qu'ont été en leurs temps, les théories de la négritude et de la décolonisation aux mouvements impérialistes. A l'instar de leurs précurseurs, ces mouvements professent l'échec du modèle culturel et social de l'ordre dominant et proposent une prise en compte des logiques subalternes dans la compréhension des processus historiques et culturels contemporains. Achille Mbembe a ainsi postulé comme étant un fait majeur de ce qu'il a appelé « la post colonie », la « capacité historique des peuples africains à l'indocilité et le retour en puissance du génie païen⁴⁷⁹. »

⁴⁷⁶ René BUREAU, « Flux et reflux de la christianisation camerounaise », in <http://persee.fr>, Archives des sciences sociales des religions, 1954, vol. 17, n°1, p.107.

⁴⁷⁷ *Ibid.*

⁴⁷⁸ Le concept est une invention de l'historien indien Ranajit GUHA et se pose comme une démarche intellectuelle visant une réévaluation à la hausse du rôle jusque là occulté « des masses populaires arriérées dans la lutte pour les libertés » Ce courant, comme l'indique son nom, voudrait opposer à l'écriture de l'histoire par le haut, privilégiée par l'historiographie de l'Inde indépendante, le point de vue des subalternes, gens du bas. Pour un approfondissement de la réflexion sur les *Subaltern Studies*, se référer à Jacques POUCHPADASS, « Les Subaltern Studies ou critique postcoloniale de la modernité », *L'Homme*, n°156, p.161-186.

⁴⁷⁹ Achille MBEMBE, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et Etat en Afrique postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988, p.22.

Sur le renouveau des traditions dans les anciens champs de mission, le prêtre jésuite Éric de Rosny (1930-2012), qui s'est amplement intéressé au cercle des guérisseurs à Douala apporte d'intéressantes indications. La quarantaine de praticiens *Nganga*, ces « maîtres de la nuit » qu'il a patiemment étudiés du dedans et dont il a exposé les principes du savoir dans de nombreux ouvrages⁴⁸⁰, prospèrent dans les fonctions de médication, qu'en lieu et place des institutions hospitalières, ils assurent auprès d'une population christianisée et occidentalisee. De par la forte fréquentation dont ils sont l'objet parmi toutes les catégories sociales urbaines, les rituels nocturnes des *Nganga* participent des éléments structurant de la vie urbaine à Douala, leur prise en compte est indispensable pour en comprendre le dynamisme.

Il est particulièrement remarquable qu'en surgissant des cendres du paganisme résiduel, ces phénomènes se sont souvent exprimés sous des formes avatars. René Bureau⁴⁸¹, qui a lui aussi porté un intérêt à cette question, établit une distinction d'ordre qualitative parmi les institutions sociales et celles spirituelles. Il en vient notamment à postuler que la faculté à opérer des retournements culturels est l'apanage des valeurs religieuses. Parmi elles figurent des formes de savoir thérapeutiques indigènes, revigorées au contact de sciences occultes occidentales ou de l'ésotérisme musulman. Il en résulte des expressions culturelles hybrides présentant une altération de leurs structures fondamentales. Des rituels anciens réapparaissant sous des formes édulcorées ; tout autant que les phénomènes de sorcellerie connaissant un certain redéploiement, participent également de ce dispositif culturel reformulé. Ainsi, à une année d'intervalle seulement du moment où il se réjouissait de l'abolition des sociétés secrètes traditionnelles, Fuller fit l'expérience de cette résistance de ce qu'il avait un peu trop hâtivement qualifié de superstition païenne:

J'ai récemment découvert que l'un de ces maléfices était encore en usage, et que, bien qu'ils m'aient remis ces choses, ce n'était que (shell), les véritables maléfices étaient secrètement conservés par quelques-uns qui étaient déterminés à ne pas abandonner. Il s'agit du Mungi, détenue par les semi esclaves ou les enfants d'esclaves. Ils ont tellement terrorisé les gens grâce à elle que personne n'avait osé percer son mystère⁴⁸².

⁴⁸⁰Parmi les ouvrages relevant de l'anthropologie de la santé, citons ces quatre titres phares : *Dimsi, ceux qui soignent dans la nuit*, Yaoundé, Editions CLE, 1974 ; *Les Yeux de ma chèvre*, Paris, Plon, Terre humaine, 1981 ; *L'Afrique des guérisons*, Paris, Karthala, 1992, *La nuit, les yeux ouverts*, Seuil, 1996.

⁴⁸¹ René BUREAU, *op. cit.*

⁴⁸² "Lately, I found out that one of these Evils was still in practice, and that, although they have given me these things, it was only the shell, the real Evil was kept a secret to the few who were determinate not to give it up. This one was the Mungi, held by the half free or children of slaves. They had so long held the people in terror by it, that no one had dare to enter into its mysteries", Joseph MERRICK, *op cit.*

Loin d'être anecdotique, ces phénomènes de réversion, très courants dans les processus de conversion, corroborent au moins deux faits souvent relevés comme une limite des démarches d'évangélisation. Premièrement, les missionnaires se sont parfois contentés des réponses de surface apportées par les indigènes à l'évangélisation chrétienne, sous évaluant la faculté de résilience profonde de leur cultures. Deuxièmement, cette ténacité des superstitions païennes démontre que, même face aux sociétés à organisation lignagères, considérées comme étant d'une porosité pathologique aux influences extérieures, l'offre spirituelle occidentale chrétienne a souvent échoué à se substituer efficacement aux éléments culturels qu'elle a délogés. De fait, privés des mécanismes de protection de la société ancienne et déçu par les propositions de l'Église en la matière, les chrétiens ne tardent pas à réactiver les vieilles superstitions, ce qui les conduit à mener une vie spirituelle faite de duplicité ou –dans certains cas exceptionnels –à professer un prophétisme noir et indigène. C'est le cas de l'Église animiste moderne du peuple noir, fondée en 1951 à Douala. L'objet de cette Église, explique Brutsch « [...] consiste “ à assurer l'exercice du culte animiste adapté au principe de la civilisation moderne” ». On y célèbre des cultes nocturnes avec procession en mémoire des ancêtres, torches de bambou et danses coutumières. Son fondateur, Thong Likeng Johannes, fut candidat (mais non élu) à l'assemblée territoriale du Cameroun et est professeur ès sciences occultes ⁴⁸³».

Une telle « hérésie », surgissant dans les années 1950 en plein contexte social douala éminemment christianisé et contredisant le triomphalisme des rapports missionnaires des décennies antérieures, posa la nécessité d'une réévaluation de l'orthodoxie protestante face à l'altérité indigène. C'est ainsi qu'en 1953, alors qu'il prend part à une réflexion sur l'intégration de la culture indigène dans l'univers chrétien, Brutsch se vit commander une étude de « faisabilité » sur la préservation des valeurs culturelles africaines. Les termes de la réflexion qui lui fut commandée, consignés dans un questionnaire préparatoire, consistaient à « examiner [...] lesquelles parmi ces valeurs doivent être sauvegardées, et lesquelles combattues et éliminées, savoir lesquelles peuvent être intégrées [...] et comment. Surtout [il lui fallait] être attentif à celle que le séparatisme monterait en épingle pour [lui] en reprocher l'abandon ⁴⁸⁴ ». Dans sa consultation, Brutsch opéra par sélection des éléments dignes de passer « l'examen de la civilisation ». Il le fit en recueillant, durant tout son séjour missionnaire, des vestiges du patrimoine matériel et immatériel local susceptibles de

⁴⁸³ Archives Brutsch, S / TEXTES ET MANUSCRITS J.R. Brutsch, « Manuscrits De Textes Publiés. Notes de prédications et allocutions : “Séparatisme et valeurs africaines” », textes manuscrit, boîte S, intervention à Oron, septembre 1953, p. 7.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p.3.

réhabilitation. Le fonds douala de sa collection, riche de 1271 proverbes, 483 onomatopées et locutions adverbiales, 142 devinettes, 130 références de contes, est l'illustration de cette entreprise de sauvegarde et de réhabilitation de l'univers de pensée, de la sagesse et de la langue douala, ou du moins de ce qu'il en reste. « Je suis frappé par exemple [dira-t-il] par l'absence de tout conte exposant les conceptions des premiers douala sur la création du monde et l'origine des hommes. Peut être suis-je né 100 ans trop tard pour faire avec fruit cette recherche⁴⁸⁵. »

Malgré tout, jamais les dispositions de l'Église ne furent assez favorables, ni sa culpabilité suffisamment grande pour inscrire plus avant la contextualisation de l'évangile dans les formes, dites radicales de l'altérité indigène. Au rang de celle-ci figurent : la magie, le fétichisme, l'animisme, le totémisme, le culte des ancêtres, croyance en l'existence et au pouvoir des forces invisibles sur les vivants, les pratiques matrimoniales contraires aux valeurs occidentales telles que la polygamie, sociétés secrètes, etc. Pour les protestants, l'attachement à « [...] la pureté de la lettre de l'évangile des origines⁴⁸⁶ » interdit, un tel degré de compromission.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p.17.

⁴⁸⁶ Jean COMBY, « Église et culture des origines à nos jours », in Paul COULON et Alberto MELONI, *Christianisme, mission et culture. L'arc-en ciel des défis et des réponses XVIème XXIème siècle*, Actes du colloque du CREDIC tenu à Bologne en Italie, du 29 août au 1^{er} septembre 2007, publiés à Paris chez Karthala, 2008, p.32.

Chapitre 3: Missions chrétiennes, transactions culturelles et fabriques identitaires chez les Bamoun.

Le présent chapitre voudrait inscrire la philosophie d'ingestion de l'altérité introduite par les souverains fondateurs de l'État Bamoun, par la suite poursuivie et systématisée par Njoya, dans le contexte écologique et historique ayant marqué l'évolution de cette société. Il a été suggéré ailleurs que sa situation à l'intersection de deux zones géographiques différentes, sa position à une pénétrante, celle du nord, a préparé le royaume islamo chrétien à une tradition de l'ouverture. L'accentuation de ce trait dès le début du XIX^e siècle, au lendemain de l'alliance militaire conclue avec les Foulbé, et à l'arrivée du christianisme occidental à travers les divers procédés de mutations et d'inventions culturelles, a parfois conduit à occulter l'antériorité de ce qu'Alexandra Loumpet a décrit comme une : « capacité d'ingurgitation de données nouvelles, assimilations toujours suivies par des re-crétions locales⁴⁸⁷. » On a en effet tendance à présenter l'islam et le christianisme comme les catalyseurs des remarquables mutations culturelles qui caractérisèrent le peuple bamoun au cours de son évolution. Cela est vrai dans le sens où la conjonction de ces offres spirituelles a inspiré à la société des réformes originales :

Entre 1896 et 1916, les Bamoun prennent connaissance de l'islam et du christianisme, des systèmes coloniaux allemand, britannique et français, civils et militaires. Durant cette même période, le roi Njoya crée une écriture et une religion originales, invente dans des domaines les plus divers et réorganise son pays⁴⁸⁸.

Mais pour autant, il faut faire attention à ne pas surestimer l'effet d'éléments exogènes par rapport aux contraintes politiques internes qui, manifestement dictèrent, comme cela s'est fait depuis la fondation du royaume, ainsi que sera cela démontré par la suite, la nécessité de concessions culturelles révolutionnaires.

I. Les Bamoun et la tradition de médiation culturelle

Pendant longtemps, le paradigme épistémologique majeur appliqué à l'étude historique des peuples de la région septentrionale du Cameroun a, de manière récurrente, crédité l'élément peul de toute évolution d'envergure repérée auprès de nombreux groupes locaux. La thèse majeure d'Eldridge Mohamadou, spécialiste du Cameroun du Nord dont il a collecté et analysé un important corpus de traditions historiques, a soutenu avec emphase que l'invasion peule a été le facteur déterminant dans la configuration ethnique de la région

⁴⁸⁷ Alexandra LOUMPET, *op.cit.*, p. 6.

⁴⁸⁸ *Ibid.*

septentrionale. D'après lui en effet : « la plupart des autres groupes ont eu à se positionner politiquement, militairement, idéologiquement, en se soumettant, en trouvant un compromis, ou en gagnant des sites refuges⁴⁸⁹ » à cause des guerriers musulmans. Partisan d'un rôle structurant joué par la geste foubé dans ce qu'il appelle le Cameroun central, Eldridge Mohamadou fut pourtant le premier à mettre par la suite en relief le rôle des Baare Chamba⁴⁹⁰, peuple non foubé, dans les bouleversements notoires ayant affecté les peuples des régions situées au sud et à l'Ouest de l'Adamaoua, relativisant lui-même une prépondérance dont il avait autrefois suggéré l'exclusivité⁴⁹¹. A l'instar des Chamba, peuples originaires de la Haute Bénoué, les Tikar⁴⁹² font partie de ces éléments non foubé, originaires du Nord Cameroun dont la prise en compte apporte une profondeur supplémentaire et une complexité enrichissante à la connaissance du passé des peuples de cette région. En effet, il n'est pas sans intérêt qu'en plein contexte de suprématie foubé, les ascendants des Bamoun qui nous préoccupent, soient parvenus à développer, parallèlement à la trajectoire peule, une dynamique de conquête qui leur soit propre, s'inscrivant sur une dimension à la fois interne et externe. Une inscription dualiste à laquelle ils doivent d'avoir vécu l'expérience de la rencontre interculturelle, à la fois, du point de vue du pôle dominant et du pôle subjugué. Cette différence de posture induit-elle des différences majeures dans le processus de transaction culturelle ? Cette question sera examinée dans les paragraphes suivants.

1. La Fugue

L'exil métaphorique qui frappa les Douala au début du XIX^e siècle, conséquemment à l'impérialisme occidental sur la côte, n'eut pas son équivalent chez leurs homologues Bamoun, en tout cas, pas dans la période ici considérée pour ces derniers. Contrairement aux peuples côtiers en effet, l'exil des princes Tikar, survenue aux alentours du XVI^e siècle, et dont le royaume Bamoun est l'une des nombreuses émanations, est le fruit de la volonté et des ambitions hégémoniques de leurs auteurs. De nombreux écrits de vulgarisation en décrivent les procédures à côté de quelques travaux d'érudition. Dans ce dernier registre, mentionnons à

⁴⁸⁹ Thierno BAH, « L'œuvre d'Eldridge Mohamadou: sa contribution à l'historiographie du Cameroun », in *La recherche en histoire et l'enseignement de l'histoire en Afrique centrale francophone*, Institut d'Histoire Comparée des Civilisations, Actes du Colloque de l'Université de Provence, 1997, P. 51.

⁴⁹⁰ D'autres auteurs proposent l'appellation Bali Chamba pour désigner le même peuple. Les Baare Chamba proviennent du Nord Ouest du plateau de l'Adamoua, à la frontière avec le Nigeria. A partir du XIX^e siècle, ils entament le mouvement migratoire qui les conduira de leur site septentrional vers le Sud du Cameroun où on les retrouve aujourd'hui dans la région du Nord Ouest.

⁴⁹¹ Thierno BAH, *op.cit.*

⁴⁹² Les Tikar descendent des Boum, peuple de la vallée de l'Adamaoua. Dès le XVI^e siècle, le fondateur du groupe Tikar amorça le mouvement migratoire qui conduisit sa descendance à Bankim, au Nord est du plateau de l'Adamaoua où elle finit par se fondre au noyau Tumu originel. Nombre de peuples de l'Ouest du Cameroun (Bamoun) et du Nord-Ouest (Nso) se réfèrent à Bankim comme leur berceau originel.

titre indicatif une source d'origine européenne, attribuée au géographe allemand Max Moisel⁴⁹³, une version du livre du roi Njoya transcrit en 1944 par les érudits de l'Académie Bamoun fondée par le prince Njimoluh Seidou⁴⁹⁴, et enfin, l'unique traduction française, éditée à ce jour, de ce même ouvrage et due au pasteur Henri Martin.⁴⁹⁵ Ces documents rapportent brièvement le contexte de tensions et de rivalités internes dans lequel le trio, constitué de Nchare et deux de ses frères (un dans certaines versions), accompagné de leur sœur, décidèrent de déployer leur ailes princières en dehors de la sphère parentale. Les raisons avancées pour expliquer les mobiles de cette désertion varient souvent d'un auteur à l'autre, mais malgré les apparentes contradictions des témoignages, l'idée corroborée par toutes les versions et qui s'est finalement répercutée sur la longue durée est celle de la fuite. C'est ce qui ressort de cet extrait d'une brochure récente, choisie parmi la dizaine du genre, rédigée chaque année à l'occasion de la commémoration du Nguon⁴⁹⁶, par les Bamoun, particulièrement mordus de leur propre histoire. L'auteur, qui s'y fait appeler le « Conteur de nulle part », note ceci :

La descendance de Mforifum s'étendait et promettait son nom à l'éternité quand Nchare s'en alla subitement au loin [...] Le groupe demeura solidaire jusqu'au bord de la rivière, là survint la division. Nchare ayant traversé avec tous ceux qui partageaient son estime, coupa le pont de singe qui reliait les deux rives, alors que les deux frères se trouvaient encore de l'autre côté avec les suites et effets. Il lança même dans leur direction un roseau, en signe d'intimité ! Mfonso lui rendit son geste. Et c'est ainsi donc qu'au bord du fleuve Mape les fils d'une même mère se séparèrent⁴⁹⁷.

Le terme fuite employé par les traditionnistes et les biographes des rois Bamoun pour désigner leur démarche ne parvient pas, heureusement, à en masquer la vocation éminemment émancipatrice. A dire vrai, il sonne comme une innocuité au regard de la fortune qui en a

⁴⁹³ Moisel Max, « Zür Geschichte von Bali und Bamun », *Globus*, 93, 1908, p117-120.

⁴⁹⁴ C'est le 14 mars 1944 que le prince Njimoluh Seidou, successeur de Njoya, aurait entrepris, dans le cadre d'une académie Bamoun fondée en cette même occasion, le lancement du travail de traduction de l'œuvre de son père. Cette version qui précédait de plusieurs années celle du pasteur Henri Martin reste inédite. Cf. Alexandra LOUMPET, op.cit., p.191.

⁴⁹⁵ Claude TARDITS évoque, en plus des quatre vingt onze manuscrits signalés dans l'inventaire de Dugast, des sources autochtones élaborées en 1949 sur l'instigation du Prince Njimoluh, et entre 1952 et 1954 sous les encouragements du pasteur Brutsch. Une évaluation qui porterait à une centaine de manuscrits environs, les écrits historiques indigènes Bamoun. Il s'agit d'un exploit rendu possible par l'existence d'une écriture indigène antérieurement à l'arrivée des occidentaux.

⁴⁹⁶ Le Nguon est, à l'origine, un rituel de renouvellement d'allégeance du peuple bamoun à la dynastie de Nchare. Jusqu'à son interdiction en 1924, il se tenait une fois par an. Depuis sa réhabilitation définitive en 1992, sa tenue, désormais biennale, est devenue un des événements culturels les plus courus au Cameroun.

⁴⁹⁷ Prince Youssoufa MOUMEMI, Chantal TONNON-DONATO, « Le valeureux conquérant Nshare Yen. Prince de Rifum. Traditions, témoignages. Origine, histoire au Cameroun », Yaoundé, septembre 2004, inédit, p.6.

marqué l'issue. Partis de Rifum⁴⁹⁸, petit royaume Tikar dans la vallée du Mbam⁴⁹⁹, les fuyards de Mbankim inscrivent leur destin en dehors du binôme, « errance/dé-territorialité », s'attachant traditionnellement au statut de migrant. Alors même que leurs homologues douala connurent les affres de l'expatriation dans leur propres pays, les héritiers de *Mforifum*⁵⁰⁰ réussirent l'exploit de se forger une identité en terre d'exil. De fait, le statut d'allogène ne put à aucun moment leur être appliqué dans leur pays d'accueil, étant en très peu de temps parvenus, dans leur condition d'émigrés, à se frayer une voie d'existence royale, au sens littéral même du terme, dans l'espace géographique des *Grassfields*. Claude Tardits a dénombré dix-huit chefferies implantées dans la vallée de la Loura du temps de Nchare. Seize d'entre elles prêtaient une certaine forme d'allégeance aux descendants de *Mforifum*. Son neuvième successeur, Mbuembue, roi connu dans l'histoire bamoun en tant que conquérant redoutable, perpétua et déborda de très loin la tradition des entreprises militaires de son ascendant. Sous son règne, le royaume s'étendit entre les fleuves Mbam et Noun, c'est-à-dire, sur l'espace recouvert par la circonscription administrative connue aujourd'hui comme le département du Noun⁵⁰¹. Parmi les quarante-cinq chefferies englobant son aire de conquête, rares furent celles qui ne s'étaient pas tout simplement inclinées devant sa puissance militaire ou ses talents de diplomate. Celles qui se risquèrent à lui résister en payèrent le prix sous la forme de la déportation.

Les anecdotes livrées par la mémoire collective sur les mécanismes politiques mis en œuvre par les souverains tikar pour subjuguier leurs adversaires ne sont pas banales. Les procédures qu'elles décrivent, combinant opérations militaires et offensives de charme ressortissent, à n'en pas douter, d'une tradition militaire parfaitement élaborée. On y voit à l'œuvre des souverains, conquérants et bons négociateurs, suffisamment rusés pour savoir tirer bénéfice des faiblesses de leurs adversaires ; assez diplomates pour savoir faire primer la conciliation sur l'affrontement quand il le faut. Les récits des exploits militaires du fondateur de la dynastie bamoun éclairent sa stratégie de pacification « douce-amère » d'une manière qui est particulièrement intéressante pour les perspectives d'analyse transculturelle que nous envisageons. Celui de la fondation de sa capitale, érigée au moyen de la ruse sur les ruines de

⁴⁹⁸ Rifum ou Mbankim, berceau de la dynastie Bamoun.

⁴⁹⁹ Le Mbam est un fleuve camerounais qui, prenant sa source dans les plateaux de l'Adamaoua, s'écoule en direction du Sud, arrosant sur son passage, nombre de localités administratives de l'Ouest et du Centre qui lui doivent leurs noms : Mbam, Mbam-et-Kim, Mbam-et-Inoubou...etc.

⁵⁰⁰ Littéralement Roi de Rifum. Désigne ici le père des fondateurs du royaume Bamoun.

⁵⁰¹ Avec ses 7500 Km², le département du Noun est le plus important, en termes de superficie, de la région de l'Ouest Cameroun.

l'un de ses adversaires, le nommé Mfomben⁵⁰², en est un paradigme. Le « conteur anonyme » rapporte :

La colère de Nchare s'abattit sur lui car il ne cessait de harceler les Pashom, ses voisins pacifiés par le monarque Bamum. Là encore, Nchare donna libre cours à sa perfidie, se liant d'amitié avec Mfomben, avant d'en user, et d'en abuser plus tard [...] A la veille d'une rencontre chez Mfomben, l'habile Nchare monta un coup, il envoya ses hommes pendant la nuit dans les champs de raphia vider les calebasses de vin et les remplir d'eau. Le lendemain, tout le vin de Mfomben se révéla de mauvaise qualité, à la grande stupéfaction du chef confus qui dut se résigner à voir les siens châtiés. Les proches de Nchare exigèrent la mise à mort des coupables. Cette sentence a affaibli la tribu et a forcé son chef à la capitulation car bon nombre des sujets étaient vigneron et durent payer de leur vie le prétendu forfait⁵⁰³.

A ce point de leur histoire où l'entité bamoun nous apparaît sous les traits du pôle dominant de l'équation interculturelle que nous examinons, il est intéressant de soulever quelques points, relatifs à son rapport avec l'altérité autochtone que nous appelons immédiate, parce que plus proche d'elle de par la distance et les traditions que celle occidentale, dont nous examinerons les modalités par la suite.

2. L'assimilation

On pourrait croire, compte tenu de leur posture de conquérants dans le cadre de la rencontre avec les peuples des Grassfields, que les Bamoun, à l'instar de ce que l'on est en droit d'attendre de tout peuple envahisseur, aient tenté de substituer leurs modes d'organisation à ceux des populations conquises, loin s'en faut. Il ne faudrait pourtant pas croire qu'ils n'avaient pas une haute opinion de leurs propres référents culturels, au contraire. En réalité, le prix qu'ils y accordaient était si élevé que, longtemps après qu'ils soient entrés en dissidence vis-à-vis de leur père, les fondateurs du royaume Bamoun n'eurent de cesse de multiplier des initiatives pour rentrer en possession des insignes du pouvoir traditionnel des Tikar qui légitimerait leur position de leader aux yeux de leurs nouveaux sujets. Cette quête, Nchare la paya même de sa vie. En effet, surpris à Mbankim où il s'était rendu en vue de s'emparer des insignes du pouvoir, il fut tué à coup de lance.⁵⁰⁴ Finalement, c'est à son vingtième successeur qu'échut la responsabilité d'accomplir, au nom de son aïeul renégat, ce pèlerinage aux sources des traditions ancestrales, en quête d'une légitimation dont on aurait cru, compte tenu du prestige dont jouissait leur royaume à l'arrivée des Occidentaux, que les

⁵⁰² Roi des *Mben*. Le terme *Mben* désigne le peuple ayant occupé le site devenu par la suite la capitale des Bamoun.

⁵⁰³ Prince Youssoufa MOUMEMI, Chantal TONNON-DONATO, *op.cit.*, p. 12.

⁵⁰⁴ *Histoire Bamoun*, d'après une version de l'académie royale Bamoun de 1944, cité par Alexandra LOUMPET, *op.cit.*, p.60.

souverains Bamoun s'en étaient définitivement émancipés. Tardits a eu le privilège de vivre cette extraordinaire cérémonie. L'extrait qui va suivre reprend pratiquement l'intégralité de son témoignage, il est donc particulièrement long, ainsi qu'on ne manquera pas de le noter. Mais sa grande richesse et le large faisceau d'informations qu'il fournit sur un rituel de grande portée pour la compréhension du peuple bamoun, nous a paru justifier d'en faire une référence aussi extensive.

Le 12 avril 1964, dans le village de Mbankim, petite localité de l'arrondissement de Banyo, une cérémonie en apparence singulière réunissait autour du chef traditionnel des Tikar de la vallée du Mbam, les deux souverains des anciens royaumes bamoun et banso [...] Ce matin là, le sultan des Bamoun et le roi des Banso étaient tous deux assis par terre sous un abri de la chefferie, tandis que le chef des Tikar occupait, lui, une chaise [...] il fit approcher les hauts dignitaires qui avaient accompagné les souverains, les sept conseillers de chaque royaume et les grands officiers de leurs palais auxquels il déclara : « Voici les deux enfants qui ont quitté le pays et sont partis en tant que princes ». On apporta alors des sièges ; le chef tikar prit par la taille le souverain bamoun considéré comme l'aîné et esquissa le geste de l'aider à s'asseoir ; il en fit autant avec le souverain nso puis leur annonça : « vous voici maintenant rois ! » Le jour suivant, les deux hôtes étaient amenés devant les tombes des rois défunts afin d'y boire l'eau puisée dans un lac situé à quelque distance en forêt, au bord duquel se rendait aussi les monarques tikar lors de leur intronisation. Le porteur versa le liquide dans deux pots. Le chef des Tikar but, puis ce fut le tour de celui des Bamoun et enfin de celui des Banso qui prirent chacun un récipient [...] On coupa ensuite deux bâtons, les « bâtons du pays » et chacun en reçut un. Les hôtes prirent alors place devant la résidence du chef des Tikar [...] Un rite de transmission du pouvoir exécuté avec quelques siècles de retard venait d'être accompli : des enfants qui s'étaient enfuis devenaient ce jour des rois reconnus⁵⁰⁵.

Malgré tout, quelque attachement qu'ils aient eu pour leurs traditions d'origine, les rois Bamoun, en soumettant les groupes bamilékés et tikars à leur implacable ambition expansionniste, firent souvent preuve d'un grand respect envers leurs coutumes. Les ayant dépossédé de leur terre, ils s'interdirent, dans la majorité des cas, de leur prendre aussi leur identité. Ce comportement, typique, dans l'histoire des migrations de la région des Grassfields⁵⁰⁶, Champaud l'a très bien relevé en soulignant que : « Les peuples expansionnistes ou conquérants ont parfois détruit, totalement ou partiellement [...] les peuples conquis, mais le plus souvent, ils entamaient un processus d'assimilation ou de

⁵⁰⁵ Claude TARDITS, *op.cit.*, p. 83-84.

⁵⁰⁶ Le terme Grassfields est employé de façon interchangeable avec celui de Grassland, pour désigner un vaste plateau de savane herbeuse, recouvrant une importante partie des régions montagneuses de l'Ouest et du Nord Ouest du Cameroun.

vassalisation de ces derniers, non sans leur emprunter quelques traits de civilisation, d'organisation sociale ou de langue⁵⁰⁷. »

C'est ainsi qu'à la suite de Labouret, Champaud théorise sous trois concepts différents, la variété des stratégies déployées par les Bamoun en vue du contrôle des espaces annexés dont : la vassalisation, la naturalisation et la déportation, les deux dernières formes n'ayant été employées que dans les cas de résistance manifestes des souverains des territoires convoités. Sur la technique de vassalisation en particulier, Champaud emprunte à Njoya des explications que nous nous permettons de reprendre ici :

S'il arrivait qu'un roi se soumit sans combattre, le roi vainqueur lui laissait la liberté sans lui ravir quoi que ce soit de son patrimoine royal. Il pouvait prendre place devant son vainqueur boire à la mêmealebasse que lui. Il pouvait garder ses coutumes entre lui et ses sujets, mais il devait se soumettre aux lois et coutumes des Pamom. Il n'avait plus le droit de vie et de mort sur ses sujets, du moins fallait-il qu'il prévienne son suzerain. On ne pouvait l'appeler esclave, ni lui, ni ses gens. Il ne donnait que deux défenses d'éléphants à son suzerain, et il mangeait tout le reste ; il avait le droit de manger la panthère, le buffle et autre gibier qui d'habitude revenait de droit au roi des Pamom. Il donnait deux de ses filles à son vainqueur⁵⁰⁸.

On voit dans ce récit comment s'ordonnent et se hiérarchisent les rapports de pouvoir entre le roi bamoun et ses vassaux. S'y esquisse également, les mécanismes de cooptation des noblesses étrangères dans la structure lignagère bamoun par le biais d'alliances militaires et matrimoniales. Mais surtout, ce qui est extraordinaire dans le cas d'espèce, c'est la façon dont la prise en compte de ce principe éclaire, aujourd'hui encore, la compréhension de l'organisation sociale et la fixation spatiale des communautés dans le département du Noun. C'est ainsi que lorsqu'il effectua la reconstitution de la généalogie des patrilignages bamoun à partir de l'analyse de leur répartition géographique, Tardits établit une inscription topique de leurs pratiques militaires, ce qui lui permit d'identifier et de localiser, parfaitement insérés dans la structure étatique bamoun, les sites des populations vaincues et assimilées dans le royaume⁵⁰⁹.

Également, cette pratique permet d'expliquer l'existence et la place occupée au sein de l'univers symbolique bamoun par les instruments et institutions de pouvoir identifiés comme étant ceux des peuples bamilékés et tumu voisins⁵¹⁰. Coupés de la ligne royale originelle, les

⁵⁰⁷ J. CHAMPAUD, *op.cit.*, p. 33.

⁵⁰⁸ NJOYA, cité par J.CHAMPAUD, *op.cit.*, p. 47.

⁵⁰⁹ Claude TARDITS, *op.cit.*, p.13.

⁵¹⁰ *Ibid.*

frères tikar en cavale, ayant imposé leur suprématie militaire à leurs sujets, se trouvèrent en effet démunis pour répondre à la nécessité politique de justifier leur domination par les symboles régaliens qui, dans ces sociétés assez attachées à la continuité du pouvoir, en garantit la légitimité. Les traditions relatent la scène où Nchare, s'en était allé au devant de son frère Nji Nkumzuo lui réclamer les insignes de pouvoir attestant de son appartenance au gynécée royal : « Nshare n'avait rien pris de Mbuekim quand il partait, seul son frère possédait des effets d'habillement. Nshare le pria de lui donner quelques uns afin qu'il puisse bien se vêtir car il était roi. Son frère refusa. Nshare lui demanda un bracelet, son frère ne voulut point le lui donner⁵¹¹. » Le refus de son frère ne découragea en rien le projet de Nchare qui forgea de nouveaux moyens de gouvernements inspirés des vestiges du modèle Tikar primordial et enrichis des instruments de la culture locale. Sur cette question, Tardits a récolté au cours de ses investigations en pays bamoun d'intéressants récits qui affirment que les Bamoun doivent à un nommé Nzi Mogha, fidèle compagnon de Nchare, d'être parvenus à se doter de leurs principaux organes de gestion de pouvoir que sont le *Ngiri*, et le *Mitngu*. Le *Ngiri*, société secrète dont l'accès est réservé aux princes de sang aurait été volé aux Tikar par le loyal Nzi Mogha lors d'un raid chez les tumu (à Mbankim). Le *Mitngu*⁵¹², autre société secrète, désigne un organe de police, de justice et de gouvernement. Il a été dérobé aux Pa Mbali, peuple autochtone du plateau conquis par Nchare, grâce au nommé Mosu, allié de ce dernier.

Dans l'expression du génie dont ils firent preuve en matière d'invention des stratégies de coexistence, il n'est pas jusqu'à la langue, aujourd'hui considérée comme la leur, qui ne traduise cette empathie caractérisant leur rapport à la culture de leurs victimes. C'est qu'à l'origine, vivaient sur le site actuel abritant la capitale des Bamoun, un peuple appelé *pa Mben*. L'ayant vaincu au terme d'une épreuve qu'il remporta au moyen d'une procédure très controversée, Nchare érigea sa capitale sur ses ruines, ou mieux sur sa tombe, si l'on en croit l'étymologie du nom Fouban : *mfa Mben*, signifiant sur la tombe des *Mben*. De la même façon que leurs aïeux le firent avec les peuples tumu dont ils adoptèrent la langue après les avoir colonisés, les Pamom⁵¹³, une fois maîtres du pays des *Pa Mben*, abandonnèrent la langue tumu, vestige de leur ascendance Tikar et ne parlèrent plus désormais que la langue

⁵¹¹ Histoire Bamoun, d'après une version de l'académie royale Bamoun de 1944, cité par Alexandra LOUMPET, *op.cit.*, p.60.

⁵¹² Sur le *Mitngu*, lire Henri NICOD, *Mangweloune, la danseuse du roi Njoya*, Paroles écrites, 2002. Roman initialement publié sous le titre *La danseuse du Roi* par Delachaux et Niestle, 1954.

⁵¹³ Pamom est le nom générique de l'actuel peuple Bamoun ou Bamoum. Ces dernières appellations en sont les formulations européanisées. Composée du préfixe Pa, signifiant les « gens de », et du radical « Mom », langue originelle des fondateurs de la dynastie bamoun, Pamom signifierait : « les locuteurs de la langue Mom ».

des *Mben*. L'histoire de cet emprunt, en plus d'éclairer la façon dont s'est déroulé le processus de différenciation linguistique entre les Bamoun et leurs ancêtres Tikar, explique le fait qu'un peuple revendiquant une origine soudanaise, ait en usage un parler classé dans le groupe dit semi-bantou.

Les Bamoun avaient compris un point important des situations de rapports culturels inégaux à savoir, qu'aucune culture, quelque militairement puissante fut-elle, n'était suffisamment forte pour en subjuguier indéfiniment une autre. Toute culture menacée de phagocytose réagit à la menace d'extermination dont elle se sent victime, par le rejet le plus cinglant de la culture influente. La seule façon de faire se tenir ensemble les éléments disparates d'un système culturel recomposé est de faire en sorte que chacune des parties puisse se retrouver dans le produit reconstruit, destiné à subsumer leurs identités respectives. Peut être parce qu'ils eurent le loisir d'en imposer le ton, d'en définir les modalités et en marquer les procédures souvent dans le glaive et dans le sang, les populations du plateau du Noun surent ordonner ces indispensables agréments de la rencontre avec leurs homologues bamiléés.

L'aspect de l'histoire bamoun qui vient d'être évoqué ne ressortit pas du cadre chronologique assigné à la présente étude. Malgré tout, y recourir constituait un préalable historique indispensable à l'étude des transformations culturelles majeures réalisées en contexte bamoun au contact des civilisations étrangères, ainsi que la reformulation des agendas identitaires qui en a résulté.

II. Njoya et l'inscription des Bamoun dans la modernité occidentale chrétienne

A plusieurs moments de leur évolution, la société et les souverains bamoun se sont retrouvés dans l'obligation de composer avec l'altérité. La première fois, ce fut au moment des conquêtes territoriales. Face à la nécessité d'obtenir la soumission des peuples vaincus, les souverains bamoun durent souvent se résoudre à certaines concessions. Le deuxième moment que nous abordons à présent est celui de l'intrusion des religions étrangères. Face à ces nouveaux acteurs de l'espace public et symbolique, le roi Njoya et son peuple très tôt, comprirent à la fois la vanité qu'il y avait à s'opposer à la marche de la modernité symbolisée par l'irruption du christianisme occidental, et la chance qui s'offrait à eux de négocier avec les nouveaux arrivants, les modalités d'une transaction culturelle aux bénéfices sans précédent. Inventée quelques années seulement plus tôt, l'écriture, fleuron du génie de la dynastie bamoun devait précisément trouver dans la situation missionnaire une voie de médiatisation

intéressante. Choisisant de prendre les devants, Njoya et son peuple engagèrent la voie d'une mutation qu'ils savaient irrésistible et indispensable. Ce faisant, ils firent montre d'une conscience aigüe de la marche irréfugable de l'histoire. Les compromis qu'ils consentirent débouchèrent parfois sur des re-crétations culturelles insolites. Délibérément formulées comme de véritables marqueurs identitaires, forgées à la mesure d'un patrimoine repu de la complexité de ses sédimentations successives, les plus notoires d'entre ces fleurons du dispositif culturel bamoun hybride sont : la religion de Njoya, de son nom bamoun : *Nouotnkwte* et la langue secrète, le *Shüimom*. Cependant, la reformulation de l'identité bamoun au contact des différentes formes d'altérité ne fut pas l'œuvre du seul Sultan. Les citoyens bamoun et de façon particulière ceux d'obédience protestante, ont mis en œuvre des transactions culturelles complexes dans un contexte de relations très ardues et ambiguës, à la fois avec le pouvoir indigène et colonial d'une part et de l'autre, avec la mission française.

1. Débats et controverses sur une exception culturelle camerounaise

Si le peuple bamoun est regardé aujourd'hui comme une exception culturelle, autant au plan local du Cameroun qu'à l'échelle internationale, c'est que dans un environnement privilégiant l'oralité comme mode de préservation et de transmission du savoir, il constitue une réelle exclusivité culturelle. Au début du XIX^e, en plein essor du *Kulturkampf*, l'occupant allemand lui-même s'inclina devant ce qu'administrateurs et missionnaires s'accordèrent pour reconnaître comme une prouesse cryptographique. En effet, c'est en 1907 que le pasteur Martin Göhring⁵¹⁴ révèle au monde occidental éberlué, l'extraordinaire découverte effectuée au cœur de la forêt équatoriale, en plein royaume païen, à savoir : l'existence d'une écriture antérieure à l'arrivée des occidentaux. Voici les termes par lesquels le pasteur rendit compte de sa découverte :

Nous avons déjà entendu beaucoup de choses étranges de ce jeune roi Njoya de Bamoun. Et nous sommes habitués en recevant du courrier du roi depuis sa résidence à Fouban (tel est le nom correct de la ville bamoun) à vivre toutes sortes de surprises. Mais le fait que ce chef brillant, comme on nous l'a raconté, est l'inventeur de sa propre écriture, mérite d'être souligné tout particulièrement. On ne se serait jamais attendu à quelque chose de pareil de la part d'un chef nègre. Comment Njoya est-il par lui-même parvenu à inventer sa propre écriture ?⁵¹⁵

⁵¹⁴ Martin GÖRING, « Der König von Bamun und seine Schrift », *Evangelische Heidenbote*, n°6, Juin 1907, p.41. Archives de la mission de Bâle, Série E-2, 43 Kamerun, 1914.

⁵¹⁵ "Wir haben schön viel Mertwürdiges über des jungen König Njoya von Bamun gehört und sind es nachgerabe gewohnt mit jeder Boft aus seine Resindenz Fumban (das ist der richtige Name des Stadt Bamun heisst das Ganze Gebiet) Irgend eine Überraschung zu erleben. Aber, das der Intelligente Häuptling wie uns neuerdings berichtet wird, sogar, der Erfinder einer eigenen Schrift ist, berdient nun ganz besondere

Cette découverte, mentionnée dans un contexte colonial marqué par la négation du génie et de la culture noirs, ne manqua pas de susciter un vif émoi et un énorme intérêt. En témoigne la ferveur des débats menés par les premiers linguistes qui s’y intéressèrent, donnant lieu à de nombreuses controverses, portant à la fois sur l’authenticité et sur la valeur phonétique de ses caractères⁵¹⁶. S’agissant du premier point d’achoppement, la controverse a porté sur l’origine de la graphie que l’on a voulu attribuer à la culture arabe. Le récit de la découverte de son écriture qui suit, relaté par Njoya lui-même dans son livre d’Histoire et coutume bamoun, sert souvent d’argument à ses détracteurs :

Autrefois [raconte Njoya] les Bamum ne savaient pas écrire. L’écriture dont ils se servent maintenant a été imaginée par le roi Njoya. Une nuit, il eut un songe ; un homme se présenta à lui et lui dit : ‘‘Roi, prends une planchette et dessine une main d’homme, lave ce que tu auras dessiné et bois’’. Le roi prit la planchette, dessina une main d’homme comme cela lui avait été indiqué. Ensuite, il passa la planchette à cet homme qui écrivit et la rendit au roi. Il y avait là assis beaucoup de gens ; c’étaient des élèves ayant en main des planchettes sur les quelles ils écrivaient et qu’ils donnaient ensuite à leurs frères. Le lendemain, le roi prit une planchette et dessina une main d’homme, il lava la planchette et but de l’eau qui avait servi à ce lavage, comme cela lui avait été indiqué dans le songe. Le roi appela beaucoup de gens et leur dit : « Si vous dessinez beaucoup de choses différentes et que vous les nommiez, je ferai un livre qui parlera sans qu’on l’entende⁵¹⁷. »

La procédure onirique d’invention de son écriture, prescrivant au souverain d’absorber de l’eau de lavage des planchettes à dessins en bois, est reprise par Nicod dans une mise en scène romancée dont, ainsi qu’on peut le voir dans l’extrait qui va suivre, la version s’enrichit de détails suggérant avec insistance son origine exogène. On y voit notamment deux sujets bamoun relatant l’invention de l’écriture, y relever de fréquentes analogies avec les pratiques foubé :

Hervorhebung. So etwas Hätten wiew von einem Negerfürften wirtlich nicht erwartet. Wie kan Njoya dazu eine eigene Schrift zu schaffen?’, *Ibid.*

⁵¹⁶ Ces controverses ont particulièrement connu leur effervescence dans les années 1970 à 1980, alimentées par les querelles entre les eurocentristes et afrocentristes présumés. Ainsi a-t-on, d’une part, les partisans d’une origine exogène de l’écriture bamoun : BAUMANN H. et WESTERMANN D., *Les peuples et les civilisations. Suivi de : les Langues et l’éducation*, Paris, Payot, 1948, 2eme édition, 1970 ; Claude TARDITS, *op.cit.* ; GEARY Chr, *Les choses du palais*. Franz Steiner Verlag-Wiesbade, 1984, Studium Zur Kulturkunde 60 ; Yvpe SCHAAF, *L’histoire et le rôle de la bible en Afrique*, Nairobi : CETA ; Lavigny : Éditions des groupes missionnaires, 1994. Du côté des défenseurs du caractère authentiquement africain (Égypte ancienne et Bamoun) de cette écriture, citons : Cheik ANTA DIOP, *L’Afrique noire précoloniale*, Présence africaine, 1^{ère} édition, 1960, 2eme édition, 1987 ; D. Olderoge, « Écritures méconnues de l’Afrique noire », *Le Courrier de l’Unesco*, mars 1966, pp. 25-29 ; Théophile OBENGA, *L’Afrique dans l’antiquité*, Présence africaine, Paris, 1973 ; Pierre OUM NDIGI, « L’Écriture A Ka U Ku : les hiéroglyphes égyptiens et la redécouverte du passé africain », in *Nguon 2008, les Actes de la 52^e édition des grandes journées traditionnelles et culturelles du peuple bamoun*, Edition et Publication : Unesco, 2009, p. 94-108.

⁵¹⁷ Henri MARTIN, *op.cit.*

Les deux femmes se mirent à parler de l'évènement dont tout le palais s'entretenait. [...]

-Dans la cour du roi, dit Chachembé, on dit que le roi et ses conseillers travaillent beaucoup à faire de petits dessins, à inventer des signes qu'ils tracent sur des morceaux de bois, comme le font les Foulbés. Sais-tu ce que c'est, toi ?

-J'en ai entendu parler et j'ai même vu de ces dessins. Le roi a eu un songe ; une voix lui a dit d'écrire un signe ressemblant à une main repliée avec ses cinq doigts. De bonne heure le matin il a appelé Nji Mahma et lui a fait apporter une de ces planchettes dont se servent les Foulbés pour écrire. Njoya a pris la tablette puis s'est mis à tracer le signe qu'il avait vu en songe. Quand il a eu fini (sic), Mahma a lavé la planchette et fait boire l'eau au roi.

-Maintenant, continua Mangweloune, le roi, Mahma, Wamben et d'autres Njis cherchent des signes pour écrire notre langue⁵¹⁸.

La récurrence des rapprochements avec les Foulbé contenues dans ce récit est très intéressante. Très subtilement, l'auteur y fait dire par des Bamoun eux-mêmes que l'invention de leur souverain tire son origine de la culture arabe, se faisant ainsi l'écho de la thèse de l'origine étrangère de l'écriture sus mentionnée. Dans ce même esprit, la présence d'une forte colonie foulbé signalée au palais bamoun après la guerre de revanche menée contre les Bansa⁵¹⁹, ainsi que l'achat d'une importante littérature en écriture arabe effectué par le roi Njoya, ont été des arguments évoqués à l'appui de ladite thèse⁵²⁰. Alexandra Loumpet-Galitzine⁵²¹, partisan de cette thèse, voudrait voir dans l'interdiction formelle faite par Njoya à ses scribes d'utiliser le sens de l'écriture arabe, la preuve d'un emprunt fait à la calligraphie sémitique que le souverain aurait souhaité occulter. L'argument pourrait se défendre, compte tenu du soin souvent mis par le souverain à distinguer ses mérites personnels de ceux des étrangers. Parmi les explications variées apportées par les informateurs de Dugast et Jeffreys, il en est une, relative à l'origine du nom Lewa affectée à cette première écriture, qui est assez significative de ce trait de caractère. Le souverain, après avoir emprunté aux Ffuldédé le terme *Lerewal* désignant « livre » pour l'appliquer à son invention, mais ne voulant pas qu'il fut dit qu'il avait pris un mot étranger pour désigner son invention, le changea en *Lewa*. Le lien étymologique des deux termes est indéniable. Mais pour autant, suffit-il de cette seule dérivation du titre de l'alphabet pour accréditer l'origine extravertie du système graphique entier ? La question a été discutée par Oum Ndigi qui estime que la dérivation arabe de l'écriture bamoun se trouve contredite par la différence notoire existant entre la forme

⁵¹⁸ Henri NICOD, *op.cit.*, p. 112-113.

⁵¹⁹ Les Bansa désignent un peuple de la région du Nord Ouest du Cameroun, localisée dans la ville de Kumbo. Les Bansa et les bamoun seraient des peuples historiquement apparentés de par leurs fondateurs respectifs, Nguonso et Nchare, tous deux descendants directs du roi Tikar de Rifum.

⁵²⁰ Martin GÖRING, *op.cit.*, p.42.

⁵²¹ Alexandra LOUMPET-GALITZINE, *op.cit.* p. 17.

phonographique caractéristique de l'écriture arabe et celle figurative propre à *Lewa*, empruntant ses thèmes à tous les règnes de la nature et de la culture matérielle et immatérielle.⁵²² Quelle est donc cette présentation figurative de l'écriture bamoun ? A cette question, Dugast et Jeffreys apportent la réponse suivante :

Nous donnons ici un tableau dont les premiers collaborateurs de Njoya nous disent qu'il apporte les signes les plus anciens choisis et utilisés. Il est très net que ce sont très souvent des pictogrammes. Les profils ou les têtes d'animaux ou d'être humains, les dessins d'objets d'usage courant (ustensiles de ménage, de travail, détails vestimentaires) sont très nombreux. D'autres signes sont plutôt des idéogrammes car la présentation de la chose ou de l'action n'y est que conventionnelle, sans aucune ressemblance avec la réalité⁵²³.

On retient de ce qui précède que la valeur phonographique et désincarnée des caractères arabes se serait immédiatement transmise à l'écriture bamoun primitive, si celle-ci avait servi de point de départ à l'écriture des Bamoun. Or, ce ne fut pas le cas. Par ailleurs, l'histoire laborieuse de l'évolution même de l'écriture contredit la théorie d'un simple transfert. Plusieurs années de tâtonnement et pas moins de cinq essais furent nécessaires à la mise sur pied de *Lewa* qui ensuite dut passer par six phases d'amélioration avant d'atteindre le degré d'exécution attendu d'un système graphique autosuffisant⁵²⁴. Ces deux points, celui de la composition de l'écriture et celui des étapes de simplification, combinés à bien d'autres, notamment : son organisation matérielle et le sens de sa lecture ; le nombre de signes utilisés, les signes particuliers de différenciation, constituent, selon Pierre Oum Ndigi, les éléments déconstruisant la thèse d'une parenté, non seulement avec l'écriture arabe, mais aussi avec celle européenne à laquelle on a également voulu rattacher la graphie bamoun⁵²⁵. Pour Oum Ndigi,

la description de l'écriture bamoun, telle qu'elle est présentée par Dugast et Jeffreys, comporte suffisamment de caractéristiques pertinentes, non relevées par les chercheurs précédents et même actuels [...], qui se prêtent opportunément à des rapprochements féconds et à des similitudes frappantes relevant de la conception idiosyncrasique même de l'écriture avec les hiéroglyphes égyptiens⁵²⁶.

⁵²² Pierre OUM NDIGI, *op.cit.*, p.5.

⁵²³ *Ibid.*, p.5.

⁵²⁴ I.DUGAST et M.D.W.JEFFREYS, *op.cit.*

⁵²⁵ Ype SCHAAF, *op.cit.*

⁵²⁶ Pierre OUM NDIGI, *op.cit.*, p. 95.

Il n'entre pas dans l'esprit de la présente section de s'occuper de l'analyse de la structure de l'écriture bamoun⁵²⁷. Le plus intéressant pour nous dans ce phénomène culturel est la façon dont l'écriture permet de mettre en tension les projets à la fois missiologiques et politiques des différents protagonistes que sont : la dynastie bamoun, les organisations chrétiennes et les administrations coloniales.

2. Écriture Bamoun : enjeu missiologique et de pouvoir en contexte missionnaire

Si Njoya n'a pas attendu la mission pour initier le projet d'élaboration d'une graphie propre au peuple bamoun, il n'en reste pas moins que le cadre qui contribua à en médiatiser l'usage fut bien celui de la mission de Bâle. Les écrits missionnaires et historiques ont abondamment souligné l'excellente qualité des rapports ayant existé entre Njoya et les missionnaires bâlois. L'amitié que vouait le souverain bamoun au pasteur Göhring fut telle que l'accès au sacro-saint du palais, siège des institutions traditionnelles et berceau de la coutume bamoun, fut toujours laissé libre d'accès au pasteur. Durant les discussions qu'ils y entretenirent- le pasteur, pour convaincre le souverain polygame de renoncer aux privilèges matrimoniaux attachés à son statut de roi, et le roi païen, pour amener le prélat à tordre le cou à quelques principes chrétiens en sa faveur - l'un et l'autre eurent tout le loisir de discuter des développements possibles de l'invention de génie dont le souverain était le prestigieux instigateur. Mieux encore, c'est avec une sorte de bénédiction qu'après en avoir porté l'existence à la connaissance du monde et de la communauté scientifique, les missionnaires bâlois regardèrent les efforts déployés par Njoya pour étendre l'usage de son invention à l'ensemble de son royaume et même au-delà :

En 1910, Njoya fonda à l'instar de la mission de Njisse une école au centre de la ville, dans laquelle il dirigea lui-même l'enseignement de plus de 500 personnes. [...]. La coexistence de ces deux écoles à Fouban donnait naissance à deux catégories de Chrétiens, les uns appelés Chrétiens du missionnaire, les autres appelés Chrétiens du roi. Njoya fournissait à ses élèves la nourriture et l'argent de poche. Dans cette école, les élèves recevaient une instruction dans la langue bamoun suivant l'écriture inventée par le roi. Au programme se trouvaient aussi l'histoire biblique et les chants. Les textes étaient composés par le roi lui-même. Gohring donnait deux heures de cours de catéchisme aux candidats au baptême. Il n'éprouvait pas la communauté du palais comme une entrave à l'œuvre missionnaire. Bien au contraire, il considérait Njoya comme le missionnaire le plus influent dans le pays et l'école royale comme un appui en face du problème de l'islam. De ce fait, il baptisa plusieurs élèves du roi⁵²⁸.

⁵²⁷ Nous renvoyons pour cela aux travaux de DUGAST sus mentionnés ainsi que ceux de SCHMIDT, ainsi qu'à l'article plus récent d'OUM NDIGI, *op.cit.*

⁵²⁸ Ibrahim MOUICHE, p. 386-387.

Par ailleurs, d'après Dugast et Jeffreys, « [...] il n'est pas impossible que Göhring ait eu sa bonne part dans la recherche historique soit en l'encourageant directement, soit en combattant auprès de Njoya, le caractère ésotérique qu'elle revêtait. Après de simples planchettes-memento, il est en effet frappant que la littérature écrite devienne d'emblée relativement considérable⁵²⁹. » De fait, la majorité des manuscrits rédigés en alphabet bamoun date de la période bâloise ou celle suivant immédiatement leur départ durant laquelle leur transcription fut soit entièrement réalisée, soit entamée. Sont évidemment exclues du présent propos : l'archivage des décisions administratives courantes ainsi que la tenue des registres d'états civils, fonciers et commerciaux, la comptabilité et l'intendance du palais, la correspondance privée princière bref, tous ces actes quotidiens de production d'archives qui sont la vocation de toute administration. Ce dont il est question ici, ce sont des ouvrages majeurs de la littérature bamoun, ainsi considérés du fait de leur volume particulièrement important, de l'investissement intellectuel et du génie qu'a nécessité leur production et de leur centralité dans la reconstitution des traditions historiques bamoun. Parmi cette œuvre de référence, nous en avons déjà cité plus haut, le volumineux livre d'*Histoire des coutumes et traditions Bamoun*⁵³⁰ rédigé sous la direction de Njoya. Un autre fruit de cette période prolifique qu'il nous faut également mentionner, en prélude au développement que nous en faisons dans une section ultérieure, est le traité de religion, *nouot nkwete*, traduit par *Poursuis pour atteindre* et daté de 1916-1917. N'est pas en reste dans le décompte de cette bibliographie, le livre dit de médecine et de pharmacopée traditionnelle, de son nom : *Livre des remèdes des guérisseurs* compilé entre 1908 et 1910. Dugast et Jeffreys ne le signalent pas comme le plus répandu des écrits bamoun sans raison. Lorsqu'il effectua sa mission à Fouban en 1956, Brutsch put repérer auprès des chrétiens de sa communauté nombre d'exemplaires dudit ouvrage dont il fit d'ailleurs copie pour sa propre collection. Enfin, un autre texte qui a sa place au rang des œuvres littéraires majeures bamoun est *Le livre du pays*, de son nom bamum : *Lewa ngu*, fruit d'un fastidieux relevé topographique réalisé par Njoya et ses collaborateurs. Commencée en 1912, la carte fut achevée en 1920. Dans l'intervalle, le levé topographique avait connu une interruption de huit années. Le résultat de l'entreprise, consigné sur carte rectangulaire, présente le territoire bamoun avec ses limites naturelles, c'est-à-dire, limité au nord par le massif du Mbam et la rivière Mvi, à l'est par le fleuve Mbam alors que le Noun qui lui donne actuellement son nom constitue les frontières sud et ouest.

⁵²⁹ Idelette ALLIER-DUGAST, M.D.W. JEFFREYS, *op.cit.*, p.64.

⁵³⁰ Henry MARTIN, *op.cit.*

Cette laborieuse entreprise de transcription, rassemblant plus d'un millier de pages de texte, est une indication forte de la sympathie de la mission de Bâle envers les inventions de Njoya, ainsi que de l'adhésion collective des sages bamoun à ce travail mémorialiste. Ainsi, le texte maître de la bibliographie bamoun, le livre du roi Njoya, fut recopié par les bons soins de ses scribes dans tous les exemplaires successifs de l'alphabet à partir de la quatrième version datant de 1908⁵³¹. Un dévouement qui culmina dans sa traduction, en un texte de 1190 pages en *Shümom*, langue secrète du palais inventée par Njoya⁵³². Il est peu probable que, ce faisant, les Bâlois n'aient pas mesuré l'emprise politique que la diffusion de son écriture conférait à Njoya sur les peuples environnants. Sur les cinq cents utilisateurs de cette écriture que comptait le royaume durant la période qui nous intéresse, nombre étaient en effet recensés parmi les sujets de chefferies voisines. On a vu plus haut que cette perspective n'était pas pour déplaire aux Bâlois qui, d'un point de vue stratégique, n'auraient pas dédaigné l'atout que la prééminence régionale d'un allié de cet ordre aurait constitué en cas de difficulté dans leur entreprise d'évangélisation. La hantise d'une invasion musulmane, on s'en souvient, jamais ne laissa de répit à la mission bâloise. Toutefois, hâtons nous de le préciser, indépendamment des dispositions favorables de la mission à son endroit, Njoya avait de lui-même entrevu dès le départ l'enjeu de pouvoir symbolique s'attachant à son entreprise scripturaire. Ne l'eut-il pas perçu de lui-même que le développement de son royaume et les exigences complexes posés par l'administration foncière d'un aussi vaste État que le sien auraient fini par l'y contraindre. Les expériences des civilisations antiques, celle égyptienne ancienne ou sumérienne, illustrent ce fait que le développement d'un système scripturaire a toujours répondu, chez les États qui en ont fait l'expérience, au besoin de gestion et d'administration posés par la répartition et la réglementation des espaces de vie au sein d'une population en plein accroissement. Ce point acquis, on comprend aisément, vu le degré d'avancement matériel et démographique de l'État bamoun, que l'une des expérimentations scripturaires majeures de Njoya aient été consacrés à la cartographie. De cela, Dugast et Jeffreys rendent compte de la façon qui suit :

en 1912, il voulut avoir la carte de son pays. Ayant connaissance des cartes allemandes, il jugea qu'elles ne pouvaient lui être d'aucune utilité : en effet, au cas où il surviendrait des contestations de terrains avec des chefs étrangers voisins, ou pour régler des palabres foncières de ses gens, il

⁵³¹ La version de 1908 subit encore deux améliorations avant d'aboutir à la version dite phonétique appelée *A KA U KU Mfemfe* dans laquelle fut faite la dernière transcription de l'histoire des bamoun, ouvrage monumental de deux cent deux chapitres rédigés en cinq cent quarante sept pages.

⁵³² Dans sa version en langue *Shümom*, ce livre s'intitule : « Libonar pantu düsan Konig snak Rifum », c'est-à-dire : « voici le livre d'histoire des rois venant de Rifum ».

devait connaître lui-même les limites des domaines et des terres, des villages, afin de pouvoir répondre aux autorités administratives si avaient à le questionner. Il résolut donc de sortir lui-même, avec une équipe d'hommes choisis, pour dresser une carte domaniale de tout son territoire⁵³³.

Mais, alors que du temps de la mission de Bâle, les entreprises scripturaires de Njoya avaient surtout répondu à des besoins mémorialistes ou d'administration, durant la période française, s'y greffent en plus des motivations d'ordre politique. Celles-ci se traduisent notamment, de la part de Njoya, par une tentative de reprise de l'initiative du discours religieux, à travers entre autres, l'élaboration de son propre traité de religion, le *Nouot nkwete*, ainsi que le recours à la censure littéraire. Bref, on assiste à une volonté manifeste du roi de contrôler les procédures de production d'écrits, une ambition qui paradoxalement, va précipiter le déclin de la vitalité littéraire indigène traditionnelle.

3. Le traité de religion ou la tentative royale de reconquête du pouvoir spirituel

Pour comprendre ce glissement, il est nécessaire de se remémorer le contexte de reprise du champ du Cameroun par la SMEP. Lorsqu'elle survient pour reprendre le champ de la Mission de Bâle dans la partie française du territoire camerounais, le roi Njoya affiche déjà sa préférence pour l'ordre de spiritualité musulmane. C'est qu'entre l'arrivée des Français et le départ des sympathiques bâlois, était survenue la Première Guerre Mondiale et avec elle, le spectacle des nations chrétiennes s'entredéchirant aux yeux des sauvages indigènes éberlués. La conclusion qu'en aurait tirée le roi est qu'une religion dont les ouailles n'hésitent pas à en venir aux mains n'était pas un modèle de spiritualité à présenter à ses sujets. Mais plus vraisemblablement, il semble que le roi, conscient de l'emprise politique de la religion chrétienne, ait voulu profité de la période d'interruption de l'activité missionnaire, pour reprendre sur l'ensemble de ses sujets, le contrôle spirituel et politique qu'il avait senti lui échapper au fil de la pénétration de la doctrine chrétienne. Contrairement au christianisme en effet, la conversion à l'islam, tout en lui conservant la jouissance des privilèges s'attachant à ses fonctions régaliennes, lui conférait un titre de leader spirituel-Sultan- ! gage d'emprise symbolique sur les populations. Ferran Iniesta explique les mobiles de cette attraction du culte mahométan sur les leaders politiques africains traditionnels en des termes qui sont très intéressants pour les perspectives d'analyse qui vont suivre:

L'inscription religieuse ne fut fréquemment ni très orthodoxe ni très profonde, au sens strict des conceptions et des pratiques, mais se déclarer musulman était s'auto affirmer comme membre de

⁵³³ Idelette ALLIER DUGAST et JEFFREYS, *op.cit.*, p.69.

certains groupes sociaux et d'un univers plus large que celui que nous avons évoqué du temps et de l'espace circulaire. Samory Touré ne connaissait rien de l'islam, presque jusqu'à ses soixante ans, pourtant, dans sa condition de marchand dyula, il se considéra toujours comme musulman et les aides qu'il reçut provenaient de ce secteur spécialisé dans le commerce⁵³⁴.

Et de fait, si pour Njoya, il était important de réinvestir cette autorité perdue, il était encore plus important de s'assurer le contrôle du pilier spirituel sur lequel elle était supposée se fonder. L'islam, au vu de diverses possibilités matrimoniales qu'il lui offrait, répondait certes mieux que le christianisme à cette exigence. Malgré tout, une religion réunissant les atouts de l'une et l'autre confession, subsumée par la spiritualité bamoun typique, était encore plus indiquée à cet effet. Cette opinion du roi Njoya que seule une doctrine religieuse inspirée des traditions et coutumes bamoun était apte à satisfaire les attentes spirituelles de son peuple est clairement exprimée dans le préambule de son texte religieux. Mais avant d'y venir, il nous faut commencer par le définir.

L'expression *Nouot nkwete* est composée de deux formes verbales : *Nouot* signifiant « poursuis », et *Kwete* qui se traduit par « atteints ». Ces deux mots, tels qu'employés ici, sont à la forme impérative, de sorte que la traduction française la plus rigoureuse en serait : « poursuis et atteints ». C'est d'ailleurs celle proposée par Dugast et Jeffreys. Or, cette même expression, on la retrouve traduite par certains auteurs bamoun par la périphrase : « poursuis pour atteindre », ce qui, d'un strict point de vue grammatical, est incorrect. Pour revenir au contenu du document en lui-même, signalons d'emblée que le préambule du texte indique l'intention syncrétique de l'auteur en exposant clairement les fondements de l'entreprise en ces termes: « Ceci est le livre du roi Njoya des Bamum qui avait choisi la parole de Dieu dans le livre des Malum, et la parole de Dieu contenue dans le livre des Blancs, qu'il avait réunies pour craindre Dieu en toute vérité⁵³⁵. » Sur l'occurrence des emprunts concédés aux religions étrangères, les deux éléments du traité de Njoya que nous exposons dans les lignes qui suivent sont très parlants. Ils correspondent, pour le premier, à une parodie du chapitre du Décalogue⁵³⁶ augmenté d'adroites propositions sur le devoir de respect en faveur de la figure royale et, pour le second, à une compilation des principaux piliers de l'islam, de certains de ses préceptes et interdits:

Nouot Nkwete n°6 :

⁵³⁴ Ferran INIESTA, *op.cit.*, p.180.

⁵³⁵ LABOURET, Togo-Cameroun, 1935, p.128, cité par DUGAST et JEFFREYS, *op cit*, p.66.

⁵³⁶ Le décalogue (dix paroles de Dieu) est le nom donné à la plaquette des dix commandements remis par Yahvé à Moïse pour sceller son alliance avec le peuple juif, lorsqu'il lui parla sur le mont Sinaï. Voir, *La Bible de Jérusalem*, Exode 20, v.1-17.

Il y a treize péchés qui empêchent l'homme d'aller dans le royaume de Dieu : si tu laisses ta femme et que tu prennes celle d'autrui, tu n'iras pas dans le royaume de Dieu. Si tu laisses ta femme et que tu prennes une prostituée, tu n'iras pas dans le royaume de Dieu. Si tu laisses ta femme et que tu prennes ta servante pour vivre avec elle, tu n'iras pas dans le royaume de Dieu. Si tu tues un homme pour rien, si tu mens, si tu es jaloux, si tu voles, si tu prononces le nom de Dieu en vain et par plaisanterie, si tu ne fais pas régulièrement de prières musulmanes, si tu adores des idoles, si tu ne crains ni ton père, ni ta mère, ni le roi, si tu fais toutes ces choses là, tu n'iras pas dans l'Adjana⁵³⁷.

Nouot Nkwete 11

Qu'un homme prie cinq fois par jour, jeûne pendant trente jours et que deux mois et dix jours après il tue un mouton (en sacrifice) à Dieu ; avant de tuer un mouton le dixième jour, il faut avoir jeûné pendant deux, six ou neuf jours, c'est la même chose pour Dieu. A la fin du mois de Lahaji et au neuvième jour du mois suivant, les gens jeûnent pendant le jour et pendant la nuit, les gens se rassasient de beaucoup d'aliments. Dieu aime cela. Il faut beaucoup travailler jusqu'à avoir la sueur sur son front. Il faut égorger tous les animaux que l'on désire manger en invoquant le nom de Dieu, il ne faut pas manger du cochon ni la viande des singes. Il faut faire son ablution et être très propre avant de faire la prière. De tous les animaux que tu élèves, il faudra que tu en donnes une partie en aumône (sateka) aux pauvres.⁵³⁸

Pour la première fois, on voit le roi, dans le cadre de ses inventions, faire une concession à la culture étrangère et en l'occurrence, musulmane et occidentale chrétienne. Compte tenu de son importance, l'aveu volontaire de cet emprunt à deux ordres de spiritualité, ayant l'une et l'autre fait la preuve de leur efficacité à ses yeux éblouis, n'est pas anodin. Tributaire d'aussi éminentes religions, le *Nouot nkwete* dont la prétention est d'en récapituler la quintessence, se pose comme la version à la fois complète et parfaite des deux doctrines épigones, mieux, il en est la formulation la plus achevée. Aussi le roi peut-il se permettre d'affirmer sans complexes que : « Si quelqu'un lit ce livre et qu'il mette en pratique ce qu'il contient, les choses du royaume de Dieu ne le vaincront pas (c'est-à-dire : ne lui paraîtront pas difficiles), le mal ne le vaincra pas, ni la prière musulmane (la prière musulmane ne lui paraîtra pas difficile)⁵³⁹. »

Si Njoya se montre aussi assuré de la vocation de sa doctrine, c'est qu'en plus des énoncés bibliques et coraniques dont elles se nourrissent, le *Nouot nkwete* puise également dans le vivier des croyances bamoun traditionnelles qui, aux yeux du souverain, ont valeur

⁵³⁷ *Nouot nkwete* 6, cité par Claude TARDITS, *op.cit.*, p 968.

⁵³⁸ *Ibid.*

⁵³⁹ *Ibid.*

d'évangile. Sur le point précis de la manifestation physique des esprits et la connexion des mondes visibles et invisibles, croyances professées par les traditions bamoun, voici ce qu'affirme le traité de Njoya : « Pa rum existe en réalité. C'est Dieu qui les a créés. Pa rum qui tuent des hommes pour les manger sont des méchants. Ceux-ci, après leur mort ne vont jamais dans le royaume de Dieu. Ils iront dans un mauvais lieu où ils seront brûlés⁵⁴⁰. »

On a vu comment la transcription des règnes et moments clés de l'histoire dynastique occupa les lettrés bamoun, avec la bénédiction de la Mission de Bâle durant les premiers temps de l'invention de l'alphabet. Mais avec le traité de religion, Njoya sort du champ historique mémoriel qui avait jusque là alimenté sa narration pour introduire, chose inédite dans l'univers des croyances camerounaises traditionnelles, une mise en écrit du discours religieux. D'un point de vue heuristique, on peut néanmoins soutenir que l'exploit de Njoya n'a pas tant été l'énonciation d'une théologie originale que l'usage et la fixation par l'écrit -au même titre que cela se fait dans la rationalité occidentale devant laquelle il était en admiration- d'un code de doctrine religieuse, pour sanctionner sa prééminence absolue sur ses sujets. Cette intention hégémonique du *Nouot nkwete* est repérée par Mouishe dans le contenu de l'une des prières, prescrites comme la plus efficace du traité religieux: « que Dieu glorifie le sultan pour qu'il soit au-dessus de vous tous dans les siècles des siècles, que des milliers et des milliers d'hommes bénissent et acclament le sultan par la grâce de Mohammed; ainsi soit-il⁵⁴¹. » La visée théologique de cette invention se trouve par ailleurs relativisée par le fait que Njoya lui-même ne tenta jamais d'appliquer les principes de sa propre doctrine. D'ailleurs, le contenu de ses énoncés s'appropriâ en grande proportion, de larges extraits du livre sacré de la religion musulmane qu'il embrassa définitivement jusqu'à la fin de sa vie qu'il passa en tant qu'exilé. La section qui va suivre se propose de saisir le sursaut nationaliste suscité au sein du peuple chrétien bamoun, suite aux effets néfastes occasionnés sur l'émulation culturelle bamoun, par la déchéance politique de son souverain.

III. Crise culturelle et sursaut identitaire de la chrétienté bamoun

Les énoncés précédents ont souligné le fait que la rencontre entre le roi Bamoun et le christianisme, introduit par la mission de Bâle, démarra sous d'heureux auspices. Dès le début, et durant tout son séjour en pays bamoun, une amitié forte et solide se développa entre l'envoyé suisse bâlois et le roi autochtone. Une relation faite de cordialité et de respect mutuel dont les sujets du roi garderont un souvenir très ému, bien que le missionnaire bâlois ne

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 969.

⁵⁴¹ Ibrahim MOUCHE, *op.cit.*, p. 390.

parvint jamais à obtenir de lui la conversion escomptée. En effet, l'attachement et le respect que Njoya avait pour Göhring, aussi sincères qu'ils aient été, ne le convainquirent jamais de braver les prescriptions de la tradition qui lui imposaient, en sa qualité de chef des Bamoun, de prendre de nombreuses épouses. La renonciation au trône de ses ancêtres, que lui aurait coûté l'adoption du régime matrimonial monogamique prescrit par le christianisme, trop lourde à supporter, l'en dissuada toujours. Pourtant, le moins qu'on puisse dire, c'est que malgré ces débuts prometteurs, le christianisme ne connut pas toujours une heureuse fortune dans le pays bamoun, les enjeux politiques dictant souvent au roi ses inclinaisons et ses tergiversations en matière religieuse. En effet, après un régime de faveur concédé pendant la période coloniale allemande⁵⁴², survint pour les chrétiens, une période de disgrâce, à l'image des relations mouvementées du roi avec l'administration coloniale française. Quant à Njoya, ses démêlés avec cette dernière lui valurent la suppression de ses pouvoirs régaliens et son envoi en captivité. De façon paradoxale, ce traitement humiliant infligé à leur souverain, en représailles aux mauvais traitements qu'il infligea à ses sujets chrétiens, fut chez ces derniers, le déclencheur d'un sursaut identitaire, traduit par leur soutien politique apporté par la suite à la dynastie royale. Pour mieux cerner la portée et les enjeux de ce retournement d'allégeance des chrétiens, il convient de l'articuler à la crise culturelle que traversa la société bamoun, suite au bannissement de Njoya.

1. Recul de l'émulation littéraire autochtone en contexte français

Bien que les démêlés de Njoya avec l'administration française aient eu pour mobile la percussive de ses sujets chrétiens, il est vraisemblable que celle-ci n'entra pas dans les projets initiaux du souverain. En effet, la tentative du roi Njoya pour reconquérir son hégémonie symbolique sur les chrétiens revêtu au départ les traits d'une campagne de séduction. Désireux de restaurer l'unité structurelle du peuple bamoun mise à mal par le développement de la conscience individuelle chez les chrétiens, Njoya voulut, comme à l'époque de la mission, continuer à utiliser le canal de l'instruction pour circonvenir les chrétiens. En effet, du temps de Göhring, Njoya et deux de ses notables s'étaient investis dans la formation catéchétique des convertis Bamoun à l'intérieur de l'enceinte du palais. Des écoles, financées par le roi lui-même, avaient été ouvertes dans le royaume, diffusant, en même temps que l'évangile, l'écriture de Njoya. Ainsi, lorsque la défaite allemande intervenant sous les coups d'une armée britannique constituée de soldats musulmans indiens provoqua la dispersion des

⁵⁴² Le Cameroun fut d'abord protectorat allemand (1884-1916) avant de devenir condominium franco-britannique après la Première Guerre mondiale. Mais le mouvement missionnaire, conduit par la Société baptiste de Londres y avait précédé la colonisation. Elle sera remplacée par la Mission de Bâle suite à l'annexion du Cameroun par l'Allemagne le 12 juillet 1884.

missionnaires, Njoya vit dans l'éviction du christianisme, une opportunité à saisir, pour hâter et amplifier l'expansion de son invention scripturaire, tout en restaurant son autorité politique. Mais plus que son projet politique, l'exécution de son projet culturel dépendait de la collaboration des chrétiens, d'où sortaient nombre de lettrés bamoun. Le roi était conscient de cette réalité, pour avoir lui-même, dans ses propres écoles, contribué à initier ces derniers à la connaissance de son écriture. Aussi ne pouvait-il pas vouloir se les aliéner, au contraire souhaitait-il leur collaboration. Le soin qu'il prit à leur expliquer le bien fondé de leur renoncement au christianisme, malgré le ton impératif qu'il employa pour cela, témoigne d'un réel désir de les voir se ranger, autrement que par la force, à ses vues :

Je vous accepte à mon service à condition que vous abandonniez le christianisme. Ce n'est pas une religion pour les Noirs, car il n'est pas vrai que Dieu ait dit à l'homme : tu seras mari d'une seule femme. Vos missionnaires sont partis pour ne plus revenir, qui donc s'occupera de vous maintenant ? D'ailleurs, les Anglais me conseillent beaucoup d'adopter l'islamisme. Mon choix est fait, je vais construire une mosquée, une grande mosquée sur l'emplacement où la mission a préparé des matériaux pour construire une Eglise. Vous vous rappelez que c'est là que les Bamoun avaient commencé à faire la prière musulmane. Il faut donc que les chrétiens deviennent musulmans. Parmi vous se trouvent des hommes capables de faire l'école. Ceux là enseigneront mon écriture, car je veux qu'elle se répande dans tout le pays⁵⁴³.

Pour encourager les chrétiens à se conformer à ses désirs, le roi les combla de ses prodigalités. Il leur offrit du travail dans ses commerces et dans ses écoles qu'il ouvrit, et porta leur salaire à un niveau largement supérieur à celui que leur avait versé la mission. Aux jeunes gens qui désiraient prendre épouses, il promit des filles de la noblesse en mariage. Ce régime de faveur fut toutefois tempéré de sanctions physiques et de tortures morales à l'encontre des « gens à la tête dure », ainsi que furent appelés les chrétiens, coupables d'actes de subversions, par une collaboration traîtresses avec les blancs. Ordonnateur officiel du discours sur son royaume, le roi découvre avec stupéfaction et colère au lendemain du départ des Bâlois, le contenu d'écrits produits sous l'instigation des missionnaires par ses sujets d'obédience chrétienne sur les coutumes du pays. « C'est vous qui détournez les enfants de mon pays pour les donner aux blancs ? », se serait-il exclamé avant de leur rappeler : « Ce [n'est] pas moi qui avait voulu que le missionnaire monsieur Göhring arrive dans mon pays ? Pourquoi mon pays est dérangé par vous ? Pourquoi me [faites] vous honte ? Surtout devant

⁵⁴³ Oumarou NCHOUWAT-NJOYA, « Système politique traditionnel et organisation municipale au Cameroun oriental. Exemple bamoun », Thèse de doctorat de 3e cycle en science politique. Université de Paris I, 1971, p.158.

les inconnus ! Ce n'est pas moi qui est votre Dieu ainsi [pour] tous les Bamoun ? »⁵⁴⁴. Le constat de l'existence de discours parallèles, formulés par les chrétiens, perçu comme une remise en cause de la légitimité de son autorité, déclenche la fureur de Njoya. Des perquisitions opérées dans les domiciles des personnes furent l'occasion de la confiscation et de la destruction publiques de documents dont, précise Alexandra Loumpet, fut curieusement exemptée la littérature sacrée chrétienne. Des bastonnades et des déportations s'y combinant, les chrétiens bamoun devinrent rapidement apostats, souvent de façon temporaire, parfois de façon définitive. Aussi énergique que fut l'intervention de la SMEP et malgré la réaction sévère de l'administration française qui, en guise de représailles, destitua Njoya et l'exila en dehors de son royaume, nombre de chrétiens qui passèrent à cette période à l'Islam ne revinrent jamais dans les rangs du christianisme. Plus que les sévices corporels, la violence de l'imprécation lancée par le souverain à leur endroit à la veille d'être déporté, dut à la fois doucher l'enthousiasme et altérer la foi des convertis. « Je marcherai sur vos tombeaux avant ma mort », leur avait-il jeté avant d'ajouter sentencieux: « N'oubliez pas que c'est Dieu lui-même qui m'a placé roi sur cette terre. Vos villages, vos maisons, vos familles, seront détruites [...] Si je mourrais sans le faire, mon enfant le fera⁵⁴⁵. »

Le bannissement du principal animateur de la vie littéraire du royaume eut des conséquences irréversibles sur la production d'écrits, de sorte que, l'on peut ironiquement penser que Njoya, sans le savoir, parvint au résultat tant recherché, celui de la censure de la parole dans son royaume. De fait, la veille de sa déportation, l'administration française prononça la fermeture des académies du roi Njoya. Cela se passa précisément en 1920. La clôture des instituts d'enseignement de l'écriture bamoun portait nécessairement un coup dur à sa diffusion, tant recherchée par Njoya. Il s'en suivit, par effet de conséquence, un infléchissement de la production littéraire durant la reprise du champ par la mission française. Cela se donne notamment à voir dans l'orientation de la littérature produite qui, dès lors, se consacre à de simples mises à jour d'écrits antérieurs. Mais surtout, on observe que l'écriture de Njoya est de moins en moins utilisée alors que se multiplient les ouvrages religieux en caractères latins. Dans le même temps, les textes anciens furent à la fois l'objet d'une transcription en caractères latins et d'une traduction en langue française. Il est manifeste que les scribes et lettrés bamoun, si impliqués dans la créativité littéraire, s'en sont brutalement détournés au lendemain de l'exil de leur roi. Cette attitude pourrait s'expliquer par un retour

⁵⁴⁴ A. NJOYA et P. PEPUERE, *Histoire de l'Église bamoun depuis 1905 par les missionnaires de Balle*, cité par Alexandra LOUMPET, *op.cit.*, p. 20.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 22.

aux vieilles habitudes de mystification du savoir, caractéristique de cette société, renouvelées ici en réponse au désaveu de celui qui en incarnait le symbole? En effet, dans l'histoire du peuple bamoun sont attestés des actes de sabotage de ses propres inventions, posés par le roi lui-même, poussé à cette extrémité par le harcèlement dont il était l'objet de la part de l'administration française⁵⁴⁶. Ainsi en est-il de la destruction de son imprimante artisanale, fruit de plusieurs années de recherches fastidieuses. Un acte qui peut être rapproché de l'attitude de repli manifestée par Njoya envers l'administration française à travers notamment la raréfaction et la codification de son image.

Ainsi, le comportement des chrétiens bamoun, identifiés comme des rivaux politiques du roi, révélant dans des écrits indépendants les secrets de la dynastie aux étrangers, a eu pour effet négatif d'actionner le mutisme des écrivains de Njoya, convaincus, ce faisant, de préserver le savoir traditionnel des convoitises de mauvais aloi. Cette thèse d'une auto censure des lettrés bamoun est d'autant plus plausible que dans le même temps, on assiste, à un investissement remarquable de la part des missionnaires français, pour la connaissance de la graphie bamoun. L'intérêt des missionnaires français pour cette écriture fut d'une ampleur telle que des études linguistiques systématiques, les premières du genre menées sur la graphie de Njoya, s'y consacrèrent dès les années 1950. La missionnaire Idelette Allier-Dugast et l'administrateur britannique Jeffreys⁵⁴⁷ en étaient les pionniers. Le résultat de ces travaux publiés par l'IFAN constitue aujourd'hui encore, un point de départ utile et incontournable pour toute recherche intéressée à la graphie bamoun. Dans la même veine, le pasteur Henri Martin, proposait la première traduction française du livre maître de la bibliothèque bamoun sous le titre de *Histoire et coutumes des Bamum*⁵⁴⁸. Cet ouvrage de référence portant sur les traditions historiques des Bamoun offre un accès sans précédent à l'univers historique et à l'ordre des représentations mentales de ce peuple. Une autre marque d'intérêt parmi les plus significatives de la mission française à l'égard de l'écriture bamoun est due à Brutsch. En 1962, le monde de la linguistique africaine s'enrichissait de la publication du linguiste de renommée mondiale dénommé Albert Schmidt consacrée à l'écriture bamun⁵⁴⁹. Cette étude, la plus volumineuse et l'une des mieux documentées parmi celles jusque là commises sur la graphie de Njoya est énormément tributaire de la contribution du missionnaire Brutsch. Grâce à sa maîtrise de l'allemand et de la graphie de Njoya, Brutsch se révéla être à la fois

⁵⁴⁶ I. DUGAST et M.D.W. JEFFREYS, récit de la destruction de l'imprimerie par NJOYA, rendu furieux par l'administration française, *op.cit.*, p.

⁵⁴⁷ *Op. cit.*

⁵⁴⁸ Henri MARTIN, *op.cit.*

⁵⁴⁹ A. SCHMIDT, *op.cit.*

l'informateur incontournable et le collaborateur éclairé du linguiste Schmidt dans cette entreprise. Quatre cents extraits de correspondances relatives à des commandes d'investigation formulées par le linguiste suisse en direction, en constituent la preuve⁵⁵⁰. Malgré tout, c'est en vain que leur zèle suscita, de la part des traditionnistes bamoun, de nouvelles émulations littéraires. Pour ces lettrés musulmans, l'écriture s'était avérée être, entre les mains impropres des chrétiens et des étrangers, un dangereux instrument mettant en péril l'intégrité de la dynastie.

2. Le soutien de la chrétienté bamoun à l'autorité traditionnelle

On a vu que la foi protestante, tout en ayant été favorablement accueillie par le souverain Njoya dans le royaume bamoun, y fit également ses premiers martyrs. Or ainsi qu'on le sait, en matière de conversion religieuse, l'épreuve de la persécution constitue l'un des plus grands ferments à l'enracinement de la foi. Pour être passé par une expérience de conversion douloureuse au temps du roi Njoya, la chrétienté bamoun, si réduite qu'elle ait été, avait acquis une maturité spirituelle certaine, malgré et peut être à cause du prosélytisme musulman très actif dans cette région. Un curriculum qui, ainsi que l'a révélé la contestation de l'autorité missionnaire par le pasteur indigène Josué Muishe, fut non seulement le signe précurseur de l'autonomie de l'Église bamoun, mais aussi un tournant décisif dans la constitution et l'affirmation de son identité, une identité marquée au coin du nationalisme culturel.

Le déclencheur en fut paradoxalement la déposition de Njoya, son envoi en captivité et la réduction de l'autorité du palais sur ses sujets, par l'administration française, en représailles aux persécutions perpétrées sur la communauté chrétienne. Le geste de défiance envers leur souverain, posé par le groupe des fidèles de l'Église bamoun sur la sommation expresse du missionnaire Elie Allegret ne consacra qu'en partie, l'emprise de l'influence occidentale sur le peuple bamoun. Tout à sa jubilation⁵⁵¹, traduite dans sa lettre adressée à la direction de Paris en 1917, le missionnaire n'entrevoit pas ce fait remarquable décrit par son collègue Charles Frey quelques années plus tard : « Et ce fait étrange se produit [...], que cette Église, dont les membres étaient regardés comme ennemis de la tradition indigène et expulsés du clan, devient

⁵⁵⁰ Sur cette précieuse et riche collaboration à l'œuvre du linguiste, voir archives Brutsch, K / LINGUISTIQUE BAMOUN 1 « 2 registres de lettres de A. Schmitt à JRB », lettres du Pr. Alfred Schmidt à Brutsch, 31 mai 1955-6 juillet 1970, 417 pages.

⁵⁵¹ « [Les chrétiens] ne sont plus les mêmes, heureusement ! et dans la mesure où leur conscience se développe, il se dresse face au sultan une force supérieure à la sienne... », Elie ALLEGRET, lettre du 26 novembre 1917, publiée en 1918 dans le Journal des Missions Évangéliques de Paris, in A. LOUMPET, *op.cit.*, p. 20.

la gardienne de la tradition indigène purifiée de ses éléments païens⁵⁵². » Ce retournement d'allégeance des chrétiens restés fidèles à la mission en faveur du registre socio culturel traditionnel se produisit également dans le domaine politique. Suite à la destitution et l'exil de Njoya et à la nomination en 1933 de son successeur, Njimoluh Seidou, un processus de recomposition politique en faveur de lettrés bamoun, choisis parmi les collaborateurs du roi, fut enclenché par l'administration coloniale française. Elle se traduisit pourtant par des affronts infligés au pouvoir traditionnel dont la nature heurta profondément les Bamoun, très attachés au prestige du palais et à la grandeur du statut royal. En effet, sous l'administration française, le tribut versé au roi en signe d'allégeance et destiné à l'intendance du palais fut annulé et remplacé par une allocation mensuelle de 1500 francs. Les attributs et privilèges régaliens incarnés par la possession d'une garde personnelle constituée de soldats de son armée personnelle, ainsi que d'un harem de plusieurs centaines d'épouses furent entamés⁵⁵³. Le roi Njoya, gardien du trône et de ses sujets, privé des instruments de son prestige, se retrouva, à l'instar des chefs administratifs nouvellement institués, subordonné à l'autorité de l'administration française. Mais surtout, les nouveaux chefs administratifs se livrèrent à de tels abus à l'encontre du peuple que ce dernier en vint à souhaiter le retour à l'ordre monarchique antérieur dont la légitimité rendait tolérables certains écarts. C'est ainsi que se déclencha, chez ceux-là mêmes, lettrés et chrétiens bamoun, qui avaient provoqué l'ébranlement de la monarchie, diverses manœuvres de soutien en faveur de l'édifice social traditionnel incarné dans la personne du sultan. Dans cette perspective, les chefferies nouvelles érigées par l'administration française, assimilées de fait aux forces occidentales, furent identifiées par une bonne partie du peuple bamoun comme entités ennemies contre lesquelles il fit naturellement front commun. Certains parmi les chrétiens et les musulmans anciennement opposés se rapprochèrent sensiblement, à travers la mise en place d'une coalition politico-religieuse contre les forces hostiles conjuguées, incarnées à leurs yeux par l'administration française et les chefs administratifs, auxiliaires du pouvoir colonial.

Par ailleurs, au nombre des périls menaçants l'ordre traditionnel, fut associé une catégorie de chrétiens à qui il était notamment reproché une trop grande indépendance vis-à-vis de certaines coutumes ancestrales et une contestation par trop irrévérencieuse de l'autorité

⁵⁵² Charles FREY, « L'existence grégaire chez les Bamoun, leur conception du mal, le développement de la vie indigène et de l'Église chez les Bamoun », 1930, archives de la SMEP, *ibid.*, p. 33.

⁵⁵³ Voir Lettre de l'administrateur Ripert au Sultan Njoya, Foumban, 26 mai 1924, cité par Alexandra LOUMPET, *op.cit.*, p. 461 ;

du roi. Mosé Yeyap⁵⁵⁴, cousin du roi et par conséquent, candidat légitime à sa succession, était de ces chrétiens dont l'attitude frondeuse envers le pouvoir du palais déclencha en faveur de Njoya, un élan de solidarité de la part de ses sujets chrétiens et musulmans confondus. En effet, converti au christianisme au cours de la première vague d'évangélisation, Mosé Yeyap fut scolarisé à l'école de la mission dont il devint par la suite le moniteur. Elève brillant, Mosé fut remarqué par l'administration française qui, en 1916, en fit son interprète auprès de la circonscription de Fouban. Grâce à cette fonction prestigieuse, Mosé Yeyap put côtoyer l'administrateur colonial de façon régulière, ce qui fit de lui un leader charismatique au sein de la communauté chrétienne bamoun. Il n'est pas exclu qu'investi d'une telle position de pouvoir, Mosé ait ressenti comme une contradiction avec son statut d'« évolué », toute forme d'allégeance à une autorité coutumière désormais regardée comme arriérée. La réalité et la conscience de son émancipation vis-à-vis du pouvoir traditionnel ressortent notamment de la détermination avec laquelle il résista aux tentatives du roi Njoya visant à circonvenir par tous les moyens les chrétiens demeurés fidèles à la mission malgré le départ des Bâlois consécutif à la défaite allemande durant la Première Guerre mondiale. En effet, sommé de renoncer à la foi chrétienne, Yéyap répondit sans détour au souverain : « Nous pouvons accepter tout ce que notre roi nous dit, mais abandonner Jésus-Christ pour devenir musulman, cela nous ne pourrions pas, et que dirions-nous à ceux à qui nous avons annoncé l'évangile lorsqu'ils apprendraient que nous les premiers, avons rejeté l'Évangile ? Nous ne pouvons pas abandonner Jésus Christ⁵⁵⁵. »

Mais en plus d'être le contradicteur des exigences spirituelles formulées par le roi des Bamoun, Mosé Yeyap se distingua en tant que chef de file d'une campagne d'hostilité menée par les chrétiens contre le pouvoir du roi Njoya. Une hostilité alimentée par un sentiment d'humiliation ressenti suite à des vexations et sévices corporels qui lui auraient été infligés sur ordre du roi. Selon le politologue Abraham Mouische, Mosé Yéyap, accusé à tort ou à raison d'adultère, fut exposé aux moqueries de la foule sur le marché et cruellement battu. Dès lors, sa rancœur et son inimitié à l'encontre de Njoya furent décuplés et il devint un de ses irascibles détracteurs⁵⁵⁶. La défiance de Yeyap se traduisit notamment par la caution qu'il apporta à la création de chefferies administratives en vue de réduire l'hégémonie politique de la dynastie bamoun dans la région de l'ouest Cameroun. Face à cette attitude regardée comme

⁵⁵⁴ Njikam, père de Mosé Yeyap et Nsangou, père de Njoya, étaient frères.

⁵⁵⁵ Ibrahim MOUCHE, « Islam, mondialisation et crise identitaire dans le royaume bamoun, Cameroun », in *Africa*, 75(3), 2005, consulté le 1^{er} décembre 2011 sur : telematica.politicas.unam.mx/biblioteca/archivos/040105085, p. 388.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 389.

une compromission de mauvais aloi avec l'autorité coloniale, nombre de ses coreligionnaires chrétiens le soupçonnèrent de nourrir des ambitions politiques inavouées derrière son opposition à Njoya. En réaction, ils choisirent de soutenir le pouvoir du légitime successeur de Njoya, le Sultan Njimoluh Seidou, contre les menées des chefs administratifs ayant la faveur de Yeyap. L'analyse d'Ibrahim Mouiche est à cet égard intéressante : « Nombre de chrétiens n'étaient pas d'accord sur ce projet moins religieux que politique de Mosé Yeyap. Ils vont contribuer à leur manière à l'ascension de Njimoluh Seidou ; ainsi, de jour, ils conspiraient avec Mosé Yeyap, de nuit, ils en rendaient compte au nouveau roi. Ces renseignements lui permirent d'éviter de s'aliéner l'administration⁵⁵⁷. » Le caractère politique de l'opposition menée par Mosé Yeyap envers la dynastie bamoun se trouve d'ailleurs confirmé par le revirement spectaculaire observé dans son attitude, envers les chefferies créées par l'administration au lendemain de la déposition de Njoya. Alors qu'il avait ouvertement marqué son assentiment à l'institution de ces chefferies administratives, Mosé Yeyap se mua rapidement en contestataire de leurs pratiques au motif que, « [...] n'étant limités par aucune puissance supérieure traditionnelle et manipulés par l'administration pour faire rentrer l'impôt et pour lui fournir des travailleurs, [les chefs] introduisirent un régime tout autant totalitaire⁵⁵⁸. » Slageren précise par ailleurs que « ce fut [lui] Yeyap alors, avec d'autres chrétiens évolués qui soutint le pouvoir du nouveau sultan, Seidou, fils de Njoya. »⁵⁵⁹ C'est dans ce même esprit que le pasteur Josué Muishe devait s'illustrer par son engagement aux côtés de l'autorité traditionnelle, en soutenant ouvertement la candidature de ce même sultan aux élections de l'assemblée constituante du Cameroun en mars 1946. En 1951, il fait partie de la délégation de Camerounais désignée pour représenter son pays en France. La mission ne voulut pas assumer les conséquences d'un tel engagement politique de son ouvrier ainsi qu'il ressort d'une correspondance adressée par le missionnaire Jean Rusillon à la direction de la SMEP en novembre 1947: « Un certain nombre d'évènements politiques graves ont obligé l'administration à intervenir dans les affaires de la Mission. Josué Muishe et d'autres, sont accusés par l'administration de propagande anti française. On demande son déplacement⁵⁶⁰ ». Bien qu'il ne désapprouve pas littéralement le pasteur indigène, Rusillon entend signifier, par son ton neutre employé dans l'énonciation de cette requête, la distance marquée de la mission pour cette compromission de mauvais aloi de son ouvrier avec le

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 395.

⁵⁵⁸ Jaap VAN SLAGEREN, *op. cit.*, p.162.

⁵⁵⁹ *Ibid.*

⁵⁶⁰ Rusillon, lettre à E. Schloesing, 31 novembre 1947, Correspondances Douala-Paris, fonds de la SMEP, in SLAGEREN, *op cit.*, p. 224.

milieu politique. Pour avoir apprécié la démarche de Muishe du point de vue du principe occidental du devoir de neutralité politique des pasteurs, la SMEP échoua à en mesurer la dimension et la portée stratégique. Selon Muishe, cette stratégie consistait, par son appui aux ambitions politiques des musulmans, à gagner une influence morale, susceptible d'être capitalisée par la suite au bénéfice de la communauté chrétienne. En effet, pensait-il, tant qu'aux yeux du sultan, le christianisme continuait à apparaître comme la religion des Blancs et le symbole de l'aliénation du prestige du palais, la situation des chrétiens restait précaire en pays Bamoun. Et de fait, l'appui apporté par Muishe au sultan fut en retour récompensé par le soutien psychologique de la communauté musulmane dans le cadre du conflit avec Martin dont le résultat se traduisit par la déclaration d'autonomie de l'Église évangélique du Cameroun en mars 1957. Mais le tournant fut atteint dans ce retournement d'allégeance lorsque se déclencha, de la part de la communauté chrétienne, la justification évangélique des traditions coutumières, ce que Loumpet a, en d'autres termes, appelé la « bonne coutume ».

Conclusion

Confrontés à une situation sociale et politique particulièrement complexe, les Douala opposent à l'appel du christianisme une réponse à la fois enthousiaste et massive. Certes, ainsi qu'il en est de toute rencontre interculturelle, les sociétés et cultures indigènes s'en sont trouvées modifiées dans leur essence et mode d'auto compréhension d'elles-mêmes. Les mécanismes de translation identitaire du peuple douala, déclenchés par son différend foncier avec l'administration allemande et amplifiés par le profond désaccord confessionnel qui oppose l'Église autochtone à la mission protestante française, témoignent du rôle perturbateur joué par l'irruption de la civilisation occidentale. Les diverses mutations culturelles et sociales ainsi survenues au sein du peuple douala créditeraient-elles par conséquent la thèse d'une altérabilité chronique des sociétés à organisation lignagère au contact de l'altérité occidentale ? Loin s'en faut, au regard des modes de réinterprétation d'eux-mêmes et de la modernité occidentale, mis en œuvre par les missionnés.

A l'instar des peuples douala à organisation lignagère, le peuple bamoun, à structure politique et socio culturelle centralisée et hiérarchisée, n'a pas fait l'économie de la reformulation du religieux, même si celle-ci s'est inscrite dans le cadre d'enjeux de pouvoir. Ce conditionnement politique à la base de son rapport au christianisme n'a pas été sans conséquences sur le paysage religieux bamoun. Il en est sorti une société bamoun nouvelle, nantie d'une invention linguistique originale, soutenue par une civilisation graphique éprouvée, expérience inédite dans le sud du Sahara. Au plan spirituel, les transactions à la fois Successives et ardues avec le christianisme et l'islam, ont débouché sur une expérimentation religieuse transculturelle toutefois éphémère.

Introduction

L'histoire des idées dans le monde noir se prévaut, à juste titre, de l'émergence de poètes engagés, de théoriciens novateurs et de révolutionnaires de renom, dont les élaborations intellectuelles ont marqué un tournant décisif dans l'éclosion de ce qu'on pourrait appeler l'Humanisme noir moderne. Il en est ainsi des concepts tels que la négritude, la libération et le nationalisme, ayant émergé des situations négrières et coloniales. Non que les concepts de libération ou de nationalisme soient, à l'instar de la négritude, une trouvaille spécifique des peuples noirs. Cependant, le contexte de leur surgissement, à savoir, la traite négrière et le racisme pour les Amériques d'une part, l'impérialisme, l'apartheid et la décolonisation pour l'Afrique, d'autre part, est très idéologiquement marqué. Relevant de ce

conditionnement historique, politique et social en tension avec le monde occidental, leurs origines leur ont forgé une identité de traverse. Aussi le dispositif théorique soutenant ces courants de pensée est-il, en partie, tributaire des registres théoriques du monde occidental dont ils récusait certains des énoncés idéologiques tels que l'esclavage, le racisme, l'impérialisme. Paul Gilroy a postulé l'affiliation de certains courants de pensée noirs aux cultures occidentales en relevant notamment que le discours noir (libérateur, nationaliste), s'est inspiré de l'héritage intellectuel des Lumières qu'il a réadapté à leurs situations particulières : « J'ai été fasciné [explique-t-il] par la manière dont des générations successives d'intellectuels noirs ont conçu ce lien et par la manière dont ils l'ont projeté dans leurs écrits et dans les déclarations qu'ils ont faites en faveur de la liberté, de la citoyenneté et de l'autonomie sociale et politique⁵⁶¹. »

A une moindre échelle et dans un autre registre, le mouvement anticolonialiste au Cameroun a puisé dans les textes bibliques les présupposés théologiques de la dénonciation de l'impérialisme français exercé sur Cameroun. Nous illustrons une telle démarche en empruntant à Ruben Um Nyobe, leader de l'UPC, parti anticolonialiste camerounais, cette réflexion qui montre comment le dispositif liturgique chrétien a servi d'argumentaire à la réfutation de l'hégémonie occidentale dans les colonies d'Afrique :

Le fait que Dieu créa l'homme à son image correspond à cette clause de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme où il est proclamé que « tous les hommes naissent libres et égaux en droit. » S'il y a promesse divine pour la sauvegarde de la « terre que Dieu nous as donnée, » il est aisé de comprendre que Dieu ne peut rester indifférent devant une lutte de libération nationale. La bible nous apprend que lorsque les envahisseurs philistins voulurent ravir la terre d'Israël, Dieu arma un jeune berger, David, d'une fronde, pour abattre le général Goliath, chef des envahisseurs. Un autre exemple qui découle de l'Ancien Testament, vérifiable dans le livre d'exode réside dans la lutte des israélites en captivité pour sortir de l'Égypte [...] c'est encore un homme, un patriote israélite en fuite, Moïse qui fut chargé par Dieu d'aller libérer son peuple des chaînes de l'oppression ; pourquoi cela ? Dieu déteste-t-il l'Égypte qui allait protéger le bébé de son fils? (sic) Il est seulement à déduire que Dieu ne voulait pas que les israélites, créés en son image, furent soumis éternellement à la domination des Égyptiens également créés en son image⁵⁶².

⁵⁶¹ Paul GILROY, *L'Atlantique noire, modernité et double conscience*, Lille, éditions Kargo, 2003, p. 15. Traduction française de Jean-Philippe HENQUEL.

⁵⁶² Archives Brutsch, IV/CAHIER DE NOTE JRB- COPIE DE TEXTES HISTORIQUES, « Copie Félix Roland MOUMIE (U.P.C.) : "Religion ou colonialisme" » p. 5. Achille Mbembe a prouvé qu'Um Nyobe était l'auteur de ce texte indûment attribué à Moumié dans les archives Brutsch. D'ailleurs, une marque d'interrogation portée par Brutsch devant le nom de Moumié porté à la fin de son document montre qu'il avait lui aussi des doutes sur la paternité de Moumié sur ce document. Voir annexe V, page 358.

Cette continuité structurelle des appareils conceptuels modernes peut être étendue aux savoirs occidentaux. En effet, l'orientation globale imprimée à certains domaines de la recherche en sciences sociales et théologiques dans l'univers européen depuis le XIX^e siècle, doit énormément à la rencontre des missionnaires et autres protagonistes du mouvement impérialiste avec l'altérité « indigène » en Afrique et dans le Pacifique. Leur contenu est, à maints égards, le reflet de ce que les formes de pensée européennes ont à un moment donné emprunté à l'univers mental et culturel des peuples dits païens auxquels ils se sont trouvés confrontés au fil de l'histoire coloniale et missionnaire. La présente partie de notre étude voudrait examiner certaines des modalités dans lesquelles s'est traduit ce phénomène de rapatriement dans les structures de la pensée et de l'opinion occidentale, les réalités des peuples conquis ou convertis. Deux domaines nous intéresseront de façon particulière dans cette perspective : les sciences humaines et théologiques. Dès le XIX^e siècle, chacun de ces corps de savoir a connu des développements susceptibles d'être reliés à des moments clés de l'histoire commune de l'Occident et du monde noir en général et africain en particulier. En sciences humaines, cette évolution épistémologique contemporaine est survenue lorsque les États européens, alors en plein essor technologique, ont entrepris d'étendre leur hégémonie politique, économique et culturelle en dehors de leur cadre géographique. Mais en théologie et en missiologie, elle intervient plus tardivement, bien que dès le XVIII^e siècle, le problème éthique posé par la pratique de la traite négrière avait conduit à la mobilisation de nombreux mouvements philanthropiques et abolitionnistes à l'encontre du trafic des Noirs. Néanmoins, il faudra attendre d'observer les premiers reflux du christianisme chez les néophytes pour voir s'opérer un infléchissement des perspectives ethnocentriques et apologétiques portées par le discours théologique et missionnaire. Les théologies œcuméniques et autres formes de dialogue interreligieux, faisant suite aux concepts de l'indigénisation et de l'adaptation, traduisent, d'une certaine manière, le retentissement de l'altérité africaine sur les discours et postures théologiques chrétiennes en Occident. En interrogeant la place de la rencontre missionnaire dans l'inscription de nouveaux paradigmes épistémologiques en théologie occidentale, nous examinerons également l'influence des représentations missionnaires de « l'indigène » et du païen dans la fabrique d'un certain imaginaire occidental.

Chapitre 1 : Christianisme de Mission et fabrique de l'imaginaire occidental

Indépendamment des motivations qui ont présidé à l'élaboration de son projet, l'impérialisme occidental en Afrique, peut revendiquer à son actif la mobilisation de moyens matériels, intellectuels et scientifiques nécessaires pour accéder à la connaissance, la plus ample possible, de l'univers matériel et immatériel des peuples qu'il a soumis sous son joug. Didier Péclard, spécialiste des sciences politiques et des questions africaines, a ainsi affirmé qu'« Une des modalités importantes de l'exercice du pouvoir colonial fut le recours à une technologie du savoir qui devait permettre de donner du sens à la réalité indigène que le projet impérial avait pour but de subjuguier⁵⁶³. » Péclard ajoute notamment que « le développement sous l'égide coloniale de sciences telles que l'ethnographie, la cartographie, la démographie ou encore la muséographie est en ce sens indissociable d'une volonté de domination par la connaissance scientifique⁵⁶⁴. »

Dans le contexte français, la corporation des sciences sociales assume aujourd'hui, avec une conscience pas toujours sereine, le volumineux héritage des savoirs empiriques secrétés par les « hommes-doubles⁵⁶⁵ » de l'administration coloniale sur les réalités des peuples subjugués. Le concept d'« homme double » est repris ici à la suite de l'historienne Anne Piriou, qui l'a employé pour désigner une catégorie de chercheurs, agents ou administrateurs coloniaux au départ, amenés, du fait de leur connaissance réelle ou supposée du terrain colonial, à l'élaboration d'un savoir sur l'objet de leur profession⁵⁶⁶. En effet, la prise de conscience par les métropoles qu'une valorisation efficiente des territoires d'outre-mer était tributaire d'une bonne connaissance de l'univers mental et physique des peuples colonisés, a fait émerger, dans les facultés et cercles savants en France, le champ de recherche connu sous l'appellation d'études coloniales. Regroupant des disciplines aussi diverses que la géographie, le droit, la psychologie sociale, l'histoire et surtout l'ethnographie, les études coloniales étaient spécifiquement vouées à l'optimisation des investissements coloniaux. Dans les premiers temps de sa naissance, ce savoir souffrit d'une grave déficience du fait de la vocation utilitaire qui lui était attachée et surtout de l'amateurisme de ses praticiens. Dès les années 1930 toutefois, certains des promoteurs conçurent le projet d'élaborer un savoir du fait

⁵⁶³ Didier PECLARD, « Savoir colonial. Missions chrétiennes et nationalisme en Angola », *Genèses*, 2001/4, n°45, p. 114-115 in <http://www.cairn.info/revue-geneses-2001-4page-144.htm>.

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 115.

⁵⁶⁵ Christophe CHARLES, « Le temps des hommes doubles », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 39-1, Janv.-mars 1992, p. 72-75, cité par Anne PIRIOU, *Indigénisme, sciences coloniales et changement social*, op. cit., p. 47.

⁵⁶⁶ *Ibid.*

colonial qui soit plus systématique et rigoureux qu'il ne l'avait été jusque là. Telle était notamment l'ambition d'un certain courant développé par les promoteurs de la Revue Outre-mer. Cette revue s'était donné pour objectif :

L'étude des principes des doctrines générales, des méthodes et des procédés courants, de colonisation. [...] Elle étudiera en toute objectivité et dans ses données essentielles le problème colonial tel qu'il se pose au sortir d'un trouble sérieux de conflits et d'expériences. [...] Elle veut faire passer dans l'étude des questions coloniales un esprit scientifique de bon aloi, nourri d'observation, de comparaison, dégagé de tout parti pris politique, de toute passion nationale⁵⁶⁷.

A l'identique, l'entreprise missionnaire, par la complexité des stratégies d'évangélisation qu'a nécessité sa mise en œuvre peut, à juste titre, être créditée d'un rôle fondamental dans la médiation en Occident des cultures non occidentales, et précisément, celles noires africaines. Dans une lettre écrite en 1934, le missionnaire Edouard Oeschner de Coninck (1909-2004), envoyé de la SMEP à Foumban, revendiquait pour le compte de sa corporation, cette faculté exceptionnelle à pouvoir accéder à la mentalité des populations « non civilisées » pour la comprendre et en rendre compte :

Il n'y a guère que le missionnaire, [disait-il] et dans une certaine mesure le colon chrétien, qui dans l'état actuel des choses, puisse faire ce travail de profondeur. Il est un des seuls à connaître la langue du pays, à entrer par là même, dans l'intimité de la vie indigène. Sa qualité d'envoyé chrétien lui ouvre encore les cœurs, grâce à cette arme « puissante et tendre » qu'est l'amour chrétien⁵⁶⁸.

En revanche, estimait-il, bien que scientifiquement outillés pour accomplir cette tâche, il manquait au savant profane le privilège de la proximité et de l'intimité, de sorte que :

[...] si averti soit il des problèmes psychologiques que posent l'existence des populations *non civilisées*, si avisé observateur et si parfait connaisseur soit-il des coutumes et de la mentalité générale [...il] ne peut bien évidemment pas pénétrer par le dedans cette « âme primitive » qui à bien des égards le déconcerte. [...] Seul un homme ayant des contacts directs avec la population, maître de sa langue et surtout possesseur de sa confiance, peut arriver à entrer petit à petit dans le domaine mystérieux de l'âme indigène⁵⁶⁹.

Il s'agit à présent de voir par quelles modalités s'opère cette intrusion. Cette rencontre ne pouvant être neutre, il faudra également interroger la façon dont elle suscite en Europe une réorientation des savoirs et une diversification du monde académique : naissance de nouveaux

⁵⁶⁷ « Notre programme », Outre-mer, n°1, 1929, p.7 ; cité par Anne PIRIOU, *op. cit.*, p. 51.

⁵⁶⁸ Lettre d'OESCHNER DE CONINCK, rédigée de Foumban, le 28 novembre 1934, in *Journal des missions Evangéliques*, 1935, SMEP, p.96.

⁵⁶⁹ *Ibid.*

corps de sciences, création de nouvelles chaires académiques, évolution des méthodes de recherche, création de nouveaux concepts, et déplacement des anciens objets de recherche vers de nouveaux.

I. Publications missionnaires et structuration de l'imaginaire occidental

Durant l'antiquité et jusqu'au début de l'ère moderne, le mystère que constituait les *terra incognita* d'Afrique avait énormément alimenté l'imaginaire occidental de nombreux fantasmes. Le plus connu de ces *a priori* étant ce mythe d'une humanité noire primitive, figée dans son état de barbarie ou de pureté originelle. L'administrateur colonial et ethnologue Maurice Delafosse (1870-1926), faisait l'état des connaissances sur les Noirs, en relevant le caractère négatif et caricatural des représentations qu'en avaient laissées les écrits des auteurs classiques :

Il n'y a pas bien longtemps que nous connaissons les nègres et encore ne les connaissons-nous qu'assez mal. Les quelques phrases que l'on peut glaner çà et là, les touchant, sur les inscriptions monumentales de l'Asie mineure ou de l'Égypte, se réduisent à quelques dénombrements d'esclaves noirs capturés ou remis à titre de tribut, accompagnés, parfois, d'une description sommaire du costume et du physique de ces malheureux. [...] Pour ce qui est des ouvrages de l'antiquité classique, on n'y retrouve que des mentions, souvent de seconde main, se rapportant à des Noirs enrôlés dans les armées des peuples méditerranéens ou composant la domesticité servile de quelques riches familles de la Grèce ou de Rome⁵⁷⁰.

Pour avoir été inscrits à partir des présupposés théoriques insuffisamment informés des réalités dont elles prétendaient rendre compte, les énoncés issus des premiers contacts entretenus par le monde occidental avec les cultures noires, ont produit de l'altérité africaine un tissu d'approximations. Faute d'avoir approché de près les agendas des peuples autochtones d'Afrique, les opinions des auteurs classiques, des explorateurs et des esclavagistes, furent particulièrement hors de propos. Outrées à coup d'affabulation ou de dénigrement, elles ont durablement faussé la compréhension et la connaissance que le monde occidental pouvait avoir de l'univers des peuples noirs. C'est ainsi que, nous apprend Delafosse :

Des esprits insuffisamment positifs et d'ailleurs mal renseignés avait fait d'eux des sortes d'êtres idylliques comme ils avaient faits de leur pays, une reproduction du paradis terrestre : en vue de protester contre une représentation aussi fausse, on accentua trop les ombres du tableau et on traça

⁵⁷⁰ Maurice DELAFOSSE, *Les nègres*, 1927, p. 15. Version numérique produite par Réjeanne TOUSSAINT, dans le cadre de la collection « Les classiques des sciences sociales », in http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

des Noirs africains un portrait dans lequel ils apparaissaient sous la figure de brutes peu différentes du singe, plus stupides peut-être et plus féroces, bien qu'aussi ridicules⁵⁷¹.

En comparaison de cette période, l'ère des invasions impérialistes et de l'expansion missionnaire fut, à maints égards, celle d'une plus grande ouverture de l'Occident à l'altérité africaine. En tant que projets politiques, économiques, culturels et religieux, l'impérialisme et l'évangélisation ont constitué des moments sans précédant d'une découverte mutuelle entre peuples d'Occident et d'Afrique. Mais de façon toute particulière, et peut être plus que la colonisation, la mission, de par la proximité de sa démarche et l'empathie que suppose son projet qui est de convertir, fut le lieu par excellence de mutualisation des échanges entre Africains et Occidentaux. Nous voulons suivre l'impact suscité en Occident par cette rencontre à travers la presse missionnaire. Précisément, il s'agira de voir comment l'auto-compréhension du rôle de la mission, qu'ont transmise les rédacteurs des presses missionnaires dans leurs publications, a contribué en Occident, à la fabrique d'une certaine représentation de l'Autre : « indigène », « païen », « malheureux sauvage ».

1. La presse: un outil de la propagande missionnaire

S'il est vrai que l'œuvre d'évangélisation au loin était coordonnée depuis les directions de Sociétés missionnaires situées en Occident, il n'en reste pas moins que son succès reposait essentiellement sur les agents de terrain constitués du personnel européen et des agents indigènes. En tant que représentants locaux des Sociétés missionnaires dans les champs, les missionnaires étaient tenus de rendre à leur direction, un compte-rendu circonstancié de l'évolution de l'œuvre. Ce faisant, ils en étaient aussi les oreilles et les yeux pour tout ce qu'il était nécessaire et utile de savoir dans l'environnement matériel et immatériel de leurs néophytes en vue d'en hâter, non seulement la connaissance, mais aussi la conversion. Aussi, la rédaction des rapports et la conduite d'enquêtes ethnographiques participaient-ils des devoirs apostoliques prescrits aux envoyés à leur départ d'Occident⁵⁷².

Dans le monde protestant français en particulier, la production de cette littérature ne répondait pas uniquement à une demande d'information. Elle obéissait également, et probablement d'une manière prioritaire, à un impératif de propagande auprès des donateurs métropolitains de qui dépendait la survie de l'œuvre. De fait, contrairement à l'apostolat catholique dont le financement était assuré en France par de nombreuses associations, dont

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 17-18.

⁵⁷² J.D.Y. Peel, op. cit., p. 10.

l'Œuvre de la Propagation de la Foi par exemple⁵⁷³, le protestantisme ne disposait pas d'autant de facilités financières. Il lui fallait, pour survivre, autant en métropole que dans les contrées d'Outre-mer, susciter la générosité de ses adeptes. L'un des moyens pour parvenir à une mobilisation de ressources financières et humaines en faveur de la mission était la propagande exercée à l'occasion des tournées et à travers la publication de correspondances, rapports et récits dans la presse missionnaire.

D'une manière générale, la production des correspondances, récits et rapports, fut à la fois systématique et abondante dans les milieux missionnaires. L'importance de cette littérature fut telle que des journaux spécialement dédiés à sa publication furent rapidement créés par les Sociétés missionnaires pour accompagner et rendre visible leur action en métropole. En Suisse romande par exemple, on distingue quatre types de publications missionnaires allant « de la feuille du sou adressée gratuitement aux collectrices et souscripteurs d'un sou missionnaire, jusqu'aux revues plus scientifiques, en passant par les journaux destinés aux enfants ou à la jeunesse, par les feuilles de nouvelle, les revues générales présentant les travaux de toutes les Sociétés missionnaires d'alors [...]»⁵⁷⁴. Bien qu'elles soient souvent rattachées à des missions ou à des champs bien précis, on peut esquisser une vue d'ensemble des contenus de ces publications. Ainsi :

pratiquement partout, on retrouve de larges extraits de lettres envoyées par des missionnaires à leurs correspondants locaux en Suisse romande ; on retrouve aussi de sortes de reconstruction à base de lettres et de rapports, et également des informations sur l'activité des groupes de soutien en Romandie : cycle de conférences, indications bibliographiques, formation des directeurs des cercles d'études missionnaires, liste des donateurs et donatrices⁵⁷⁵.

Mais dans le large éventail des périodiques missionnaires suisses, nous nous bornerons succinctement à citer quelques publications. En premier, citons le *Magasin des Missions*⁵⁷⁶.

⁵⁷³ Cette institution, créée le 3 mai 1822, est le fruit de l'initiative d'une jeune dévote Lyonnaise, Pauline Jaricot, qui, en reconnaissance à Dieu pour la guérison d'une maladie grave, consacra sa vie aux problèmes des Missions. Devenue internationale, cette association très active aux côtés des missions reçut le soutien du Saint Siège. C'est ainsi que le pape Grégoire XVI publia en 1840, une encyclique dans laquelle il appréciait « son caractère "un" et "catholique" au service de toutes les missions ». Cf. Josué MUSCADIN, « La Représentation de l'Afrique et des Africains dans les écrits d'un missionnaire Poitevin. Le père Joseph Auzanneau à Kibouende, Congo français, 1926-1941 », Mémoire de Master 1, Université de Poitiers, 2011, p. 12. Dans la même veine, il convient d'énumérer l'*Œuvre apostolique* fondée en 1838, la *Sainte Enfance* fondée par Mgr de Forbin Janson, évêque de Nancy, ou encore l'*Œuvre de Saint Pierre Apôtre* de Jeanne Bigard. Toutes ces associations, chacune à sa façon, œuvraient avec un zèle sans faille pour soutenir matériellement l'entreprise missionnaire catholique. Il ne semble pas y avoir d'équivalent chez les protestants.

⁵⁷⁴ Benoît GIRARDIN, *Périodiques missionnaires protestants romands, 1819-1981, Répertoire bibliographique, Basler Afrika Bibliographien*, Bâle, 1982, p. 3.

⁵⁷⁵ *Ibid.*

⁵⁷⁶ Nous dirons désormais le *Magasin*.

C'est une revue annuelle constituée de quatre sections dont les contenus portent un regard croisé sur la mission aux époques ancienne et moderne. On y retrouve également des biographies de « missionnaires distingués⁵⁷⁷. » Son succès fut tel qu'à ses débuts, il fut tiré à 35000 exemplaires avant de chuter à 2000 dans les années 1940, ce qui reste un chiffre honorable, compte tenu de la forte offre littéraire journalistique qui déferle à cette période. A sa suite, mentionnons également les *Extraits de la correspondance du comité de la Société des Missions Évangéliques*⁵⁷⁸, mensuel de 96 pages paraissant à partir de 1823. Comme l'indique son titre, ce périodique diffuse de façon prioritaire, les extraits de quelques correspondances missionnaires, ainsi que des lettres provenant d'autres missions que celle de Bâle. Y paraissent également des rapports de champs de missions. En 1828, les *Extraits* changent de dénomination pour devenir la *Gazette des Missions*⁵⁷⁹. A partir de 1830, *La Gazette* qui avait jusque-là fonctionné comme la version française de *Der Evangelische Heidenbote* disparaît du paysage médiatique bâlois. Elle réapparaît à nouveau en 1840, comme une section du *Magasin* publiant une histoire suivie des missions dans chaque pays, les chroniques les plus récentes en provenance des champs, ainsi qu'un extrait des rapports mensuels de la Société biblique anglaise⁵⁸⁰. Enfin, quelques mots sur *Der Evangelische Heidenbote*⁵⁸¹, revue phare du comité de la Mission de Bâle. Créée en 1928, le *Heidenbote* se spécialise dans la reproduction de rapports sous forme lithographiée. Il répercute également les échos, les plus récents des champs de mission.

Du côté français, la libéralisation de l'opinion conférée par la révision de la Charte constitutionnelle de 1830 est l'acte qui va donner le coup d'envoi à l'émergence d'une presse protestante. Très vite, le nombre des publications atteint des sommets à tel point que Jean-François Zorn parle d'un protestantisme francophone qui inonde le marché de l'édition d'une presse d'opinions diversifiées⁵⁸². Parmi les titres les plus remarquables, mentionnons les *Archives du Christianisme*, fondé en 1818 qui, entre autres centres d'intérêt, porte dès le début une attention aux activités des Sociétés missionnaires les plus anciennes dont elle relate l'évolution dans ses « Annales des progrès de l'Évangile ». En plus de tenir une anthologie de l'œuvre des sociétés missionnaires, les « Annales » servent également d'éditeur à certaines

⁵⁷⁷ Wilhelm HOFFMANN, *La Société des Missions Évangéliques de Bâle en 1842*, Imprimerie de Ferd Ramboz, Genève, 1942, p. 78.

⁵⁷⁸ Nous dirons désormais les *Extraits*.

⁵⁷⁹ Nous dirons désormais la *Gazette*.

⁵⁸⁰ Wilhelm HOFFMANN, *op. cit.*, p. 78.

⁵⁸¹ Nous dirons désormais *Heidenbote*.

⁵⁸² Jean-François ZORN, « La mission sous presse. Journaux et revues des missions protestantes francophones », *Histoire et Missions chrétienne*, n°3, septembre 2007, Paris Karthala, p. 163.

d'entre elles. C'est ainsi qu'à partir de 1823 et jusqu'en 1825, plusieurs numéros du *Bulletin de la Société des Missions de Paris* furent insérés dans les « Annales ». L'année suivante, la SMEP supprimait le *Bulletin* et publiait à la place et de façon autonome, le premier numéro de sa propre presse de propagande missionnaire sous le titre du *Journal des Missions Évangéliques de Paris*. Pour rester dans le registre des publications missionnaires, signalons la création d'autres tribunes qui, sans être forcément inféodées à la SMEP, souhaitent apporter un certain soutien à l'activité missionnaire. Ainsi naît en 1898, sous la direction des étudiants en théologie de la Faculté de théologie de Montauban, *l'Almanach des Missions Évangéliques*. Jean-François Zorn note que : « l'objectif de la publication consiste [...] à relayer la presse de la SMEP pour gagner les étudiants en missiologie à la cause missionnaire⁵⁸³ » et que ce faisant : « Aucune distance critique ne s'installe véritablement entre cette publication et celles de la SMEP⁵⁸⁴ .» En revanche, la ligne éditoriale d'une revue telle que les *Propos missionnaires*, créée en 1927 par Maurice Leenhardt, ancien missionnaire de la SMEP en Nouvelle Calédonie, constitue une évolution notoire par rapport à la SMEP. Cette tribune relayant la « correspondance fraternelle et privée entre missionnaires » voudrait « aider au renouvellement de la vocation [missionnaire] et permettre d'édifier la prudence [...]»⁵⁸⁵ » recherchée par les professionnels de la mission pour leur vie intérieure et leur ministère indigène. Dans cette perspective, elle offre « aux missionnaires appelés à l'alimenter une liberté d'expression que la JME n'ose se permettre⁵⁸⁶. » Mais c'est en 1931, avec la parution des *Cahiers du Monde non chrétien*⁵⁸⁷ que le protestantisme de langue française signe ses premières réflexions véritablement missiologiques. Pour la première fois en effet, la littérature missionnaire, délaissant le ton militant ayant traditionnellement marqué ses contenus, s'intéresse au phénomène missionnaire d'un point de vue scientifique tout en inscrivant son analyse dans une perspective pluridisciplinaire. Relancée en 1947 par Maurice Leenhardt⁵⁸⁸ après une décennie d'interruption, le *Monde non chrétien* traduit, par la voix de son promoteur, la volonté du protestantisme français, de mener une réflexion critique sur les

⁵⁸³ *Ibid.*, p. 167.

⁵⁸⁴ *Ibid.*

⁵⁸⁵ Maurice LEENHARDT, « Les propos missionnaires-leur origine », *Propos missionnaires*, n°1, 30 juin 1927, p. 1-2, in *ibid.*, p. 168.

⁵⁸⁶ *Ibid.*

⁵⁸⁷ La revue le *Monde non chrétien* est créée en 1931 par Pierre Maury sous la forme de Cahiers insérés dans la revue *Foi et vie* dont il est le directeur. En 1947, après une décennie d'interruption, le *Monde Non chrétien* s'émancipe de la revue *Foi et vie* et devient une revue autonome jusqu'à sa disparition complète en 1969. Cf. *ibid.*

⁵⁸⁸ Pour une revue extensive de la bibliographie de Leenhardt, Cf., le *Journal de la société des africanistes*, année 1954, vol 10, numéro 10, pp 73-76, in http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jso_0300-953X_1954_num_10_10_2169

divers aspects et problématiques traversant son champ d'action. Elle se présente sous la forme de cahiers ayant vocation « missionnaires » dans le sens d'être « consacrés aux problèmes de tous ordres posés par la mission » et dont la résolution passe par une connaissance approfondie – cela ne s'invente pas – du monde non chrétien. Cette intention scientifique de la revue est confirmée par le choix de ses auteurs qui sont des hommes de science, ainsi que par la nature de ses publications : recensions, chroniques et articles.

2. Presse missionnaire et représentation de l'« Autre » dans l'imaginaire occidental

Nous avons évoqué en amont la fécondité de la littérature missionnaire de type journalistique dans le protestantisme français. Précisons à ce sujet que c'est en 1826, à la Rue de l'Oratoire à Paris, chez le libraire Henry Servier, qu'est lancé le premier numéro du *Journal des Missions Évangéliques de Paris* (désormais *JME*). Dans le texte annonçant sa parution, il est stipulé que « Le journal publié par la Société des Missions Évangéliques de Paris, est spécialement consacré à faire connaître les travaux des serviteurs de Christ qui propagent son évangile parmi les peuples non chrétiens. Et les merveilleux succès dont il plait au Seigneur de bénir leurs efforts⁵⁸⁹. » Y figurent, des indications précises sur la périodicité de la revue (trimestrielle), ainsi que le volume de chaque publication (six feuilles). Y sont également prévues des illustrations cartographiques et des gravures. Enfin, un déroulé des diverses rubriques du journal présentent cinq divisions: souvenir des missions anciennes, Missions Évangéliques ou Journal proprement dit, Société des Missions Évangéliques de Paris, Variétés, Nouvelles récentes⁵⁹⁰.

En amont de ce propos introduisant la première édition du *JME*, un exposé des valeurs humanitaires portant l'action des propagateurs de la foi chrétienne à travers le monde est ainsi présenté :

Heureux temps que celui où la providence nous a fait naître ! [...] Une preuve de cet état d'amélioration et d'activité religieuse, une preuve incontestable, et pour ainsi dire triomphante, se trouve dans la multiplicité et le succès des missions que les protestants ont essayé d'introduire dans diverses parties du monde. [...] On ne saurait nier que dans les différentes contrées où la religion évangélique jouit d'une entière liberté d'action, et où rien ne paralyse son influence, on ne saurait nier qu'on s'y occupe avec une sollicitude sans exemple jusqu'à nos jours, de la condition morale, des besoins spirituels et des intérêts éternels des peuples. Des écoles sont ouvertes [...] on attaque le vice sous toutes les formes, on soulage la misère partout où elle se trouve. [...] La civilisation marche, partout s'élèvent des manufactures, les langues sont fixées et enseignées

⁵⁸⁹ *JME*, Volume I, Paris, 1826, p. 15.

⁵⁹⁰ *Ibid.*

méthodiquement, les Saintes Ecritures sont traduites [...] l'esprit d'équité et de douceur qui caractérise le christianisme s'insinue dans les lois et les institutions. Des Nations entières sont changées et pour ainsi dire, naissent à la vie morale et spirituelle ; à la place de la misère et de la confusion s'introduisent l'ordre et le bonheur⁵⁹¹.

Dès l'amorce de son action, on voit que les auteurs de la revue reprennent à leur compte l'idée apologétique de l'entreprise missionnaire très répandue à cette époque auprès d'une certaine opinion chrétienne occidentale. De fait, il est clair que c'est sur celle-ci qu'ils fondent leur conviction de la nécessité de mettre sur pied un organe destiné à médiatiser les progrès réalisés par les envoyés d'outre-mer. Ceci étant, et même si cela n'est pas expressément formulé dans le préambule de la revue, l'idée que des retombées sont attendues en vue de susciter et de maintenir l'intérêt des généreux et anonymes soutiens de la mission, n'est pas absente de l'esprit des rédacteurs. On peut effectivement lire que :

le *Journal des Missions*, en contribuant à éclairer un grand nombre d'hommes qui ont vécu jusqu'à ce jour dans une fâcheuse ignorance à ce sujet, [...] excitera à de nouveaux, à de plus énergiques efforts, ceux qui, bien que réduits à une connaissance partielle des faits, ont suivi avec intérêt et reconnaissance, les progrès de la cause chrétienne. Avec quel redoublement d'intérêt et de gratitude ne seront pas lus les détails que l'objet de ce journal sera de consigner dans les annales ! Il faudrait qu'il fut glacé, qu'il fut mort aux plus douces, aux plus nobles affections dont notre nature est susceptible, le cœur que de tels détails ne feraient pas battre de joie, et il aurait le goût malheureusement dépravé celui qui ne trouverait rien que d'insipide au banquet moral que ces pages vont offrir aux lecteurs⁵⁹².

Également, les auteurs du *JME* ont le souci, par l'exposé des hauts faits réalisés avec des moyens souvent modestes, d'inspirer positivement l'imaginaire politique et social qui gouverne la société occidentale moderne car, s'exclament-ils : « comment se fait-il que dans ce siècle de recherches et d'investigation, des hommes qui se prétendent éclairer par leurs lumières et influencer par leurs opinions, une portion considérable du public, n'aient aucune connaissance des faits aussi brillants que multipliés qui remplissent les rapports des missions modernes⁵⁹³ ? » En somme, c'est un projet de communication, mais aussi un message de courage, d'humanité et d'abnégation que voudrait passer le *JME* aux milliers de lecteurs qu'il espère atteindre par ses parutions trimestrielles. Mais c'est également et surtout, un appel à plus de générosité afin qu'une œuvre aussi prometteuse ne s'étiolle ni ne meure faute de financement et de vocations renouvelés.

⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 11.

⁵⁹² *Ibid.*

⁵⁹³ *Ibid.*

Indépendamment des demandes à caractère professionnel formulées à leur intention par leurs directeurs, les missionnaires eux-mêmes ont souvent ressenti le besoin de partager leurs expériences de vie quotidienne dans les champs avec la communauté des Églises métropolitaines ou avec leurs familles restées en Occident. Il faut dire que le contexte de leur exil constituait un dépaysement si radical que le besoin de garder un lien avec les origines n'en était que plus profond et voire compulsif pour certains. Les archives personnelles d'anciens missionnaires déposées dans les fonds d'anciennes Sociétés de missions, présentent ainsi, pour l'essentiel d'entre elles, un nombre impressionnant de correspondances privées et professionnelles. Mais le contenu de ces lettres rédigées à l'intention de destinataires privés ne fut pas toujours popularisé par le canal des revues de la SMEP. Formulées, non pas pour servir la cause de la propagande missionnaire, mais pour informer des proches d'une réalité pas toujours conforme au discours public des directions, les échos de la mission dont elles étaient porteuses, ne correspondaient pas toujours à l'image que les directions voulaient que l'on se fit en métropole du travail des envoyés ou du cadre de vie de leurs néophytes.

Cette distinction entre les différentes correspondances missionnaires étant faite, il nous faut à présent aborder la question de la représentation du non chrétien dans ce type de littérature missionnaire. Pour y venir, nous nous proposons d'examiner deux textes issus de publications missionnaires. Précisons tout de suite que ces textes sont diamétralement opposés, autant par leur nature que par leur chronologie extrême. Le premier texte est issu d'une presse française de propagande missionnaire, et date de la première moitié du XIX^e siècle considérée comme le moment d'un essor sans précédent de l'apostolat outre-mer. Le second est un tiré d'un article de revue publié au lendemain de la deuxième guerre mondiale, période correspondant à la phase de ralentissement et de réorientation des paradigmes missionnaires. L'écart chronologique entre les deux récits sélectionnés est de 120 ans. Il est justifié par le souci de mettre en perspective historique la représentation des indigènes dans la mentalité missionnaire. L'idée est de saisir les évolutions survenues dans le regard que les missionnaires ont posé sur l'indigène, entre le moment de l'apogée et celui du refus de la mission. Or, compte tenu des enjeux s'attachant à sa vocation, la presse missionnaire de propagande ne saurait rendre compte d'une telle dynamique. En effet, l'infléchissement apporté aux modèles apostoliques à la faveur des rencontres missionnaires mondiales ne se traduit pas, dans la presse de propagande missionnaire, par une réhabilitation des formes de pensée et de vies étrangères à l'évangile. Tout juste peut-on observer qu'au fil des parutions, les évocations et descriptions des croyances païennes connaissent une diminution graduelle

dans les narrations missionnaires et qu'au début du XX^e siècle, elles finissent presque par en disparaître. Mais pour significatif que soit cet abandon, il conviendrait mieux d'y voir une illustration du succès remporté par l'entreprise évangélique auprès des païens, qu'une concession faite par les missionnaires aux croyances autochtones. Aussi nous a-t-il semblé intéressant, pour rendre compte d'une évolution de la perception de la réalité indigène, de convoquer un autre type de littérature missionnaire. Pour cela, nous avons sollicité une publication à caractère scientifique. L'alternative offerte par cette dernière littérature permet également de questionner le degré d'adhésion des missionnaires eux-mêmes aux préjugés véhiculés sur la culture des païens. Ainsi, le premier texte est tiré du *JME* dans sa livraison de l'année 1826. Son auteur, témoin oculaire des faits relatés, en a rédigé le déroulement dans une lettre que les missionnaires de Calcutta ont publiée dans son intégralité:

Un samedi matin, dans le milieu d'avril 1824, j'ai appris que dans le voisinage de ma demeure, devait avoir lieu un *Suttée*, (c'est ainsi qu'on appelle la cruelle cérémonie que je vais raconter) et je me rendis de suite sur la place, où je trouvai le cadavre d'un homme placé sous un grand arbre où on l'avait déposé la veille, en attendant le retour du messenger qu'on avait expédié aux autorités supérieures, pour leur demander l'autorisation nécessaire pour pouvoir consommer l'œuvre, dirai-je, ou le crime projeté. [...] Une femme était assise, occupé à peindre en rouge, selon l'usage, les pieds de la veuve, qui veillait avec le plus grand soin, à ce qu'aucune mouche ne se posât sur le corps de son mari [...] la chaleur étant excessive, le corps commença à sentir ; mais, malgré cela, la veuve ne le quitta pas. [...] Ils étaient très-impatiens de voir leur œuvre abominable s'accomplir ; car, quand une femme a une fois déclaré qu'elle est disposée à *manger du feu*, aucun membre de sa famille n'ose plus toucher à un aliment jusqu'à ce que le suicide ait été exécuté. [...] Enfin, le lundi, à une heure arriva la permission tant désirée. [...] Le cadavre, après avoir été lavé fut placé sur le tas de bois qui était déjà préparé depuis deux jours. Ce bûcher avait à peu près quatre pieds de haut et était composé de grosses pièces de bois entremêlées d'étoupes et de feuilles sèches [...] Les Bramines conduisirent ou plutôt traînèrent sept fois, la pauvre veuve autour du bûcher ; puis ils l'élevèrent en l'air, la placèrent autour du cadavre puis lièrent les deux corps avec des cordes de lin. [...] le fils y mit le feu et dans un instant le bûcher ne fut plus qu'une pyramide de flammes. On entendit alors un cri poussé par l'infortunée, tel que je n'en entendis jamais, et qui retentit encore à mes oreilles : *Retirez-moi*. Mais le bramine, en s'agitant et en faisant des gestes épouvantables, lui répondit par un terrible *hurribol* qui fut répété par la foule⁵⁹⁴.

Le second texte est un article rédigé en 1947 et publié dans le *Monde Non chrétien*. Son auteur, Charles Frey (1891-1959) fut missionnaire français au Cameroun. Il est paru sous le titre : « La conception du mal chez les Payens du Bamoun » :

⁵⁹⁴ *Journal des Mission Évangéliques*, deuxième année, SMEP, Paris, 1827, p.37-40.

La notion du mal n'est pas inconnue au païen. J'ai fait mes observations chez les Pamoun, une tribu à l'intérieur du Cameroun, mais nous pouvons généraliser, pour ce qui concerne les alentours de cette tribu, sans trop de risques de nous tromper. [...] Les Pamoum ont un mot pour désigner le mal : *nga mbüket*. [...] Ce *nga mbüket* est sinistre, insidieux et cruel. Les éléments sont ses serviteurs [...] Mais cette puissance du mal s'asservit surtout des êtres humains qui alors nuisent aux hommes, très souvent inconsciemment, toujours involontairement. On appelle ces êtres *parûm*, au singulier *nzûm*. Tous les malheurs, toutes les maladies sont le fait des *parûm*. Ceux-ci peuvent être présents partout, mais ils se tiennent surtout au voisinage du village et aux carrefours. Après le coucher du soleil, ils deviennent particulièrement dangereux [...] Mais les *parûm* heureusement, ne sont pas tout puissants. Pour pouvoir se saisir de moi ou me faire souffrir, il faut que quelqu'un leur donne un moyen. [...] Ce pont, on peut le leur fournir de plusieurs manières: agir contre la coutume, avouer une souffrance, reconnaître une faute, provoquer un désaccord entre les membres d'une famille⁵⁹⁵.

Dans le premier récit, les auteurs du Journal nous renseignent sur une pratique d'un peuple du Bengale en Inde : *le Suttée*. C'est un rituel consistant à immoler des veuves au bûcher à la mort de leurs époux. La victime du drame décrit est une jeune femme, mère de deux enfants en âge d'adolescence. Elle n'ose pas, malgré plusieurs tentatives faites par le narrateur pour l'en dissuader, se soustraire au destin funeste qui se prépare pour elle. Elle préfère brûler vive plutôt que d'exposer sa famille au déshonneur, opprobre suprême dans la société indienne. On retrouve dans ce récit, l'illustration de la cruauté mentale et physique des non chrétiens, telle qu'elle est perçue dans l'imaginaire occidental chrétien. Mieux encore, cette scène, émaillée de détails sur les maltraitances exercées sur la femme et les violences psychologiques imposés à ses enfants, (obligés de participer à son suicide), est l'illustration de l'inhumanité du païen, argument donnant du sens aux qualificatifs de « barbare » et de « sauvage » le définissant dans discours occidental chrétien.

Dans le second récit, le missionnaire fait une description de l'univers mental du non chrétien. Il étudie les mécanismes de fonctionnement de son dispositif psychologique et notamment, sa pertinence en tant que système propre à fonder une conscience morale. On notera aussi dans le soin mis à observer ce peuple de l'intérieur, un réel souci de comprendre le cadre des représentations mentales des non chrétiens, souvent superficiellement analysées. Mais surtout, l'absence de jugements de valeur de sa part, notamment, sur certaines attitudes psychologiques des Bamoun relevant de la responsabilité individuelle est frappant, quand on sait combien ont souvent été grandes les incompréhensions des missionnaires sur ce qu'ils

⁵⁹⁵ Charles FREY, « La conception du mal chez les payens du Bamoum », in Maurice LEENHARDT, *Le Monde non chrétien*, Paris, 1947, p.49-50.

considéraient chez leurs ouailles comme une absence de conscience morale. Ainsi, en analysant la conception du mal chez ce peuple, le missionnaire traduit une considération certaine pour la profondeur à la fois spirituelle et culturelle des païens. Il atteste l'existence chez le païen, d'un code de valeurs éthiques antérieur à l'arrivée du christianisme. Reflétant un réel effort de rigueur scientifique, cette enquête n'en porte pas moins la marque d'une certaine suffisance missionnaire. Pour son auteur en effet, les élaborations spirituelles des Bamoun, aussi complexes soient-elles, sont inefficaces à leur apporter des réponses satisfaisantes face aux angoisses existentielles que soulèvent chez eux la prégnance du mal. Aussi estime-t-il que seul « Le message du Christ libérateur arrache [...] le païen à cette domination de la crainte⁵⁹⁶. »

La différence de ton entre les deux écrits est intéressante pour décrypter plusieurs paliers d'évolution dans le discours chrétien fondant une certaine représentation du non chrétien. Le premier est produit au début du XIX^e siècle pour le compte d'une presse spécialisée dans la propagande missionnaire. Aussi s'inscrit-il dans une mouvance particulière de l'imaginaire occidental habitée alors d'idées reçues sur l'arriération réelle ou supposée du païen. Pour cette époque, cette description négative de l'Autre sert de justificatif à l'apologétique missionnaire fortement remise en question en Occident. Le non chrétien, décrit dans sa barbarie et sa sauvagerie est l'excuse qui justifie et légitime les prétentions rédemptrices et salvatrices du missionnaire à l'endroit du déshérité qu'il est.

Dans le deuxième texte, l'attention est moins portée sur la valeur des traditions païennes que sur leur essence. L'approche, voulue plus scientifique, cadre avec les exigences d'érudition de l'éditeur qui compte sur la rigueur de ses contributions pour atteindre le public universitaire, en tout cas, plus érudit que la moyenne, qui en est la cible. Mais aussi, il faut voir dans cette nouvelle orientation, un souci d'obéir à une nouvelle conception de l'entreprise missionnaire qui s'est faite jour depuis le début du XX^e siècle. A la faveur des revers de toutes sortes subis par le christianisme, l'apologétique missionnaire a du être révisée. La grande fresque du christianisme, pulvérisant les derniers bastions du paganisme, ne s'est pas réalisée selon les estimations des apologistes du début du siècle précédent. Désormais, l'heure est à plus de modestie et au relativisme. On convient dès lors que l'idéal universaliste du christianisme, prôné par les messagers de la Bonne Nouvelle, ne saurait nécessairement s'inscrire dans la négation des autres registres culturels en présence. Cette

⁵⁹⁶ Charles FREY, *op.cit.*, p. 55.

situation autorise et commande même une reconsidération de l'altérité autochtone sous un jour qui, à défaut de faire l'unanimité sur sa valeur, se veut respectueux de sa différence. Le contenu des presses change donc sensiblement de façon à coller à cette nouvelle réalité.

II. La presse missionnaire et la structuration de l'imaginaire enfantin

1. La figure du non chrétien dans la presse enfantine

Parallèlement à cette propagande protestante active auprès des adultes, et visant à constituer un courant d'opinion fort, capable de soutenir par un zèle constant le déploiement de l'œuvre missionnaire, on voit poindre, dans la deuxième moitié du XIX^e, l'idée d'intéresser la jeunesse aux œuvres missionnaires. Il faut dire que le contexte du XIX^e siècle, constitue pour l'édition en général, et celle de la jeunesse en particulier, un moment privilégié. Entre les années 1840-1850, et ensuite celles 1880-1900, une fièvre éditoriale se saisit des romanciers qui consacrent un espace particulier à la littérature de jeunesse, la détachant de la littérature pour adulte⁵⁹⁷. Le monde spécifique de l'enfance, occulté durant le siècle précédant dans une littérature obéissant à « un impératif pédagogique et moralisant, froid, quelque peu mécanique »⁵⁹⁸, est réinvesti par des thématiques donnant une large place à l'imaginaire et à la fantaisie. C'est dans cette mouvance qu'est fondé en 1844, sous l'instigation du pasteur Jean-Henri Grandpierre, directeur de la Maison des Missions, le *Petit Messager des Missions Évangéliques*. Ainsi que l'indique l'inscription : « Dédié à la jeunesse », en dessous du titre principal, ce petit journal a pour vocation de sensibiliser, dès leur jeune âge, les chrétiens européens au bien-fondé de l'activité missionnaire, de façon à assurer, dans chaque génération, la relève pour la mission de demain. Bien que l'intention évangélique innerve de bout en bout l'objectif des rédacteurs, le style des narrations du petit messager ne voudrait en rien déroger à l'esthétisme propre à la littérature d'aventure de la même époque. La mission de Paris s'attacha en effet « à donner aux enfants des textes où pouvait se concilier, la soif de jouer les explorateurs avec les exigences de la morale chrétienne⁵⁹⁹ » De cela, le propos de Grandpierre adressé aux futurs jeunes lecteurs est très éclairant :

Je suppose en effet que vous aimeriez beaucoup à voyager et que si l'on vous proposait un moyen de faire le tour du monde, sans péril et sans que vous eussiez à vous séparer de vos chers parents [...] vous apprendriez l'histoire naturelle, la géographie et beaucoup de choses que vous ignorez

⁵⁹⁷ François BOGLIOLO, « L'ignorant et l'itinérant. Relecture du journal pour enfants », *Perspectives missionnaires*, n°44, 2002/2, p.28.

⁵⁹⁸ *Ibid.*

⁵⁹⁹ *Ibid.*, p. 29.

[...] *le Petit Messenger des missions* [...] vous parlera de surtout des changements admirables que la parole de votre Bon Sauveur opère tous les jours dans le monde [...] ⁶⁰⁰.

L'analyse sommaire des différentes rubriques de la publication annonce d'emblée l'objectif pédagogique et militant des rédacteurs. Ainsi, après un propos liminaire resituant le jeune lecteur dans le contexte global de l'action passée et actuelle de l'Église auprès des païens, suivent des correspondances-récits, émanant de différents envoyés dans lesquelles est décrite la vie quotidienne des enfants païens dans un contexte très souvent défavorable, permettant ainsi de mieux mettre en avant les améliorations apportées à leur condition grâce à l'Évangile. Ainsi, dans le troisième volume du *Petit Messenger* daté de 1846, est rapportée l'histoire miraculeuse de Rapétloané, petit chrétien Bassouto, sauvé d'une mort certaine par les flammes, grâce à la ferveur de sa foi :

Amos, le père de Rapétloané, étant un jour fort occupé à la maison, envoya son fils garder le blé. Il faisait très-froid et notre petit ami alluma du feu dans la cabane. Malheureusement, il n'eut pas précaution d'éloigner suffisamment des petits bâtons secs qui formaient l'entrée de ce chétif bâtiment et voilà Rapétloané tout à coup entouré de flammes, sans pouvoir en sortir. Des femmes qui veillaient aussi sur leurs blés, à quelque distance accourent mais se voient dans l'impossibilité de secourir le pauvre enfant. Elles l'entendent prier avec ferveur : « Mon Dieu, disait-il, je vais mourir, brûle seulement mon corps et aie pitié de mon âme, permets moi d'aller au ciel pour l'amour de Jésus. Un silence terrible suit ces paroles, on entend plus rien que le pétilllement des piquets et des roseaux que le feu consume sans relâche. Au bout de quelques instants, la flamme disparaît faute d'aliments et il ne reste bientôt plus qu'un tas de cendres, et quelques lattes à demi consumées. Les femmes s'approchent en tremblant, mais voilà que tout-à-coup, Rapétloané se lève et court se jeter dans leurs bras. Il n'avait aucun mal ! [...] Dieu lui avait donné l'idée de s'étendre par terre et de se couvrir parfaitement d'un manteau de peau de Bœuf. Par là, il avait échappé au danger d'être suffoqué par la fumée. [...] Quelques jours après, Rapétloané vint tout me raconter lui même. Je lui demandai s'il avait eu peur. « Oui, répondit-il, j'ai eu bien peur, mais j'ai appelé Dieu à mon secours. –Pensais tu que tu échapperais à la mort ? –Non, je pensais que j'allais mourir. – Espérais tu que ton âme serait sauvée ? Oui, je croyais que Jésus exaucerait ma prière et qu'il me recevrait auprès de lui, par ce qu'il était mort pour moi ⁶⁰¹ ».

Par ailleurs, adroitement insérés dans les numéros, une sélection de contes, fables et proverbes indigènes, interviennent, comme pour s'assurer, par l'exotisme, le merveilleux, et le ludique qui en émaillent les contenus, de maintenir éveillée l'attention, très vite distraite, du jeune lecteur, jusqu'à la prochaine parution. A travers cette littérature, relatant la sagesse

⁶⁰⁰ *Ibid.*

⁶⁰¹ « Thaba Bossiou, 14 septembre 1815. Pour les jeunes lecteurs du petit messenger », p. 23-26. *Le petit messenger des Missions évangéliques de Paris, Dédié à la jeunesse*. Troisième année, Paris, Librairie de L.-Delay, 1846.

autant que les valeurs traditionnelles des non chrétiens telles que la simplicité, la générosité, l'hospitalité, la famille, les rédacteurs se sont parfois évertués à présenter aux jeunes lecteurs, un aspect avenant et exemplaire de la mentalité indigène dans une « extrapolation évangélique de la morale traditionnelle⁶⁰². » Ainsi, cette histoire relatant la libéralité d'une pauvre négresse, racontée en 1853, par un missionnaire en service aux Antilles, où une esclave est donnée en modèle de générosité et d'abnégation, aux jeunes lecteurs du petit messager :

Un missionnaire wesleyen de l'île d'Antioga, l'une des Antilles, avait dans son Église, une collecte en faveur des Écoles de la société. « L'argent nous manque, avait-il dit à ses paroissiens ; nous ne pouvons plus, ni subvenir aux frais de l'école, ni surtout donner de quoi manger à ceux de nos enfants dont les parents sont trop pauvres pour les entretenir. » Quelques jours après, le missionnaire fut arrêté dans la rue par une vieille négresse esclave, car à l'époque où ceci se passait, l'esclavage n'était pas encore aboli aux Antilles. « Monsieur, dit la négresse, j'ai ici quelques chose pour vous, » et fouillant dans une vaste poche suspendue à son côté, elle en retira un petit paquet, soigneusement enveloppé d'un gros papier gris, qu'elle offrit au missionnaire. « C'est ajouta-t-elle, pour acheter du pain aux *picanninis* (petit nom de tendresse donné aux enfants par les nègres du pays), dont vous nous avez parlé l'autre jour. » Le missionnaire ouvrit le paquet, et à sa grande surprise, il y trouva renfermé 24 schellings (près de 30 fr.) « C'est trop, dit-il, je ne peux pas accepter cela de vous. Gardez-en au moins quelque chose ; vous êtes vieille et souvent malade, vous pouvez en avoir besoin pour vous-même. —Oh ! Non, non, répondit la pauvre vieille, je ne veux rien garder. Il ne faut pas que les *picanninis* des écoles aient faim. Si vous refusez de prendre cela, Monsieur, vous briserez mon cœur. » Et il y avait dans ces paroles un tel accent de sincérité et de résolution que le missionnaire ne crut pas devoir refuser plus longtemps l'offrande qu'elle accompagnait. [...] Quel touchant exemple de libéralité chrétienne ! —Autrefois, on accordait à peine que les nègres fussent des hommes ; de nos jours, quelques personnes prétendent encore qu'ils appartiennent à une race inférieure sous le rapport de l'intelligence. Mais qui oserait dire que la pauvre vieille négresse, esclave d'Antioga ne puisse pas être proposée en modèle à la race blanche ? N'était-elle pas, au contraire, du moins quant aux qualités du cœur, supérieure à un grand nombre de ces hommes civilisés qui peut-être l'auraient méprisée à cause de la couleur de sa peau ?⁶⁰³

De même, Jean-François Zorn recense, pour l'année 1931, seize légendes et contes rapportés par des rédacteurs de la revue, accompagnés de leur morale d'origine, dont:

⁶⁰²Jean-François ZORN, « Le Petit Messager des Missions Évangéliques une presse enfantine à l'époque de Tintin au Congo », in, Thierry CREPIN et Françoise HACHE-BISSETTE (sous la dir.), *Les presses enfantines chrétiennes au XXe siècle*, Arras, Artois Presses Université, 2008, p. 147.

⁶⁰³ *Le petit Messager des Missions*, « Libéralité d'une pauvre négresse », dixième année, Maison des Missions Évangéliques et Librairie protestante, Paris, 1853, p. 190-192.

une légende pahouine (“il faut s’entr’aider”), - une légende bouloue (“la vallée des champignons”), -un conte japonais (“madame la lune et ses ennemis”), - une légende soudanaise (“la marmite”), deux fables congolaises (“les fourmis et la souris” et “le crabe et la souris”),- deux fables papoue (“le porc et la souris” et “la lune et la mâchoire de cochon”), -un conte africain (“le lion et l’oiseau”), une fable du centre de l’Afrique qu’une note rapproche d’une fable de La Fontaine (“Le vieillard et son âne”), -deux fables de l’Afrique de l’ouest (“le pigeon et la fourmi” et “deux amis”), -une fable indienne (“le corbeau, l’antilope et le chacal”), deux fables bantoue (“l’égoïste corrigé” et “pas d’enfant !”), un conte de Blaise Cendrars (“le mauvais juge”)⁶⁰⁴.

Un autre objectif poursuivi par les écrits est de semer, chez ceux d’entre les jeunes lecteurs qui y seraient prédisposés, la graine du métier de missionnaire. On peut notamment repérer cette intention de faire des émules dans les rangs des jeunes lecteurs à travers le style, soit poétique soit dramatique employé pour rapporter certains faits vécus, selon qu’ils décrivent le cadre de vie sauvage ou qu’ils rendent compte des drames liés à la persistance des superstitions païennes. Ce type de récits mobilisateurs s’intensifient particulièrement dans la période de l’Après guerre, les rédacteurs étant saisis par l’urgence de renflouer les effectifs missionnaires, gravement amoindris par les effets de la guerre. Dès lors, apparaît dans la finale de certains récits, des appels en bonne et due forme, en faveur à l’éveil de jeunes vocations. Ainsi, ce récit de Théophile Burnier :

Nous sommes dans le pays des Maloundas, en pleine Afrique centrale. [...] Qu’il fait beau, au bord du grand Zambèze, aux eaux bleues comme le ciel, avec la végétation magnifique qui couvre les rives, sous la lumière éclatante des tropiques ! Sans nul doute, ils sont heureux, les habitants de ce beau pays, et la vie doit être douce et paisible. Mais approchons-nous de ce petit village, aux huttes rondes, cachés à la lisière de la forêt. Le bruit de voix irritées parviennent jusqu’à nous. Que se passe-t-il ? Deux hommes sont assis sur le sable. [...] Ils montrent une femme assise à quelques pas d’eux, à l’écart. Ils racontent longuement leur infortune. Depuis quelques mois, le malheur s’est abattu sur eux ; leurs champs de millet n’ont donné qu’une maigre récolte, et maintenant, ils souffrent de la faim ; puis deux têtes de bétail ont disparu, l’une tuée par le lion, l’autre perdue ou volée ; et enfin, la mort est entrée dans leurs maison, emportant la femme de l’un de ces hommes, et l’enfant de l’autre. Il n’y a plus de doutes à avoir : certainement quelqu’un leur en veut et leur a jeté un mauvais sort. Ils ont cherché qui ce pouvait bien être, et maintenant, ils croient avoir trouvé ; c’est la femme qui est assise là. [...] Car la veille du jour où la femme et l’enfant sont morts, elle avait passé près de leur hutte. [...] La femme [...] n’ose pas lever la tête, mais nie toute culpabilité. [...] on va s’en remettre au « jugement de Dieu », et alors on saura à quoi s’en tenir sur la culpabilité de l’accusée. [...] Elle s’en va à sa hutte y chercher une de ses poules, et les accusateurs font de même. Pendant ce temps, le chef envoie un de ses hommes cueillir aux

⁶⁰⁴ *Ibid.*

buissons voisins des graines qui contiennent un poison assez violent, caché sous un goût agréable. Toute la population [...] fait cercle autour des deux poules ; on leur jette une poignée de graines vénéneuses, et elles s'empresment de les picorer. Un quart d'heure de passe et soudain, la poule apportée par la femme est secouée d'un violent frisson, elle tombe sur le côté, bat de l'aile, et essaie de se relever ; puis elle raidit ses pattes et ne bouge plus. Elle est morte. Cependant, la poule des accusateurs ne montre aucun signe de faiblesse ; elle erre ça et là, dans le cercle formé par la foule, grattant le sable pour y trouver quelque insecte. Alors une clameur s'élève ; cette fois, tout le monde est convaincu que la femme est réellement coupable de sorcellerie. [...] Ses accusateurs s'emparent d'elle, l'entraînent hors du village, et l'assomment d'un coup de massue ; puis ils font un grand tas de bois sec, et brûlent le corps de leur victime. Le vent du soir dispersera les cendres de celles qui, le matin encore, vaquait paisiblement à ses occupations. Il y a 20 siècles que la lumière de l'Évangile a commencé à briller. Et l'Afrique est encore la terre des ténèbres. Enfants, qui se lèvera parmi vous pour être un messager dans la nuit du paganisme ?⁶⁰⁵

D'autres écrits sont remarquables par une insistance particulière mise à décrire les situations de détresse enfantine, heureusement résolues par l'intervention providentielle du missionnaire. De tels récits, servis à un public de cet âge, ne peuvent que s'interpréter comme de l'héroïsme. Tel est ce récit de l'infortunée Mokalounga, petite fille Zambézienne, rapporté par Gaston Béguelin (1884-1929), missionnaire-artisan au Zambèze de 1916 à 1928 :

Mokalounda est une petite fille de 7 à 8 ans. Il y a six mois, elle vivait près de sa mère dans un village au sud de Nalolo. Ensemble elles allaient au champ ou pilaient le maïs près de la cour. Le père de Mokalounda est mort. Un jour un jeune homme arriva près d'elles et, s'adressant à sa mère, lui dit : Ta mère était esclave de mon père, toi tu es mon esclave ! Es-tu mariée ? Oui, je le vois, tu es mariée et cette fillette est ton enfant. [...] Dans ce cas, dit le jeune homme, comme tu es déjà vieille et que tu pourrais battre ma mère, je prendrai la fille et la conduirai à ma mère. La pauvre petite Mokalounda dut donc quitter sa mère dès le lendemain et suivre son nouveau maître. Son maître était bien habillé : il est riche pensa-t-elle, tout en marchant devant lui. Peut-être me donnera-t-il de beaux habits et pourrai-je jeter ce petit bout de vêtement. Je n'aurai plus froid la nuit ; j'aurai à manger tous les jours ! Quel bonheur ! Mais elle revoyait sa maman et aurait tant aimé revenir chez elle ; des grosses larmes coulaient sur ses joues. Le soir ils arrivèrent chez une femme [...] elle trouva une compagne du même âge qu'elle. Dès le lendemain elles allèrent chercher de l'eau. – Pourquoi portes-tu la plus petite cruche alors que tu es plus grande que moi, demanda-t-elle à sa compagne ? Oui, je suis plus grande que toi, mais tu es une esclave, lui fut-il répondu ! [...] elle pila toute la journée. Le soir venu, elle s'approcha pour manger comme elle avait coutume de le faire auprès de sa mère. Mais on lui donna son pain dans un petit plat et elle s'en alla manger dans un autre coin de la cour. [...] On lui permit de dormir sur une peau de vache, mais elle ne reçut point de jupon pour le jour. Heureusement pour elle, sa maîtresse est une

⁶⁰⁵ Théophile BURNIER, « Histoire vraie, qui s'est passée en 1916 », *Le petit Messager des Missions Évangéliques*, 71^e année, 5^e série, Volume VII, février 1920, p. 21-22.

chrétienne de Lukoma et habite la station missionnaire. Les missionnaires font la *guerre* à l'esclavage, aussi dès que celui de Lukoma eut appris qu'une petite esclave vivait sur sa station, il résolut de la renvoyer chez sa mère. Mokalounda est rentrée chez sa mère, près de Nalolo il y a quinze jours. [...] Peut-être Mokalounda deviendra-t-elle une esclave de Christ, alors elle sera heureuse de travailler pour son Sauveur et Maître⁶⁰⁶

On observe par ailleurs que dans la version des récits rapportés au jeune public, est évité toute référence au martyrologue qui, chez les lecteurs moins jeunes, est souvent utilisé comme argument de mobilisation, mais qui ici pourrait être contre productif. En revanche, la figure du missionnaire, s'exposant dans son œuvre à de nombreux dangers, et venant à bout de toutes sortes d'écueils et d'injustices n'est pas anodine. Elle s'inscrit dans la construction d'un modèle sociétal où la noblesse d'âme et la bravoure doivent servir de cadre de référence à la jeunesse. Renvoyant à une ère révolue où de preux chevaliers, dressés sur leurs montures, volaient sans hésiter et au péril de leur propre vie, au secours des déshérités de la terre, ces récits relatant les aventures missionnaires en termes d'exploits, résonnent dans les jeunes esprits comme autant d'appels à se hisser au niveau des héros des temps jadis. Des appels d'autant plus retentissants qu'ils trouvent un écho dans certains contenus de la littérature chrétienne berçant l'enfance de ces petits chrétiens.

2. L'Ami des missions et la fraternisation des jeunes envers les néophytes

Une autre préoccupation prégnante dans la presse missionnaire est la levée de fonds d'aide au bénéfice des pays de mission. Nous voulons repérer cette idée dans l'appellation *Ami des Missions* donnée au complément populaire au *JME* créé pour faire pénétrer l'idée de mission dans des couches non encore atteintes du protestantisme. Le choix du terme « Ami » est révélateur du désir des promoteurs de susciter chez les plus jeunes, un courant de sympathie en faveur de la mission qui, le moment venu, pouvait être mobilisé dans les dons, des collectes destinées à soutenir des œuvres au bénéfice des enfants. C'est ainsi qu'au lendemain de la première guerre mondiale ayant imposé une interruption des publications du *Petit Messenger*, de nombreux enfants s'illustrèrent par la constance de leur soutien à la mission⁶⁰⁷. Dans les numéros paraissant au lendemain de la grande conflagration figurent des extraits de lettres émanant de ces jeunes donateurs. On peut y lire que telle petite fille, organisant une loterie, récolta la somme de 11 francs et, l'ayant jointe à ses gains personnels

⁶⁰⁶ Gaston BEGUELIN, « Mokalounda l'esclave », *Le petit Messenger des Missions Évangéliques*, 70^e année, 5^e série, Volume VI, décembre 1919, p. 163-164.

⁶⁰⁷ Pendant la Première Guerre Mondiale, le *Petit Messenger* a été momentanément interrompu. Durant cette période, le public infantile fut reporté quelques temps sur l'*Ami des Missions*. Il reparaitra toutefois dès la fin de la guerre.

issus de commissions et de travaux de ménages, l'envoya à la SMEP⁶⁰⁸. Cette autre fille, désireuse de : « faire quelque chose pour les pauvres païens afin qu'on puisse leur annoncer la bonne nouvelle du Seigneur Jésus »⁶⁰⁹, parla à ses amis des Noirs. Ensembles, elles réunirent la somme de 5 francs, fruit de leur rapine et, « contentes et heureuses de faire un peu de bien », en firent don à la mission. Enfin, cet autre groupe d'enfants, mettant ensemble des menues sommes d'argent qui leur avaient été remises afin de les « fructifier au profit de la mission et des Asiles de la Force »⁶¹⁰, le donnèrent à la SMEP pour combler le déficit occasionné par la guerre, promettant pour l'année suivante, une amélioration substantielle de leur contribution grâce aux sommes attendues de la vente des produits d'élevage.

Le zèle mis par les rédacteurs à structurer chez leurs jeunes lecteurs une pratique de la solidarité chrétienne envers leurs « infortunés » coreligionnaires d'Outre-mer, a par ailleurs formaté l'aspect de leur imaginaire relatif à la représentation de l'Autre. De fait, éduqué à traduire son engagement chrétien dans des gestes de charité, l'enfant métropolitain est certes initié aux vertus évangéliques et, dans les contextes et formes où lui est présenté cet enseignement, il grandit aussi dans une conscience aiguë des privilèges attachés à ceux de son monde. Mais étant donné que la solidarité à laquelle il est invité est très souvent unilatérale, il lui vient tout naturellement le sentiment de n'avoir rien à attendre de l'autre : « Remerciez Dieu, chers amis, de ce que vous n'êtes pas nés en Afrique »⁶¹¹, lui sera-t-il souvent rappelé. Si le récit des malheurs des enfants des pays païens provoque en lui de l'empathie et suscite une saine admiration pour la dignité avec laquelle ils affrontent la souffrance et vivent le dénuement qui caractérisent leurs conditions d'existence matérielles, il contribue également à développer et à enraciner dans l'esprit de l'adulte qu'il deviendra plus tard, le sentiment de la supériorité de sa condition par rapport à celle du « sauvage » d'hier. Son rapport à l'autre, marqué par cette conviction, s'en ressentira toujours, une fois adulte.

En extrapolant à peine ces analyses, on pourrait suggérer que la surexposition de l'indigence et de l'arriération des chrétiens du Sud dans la presse missionnaire, a été en partie cause du maintien chez les chrétiens du Nord, des attitudes paternalistes de type missionnaire annoncées comme révolues au moment de l'autonomisation des Églises nées de la Mission. Un altruisme qui, vidé de sa substance, ouvre la voie à des glissements graves de sens rendant

⁶⁰⁸ « Fidèles à travers la tourmente », *Le petit Messager des Missions Évangéliques*, 70e année, 5e série, Volume VI, sept-oct.1919, p. 132.

⁶⁰⁹ *Ibid.*

⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 132-133.

⁶¹¹ *Le petit messager des Missions*, Volume IV, p. 36, cité par François Bogliolo, op.cit., p. 33.

impossible, toute possibilité de partenariat véritable, dans le sens d'une réciprocité des échanges : théologiques, ecclésiologiques, humains et matériels. Ainsi, au lieu de la responsabilisation mutuelle des Églises d'Europe et d'Outre-mer attendue des nouvelles relations de partenariat sensées conjurer le paternalisme missionnaire⁶¹², on assiste plutôt à la perpétuation de cette formule de fraternisation chrétienne par l'assistanat. En effet, les Églises du Nord demeurent les mécènes de celles du Sud, pour ce qui est du développement d'énormes projets infrastructurels, dont la pertinence pour les besoins des populations destinataires, n'est pas toujours préalablement vérifiée. Du côté des Églises du Sud, la popularisation de leur détresse pécuniaire auprès des partenaires du Nord est une aubaine. Elle constitue une sorte de mythe fonctionnant comme une clé à double usage. D'une part, elle permet de maintenir ouverts les « robinets » des donateurs du Nord d'où affluent sans cesse d'énormes capitaux sous forme de subventions destinées à la réalisation des œuvres, réelles ou fictives. D'autre part, elle sert à activer chez les mêmes, un cortège de remords et culpabilité pour tous les dommages perpétrés dans les anciennes colonies par leurs gouvernements. Taraudés par cette « mauvaise conscience », les donateurs du Nord éprouvent des scrupules à œuvrer pour la résolution de la dissymétrie marquant leurs partenariats avec leurs homologues du Sud. Une autre raison pourrait expliquer leur réticence à appeler l'institution d'un partenariat qui reflète la prééminence des Églises du Sud dans le mouvement missionnaire mondial, est le risque de provincialisme encouru par certaines communautés des ces régions, en réelle situation de détresse financière. Certaines communautés du Sud à capacités financières conséquentes en sont bien conscientes et en profitent pour minorer leur apport financier tout en se prévalant du déplacement du pôle de la mission mondiale vers le Tiers-Monde⁶¹³ pour revendiquer des positions prépondérantes au sein des organismes communes de coordination des actions apostoliques. Au demeurant, on voit bien dans ces quelques échantillons qui n'épuisent aucunement les thématiques abordées par les correspondances missionnaires, ce que certains rapports actuels de la modernité occidentale avec les anciens pays de missions, doivent à la représentation missionnaire du non chrétien.

⁶¹² Jean-François ZORN, « L'émergence de la missiologie comme discipline critique du fait missionnaire à l'époque contemporaine », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, [En ligne], 1 | 2008, mis en ligne le 25 janvier 2008, consulté le 23 août 2012. URL : <http://cerri.revues.org/274> ; DOI : 10.4000/cerri.274, p.7.

⁶¹³ Samuel ESCOBAR, *La mission à l'heure de la mondialisation du christianisme*, Voix multiculturelles, éditions Farel, Marne la Vallée, 2006, p.183.

Chapitre 2. Mission et invention des savoirs en sciences humaines

Les développements précédents ont démontré comment, sous l'influence de la mission et notamment de son dispositif littéraire, s'est construit un certain imaginaire occidental chrétien relatif à l'altérité non chrétienne. A travers les exemples pris sur les représentations de l'Africain et de l'Indien dans la presse missionnaire, nous avons repéré les effets retours du discours conformiste développé dans les écrits missionnaires pour les besoins de la cause évangélique. L'autre élément que nous révèlent les sources missionnaires, c'est que dans ses rapports avec le converti, l'Occident ne fut pas seulement bousculé sur le point de sa mentalité. Il le fut également sur ses modes d'érudition. Les éléments qui vont suivre décrivent deux disciplines par lesquelles des élaborations intellectuelles, formulées en dehors de l'Occident, se sont introduites dans le monde académique français, réussissant parfois à ébranler des habitudes et traditions solidement établies. Il s'agit de l'ethnologie et de la linguistique. Nous avons tenu à faire précéder, cette sorte d'archéologie des savoirs liés à l'activité missionnaire en Occident, par un survol du cadre général et institutionnel dans lequel se déploie la pensée réflexive missiologique en Occident. Cette approche nous a semblé pertinente pour deux raisons. La première est que les institutions d'enseignement de la missiologie sont le lieu de jonction entre la théorie et la pratique missionnaire. De ce fait, leur saisie est importante en ce sens qu'elle permet de situer les savoirs des hommes de terrain auxquels nous nous intéressons, dans le cadre global dont ils relèvent.

La seconde raison est que le phénomène réflexif missionnaire est révélateur et illustrateur d'une certaine hiérarchie implicite, gouvernant les savoirs et les auteurs de ces savoirs, dans l'espace occidental durant la période qui précède les années 1950. Ainsi observera-t-on que l'autorité scientifique est reconnue à un savoir missionnaire, lorsque celui-ci se construit sous la forme d'un modèle théorique destiné à éclairer la compréhension des pratiques occidentales, et qu'elle lui est contestée lorsqu'il est secrété sur les champs de mission par des chercheurs, amenés de façon conjoncturelle sur le terrain de la science. Une dissymétrie qui correspond à une division du travail dont certains champs disciplinaires, tels que l'ethnologie, était caractéristique durant la période de l'entre-deux-guerres⁶¹⁴. A l'instar

⁶¹⁴ Benoît de L'ESTOILE, « Une politique de l'âme. Ethnologie et humanisme colonial », in Michel NAEPELS, Christine SALOMON, *Terrains et destins de Maurice Leenhardt*, Cahiers de l'Homme, Édition de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2007, p. 40. Pour un approfondissement sur l'organisation de la recherche en ethnologie en France dans la période de l'entre-deux-guerres, voir aussi, Benoît de L'ESTOILE, « “Une petite armée de travailleurs auxiliaires” : la division du travail et ses enjeux dans l'ethnologie française de l'entre-deux guerres », *Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, n°36, p. 31-59.

des rapports reliant les protagonistes de cette discipline répartis en niveau d'importance différents, le missiologue-théoricien occupe le haut du pallier, investi de la tâche de décortiquer, de recouper, de rassembler et de rendre intelligible des données fournies à « l'état brut » par les praticiens –chercheurs qui eux, font office de: collecteurs, collectionneurs, enquêteurs de terrain. Une hiérarchie pourtant assez peu fondée, au vue de la part prise par les praticiens de la mission dans l'enrichissement théorique des savoirs occidentaux, autant en sciences humaines que théologiques.

I. Survol de l'espace réflexif missiologique occidental

Le développement de la pensée réflexive et critique du phénomène missionnaire durant la deuxième moitié du XIX^e siècle, s'inscrit dans le sillage des renouvellements épistémologiques qui prévalent dans les sciences humaines à la même époque. Ces courants imposent la nécessité d'une systématisation des pratiques savantes, de façon à féconder un savoir qui n'ait rien à envier en rigueur et en scientificité, aux autres disciplines des sciences dites exactes. A l'instar du monde colonial, la mission justifiait elle aussi d'importantes ressources accumulées au cours de plusieurs siècles d'évangélisation en dehors de l'Occident. Pourtant, aussi dense et riche que fut ce matériau, on considérait que les conditions de sa production, entachées de subjectivité et d'amateurisme, nuisaient à la crédibilité qu'on pouvait lui accorder en tant que savoir. Aussi était-il indispensable de réinvestir ce corpus par une sorte d'herméneutique de ses contenus qui permettrait de distinguer entre ce qui relève de l'hagiographie et ce qui est du registre de la science. Ce regard critique porté sur la littérature missionnaire, associé au désir de l'articuler en un propos scientifique et raisonné⁶¹⁵ fut à la base du développement d'une tradition d'érudition consacrée à ses expériences et pratiques⁶¹⁶.

1. Préludes de la missiologie protestante et catholique en Europe

L'impulsion dans cette voie partit du monde anglo-saxon protestant dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, moment à partir duquel se met en place, en Grande-Bretagne et en Allemagne, un dispositif institutionnel et théorique propre à fonder un savoir missionnaire. Au niveau institutionnel, mentionnons l'inauguration des premières chaires de missiologie créées l'une, en 1867 à Edimbourg pour l'ancien missionnaire Alexandre Duff (1777-1851) et l'autre, en 1896 en Allemagne pour le théologien Gustav Warneck (1834-1910). Alors que se structure la recherche missiologique à travers la création d'un cadre académique de niveau

⁶¹⁵ D'après Marc SPINDLER : « La missiologie est l'étude scientifique raisonnée du phénomène missionnaire », voir Marc SPINDLER, « Missiologie anonyme et missiologie responsable », dans *La Revue Réformée*, 1983/34, p. 25, cité par Jean-François ZORN, *op. cit.*, p. 11.

⁶¹⁶ *Ibid.*, p. 5.

universitaire, s'élaborent également des outils méthodologiques, visant à lui assigner une base scientifique solide. C'est ainsi qu'en 1897 Warneck publie son *Evangelische Missionslehre*⁶¹⁷. Cet ouvrage, considéré par l'auteur lui-même comme un *opus magnum*⁶¹⁸, expose les linéaments d'une épistémologie de la missiologie. Warneck inscrit l'action missionnaire dans le déroulement du plan divin, ce qui l'amène à camper son dispositif théorique sur le terrain de la théologie protestante de la justification par la foi : « La mission constitue [...] une partie intégrale de la révélation de Dieu par le Christ qui est communiqué pour le salut du monde⁶¹⁹. » Convoquant « la doctrine de la justification par la foi seule, [Warneck postule que] Toutes les questions de la mission doivent être traitées autour de ce principe⁶²⁰. » Cette première contribution fut aussi la plus importante de Warneck à la systématisation de la science des missions. En 1900 paraît l'ouvrage d'introduction à la missiologie de Fritz Bornemann intitulé : *Einführung in die Evangelische Missions Kunde* (1900). Mentionnons encore, parmi les théoriciens de la missiologie protestante, le nommé Julius Richter, titulaire de la chaire de missiologie de l'Université de Berlin de 1921 en 1930. Il publie en 1913 son *Weltmission und Theologische Arbeit*. Du côté britannique paraît en 1908 l'ouvrage de Robert E. Speer intitulé *Missionary Principle and Practice*⁶²¹. L'accueil qu'il reçut dans l'opinion fut tel que nombre de quotidiens s'en firent l'écho dans leurs colonnes. Un autre ouvrage dans la même veine et qui lui est contemporain est celui d'Arthur Judson Brown intitulé : *The Foreign Missionary*⁶²². Mentionnons encore dans ce même registre, l'ouvrage de Georgina Anne Gollock (1861-1940) paru en 1921 sous le titre : *An introduction to Missionary Service*⁶²³. Ces productions mettent au service de la recherche missiologique, la somme de plusieurs années d'expérience de terrain, en ce qui concerne les anciens missionnaires devenus chercheurs, ou l'exploration des archives confrontées au témoignage des missionnaires, en ce qui concerne les professeurs qui ne sont jamais sortis d'Europe. Elles ont leur complément dans les diverses revues qui paraissent dès cette période et qui diffusent,

⁶¹⁷ Gustav WARNECK, *Evangelische Missionslehre. Ein missionstheoretischer Versuch*. Vol I.-V, Gotha: F.A. Perthes, 1897.

⁶¹⁸ Willi HENKEL, « Centres de recherche germaniques », in Marc Spindler et Jacques Gadille, *Sciences de la Mission et formation missionnaire au XX^e siècle*, actes de la XII session du CREDIC tenu à Verone, en Italie, en août 1991. Editions Lyonnaises d'Art et d'Histoire (LUGD), Lyon ; *Edizione Missionarie Italiane* (EMI), Bologne, avec le concours du CNRS et de l'Université Jean-Moulin de Lyon, 1992, p. 89.

⁶¹⁹ *Ibid.* p. 90.

⁶²⁰ *Ibid.*

⁶²¹ Robert E. SPEER, *Missionary Principles and Practice. A discussion of Christian Missions and some of Criticism upon them*, New York, Fleming H. Revell Company, 1902.

⁶²² Arthur Judson BROWN, *The foreign missionary, an incarnation of a World movement*, Flemming H Revell Company, 1907.

⁶²³ Georgina Anne GOLLOCK, *An introduction to Missionary Service*, Oxford University Press edition, H. Milford, 1921.

auprès du public européen, des images vivantes de la mission et de l'univers des missionnés. Au nombre de celles-ci, citons l'*Allgemeine Missionszeitschrift*, fondée en 1874 par Warneck ainsi que la *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*, fondée en 1886. Signalons aussi, pour le compte de la missiologie de langue anglaise, la fondation en 1912 de l'*International Review of Missions* par le Conseil international des missions. Dans leur ensemble, ces revues, créées sous l'impulsion d'acteurs et de théoriciens de la mission, ont pour vocation de forger un courant d'opinion protestant favorable au déploiement de l'activité missionnaire, par des chroniques nourries de notes, monographies, rapports et correspondances.

L'espace catholique, dont le réveil en ce domaine est tardif, en comparaison du protestantisme, n'est pourtant pas en reste. En 1911 est créée à Munster-en-Wesphalie, la première chaire de missiologie catholique. Elle est tenue par le théologien alsacien Joseph Schmidlin (1876-1944) qui, après y avoir donné pendant quelques temps un enseignement d'introduction à la missiologie, est confirmé comme professeur ordinaire de missiologie en 1914⁶²⁴. Portés par le souci de construire la missiologie en un champ de savoir autonome doté de ses propres outils et lieux de recherche, Schmidlin et son homologue Robert Streit, (1875-1930) appuyés du nommé Erzberger, député du Reichstag, soutinrent la fondation d'un Institut de recherche en Missiologie. En 1911, l'institut voit le jour sous l'appellation : *Institut für missionswissenschaftliche Forschungen*. Selon ses statuts, il s'agit d'une association à caractère scientifique dont le but principal est de promouvoir les recherches archivistiques sur les missions et en établir une bibliographie fiable et complète⁶²⁵. Dans cette optique, l'association se dote d'une revue, la *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*. Au nombre des publications de cette revue figurent la série en 31 volumes des *Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte*⁶²⁶, et celle en 8 volumes des *Missionswissenschaftliche Studien*. Dans un article-plaidoyer en faveur de la systématisation d'un savoir missiologique en France, rédigé en 1931 dans la *Revue d'histoire de l'Église de France*⁶²⁷, Patrick O'Reilly, ébauchait rapidement la brève nomenclature de la production missiologique catholique francophone au XIX^e. Au rang de celle-ci figure : *L'Histoire*

⁶²⁴ Marc SPINDLER et Jacques GADILLE, *Sciences de la Mission et formation missionnaire au XX^e siècle*, actes de la XII session du CREDIC tenu à Verone, en Italie, en août 1991. Editions Lyonnaises d'Art et d'Histoire (LUGD), Lyon ; *Edizione Missionarie Italiane* (EMI), Bologne, avec le concours du CNRS et de l'Université Jean-Moulin de Lyon, 1992, p.4.

⁶²⁵ Willi HENKEL, *op.cit.* p. 93.

⁶²⁶ *Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte*, Münster : Aschendorff, 1917-1978.

⁶²⁷ Patrick O'REILLY, « Les études missionnaires en France », *Revue d'histoire de l'Église de France*, Tome 17, N° 75, pp. 161-179.

*générale des missions catholiques depuis le XIII^e siècle jusqu'à nos jours*⁶²⁸, publiée en 1844, par Mathieu Richard Auguste Henrion (1805-1862), baron de son état. Ouvrage unique en son genre et pour son époque, cette synthèse missionnaire fut traduite plusieurs fois en italien (1845-1849) en allemand (1846) et en espagnol (1845). A la suite de ce titre, mentionnons aussi la tentative du père Jacques Paul Migne (1800-1875), de constituer une *Encyclopédie théologique*⁶²⁹, mais dont les efforts furent dévoyés par :

des collaborateurs insuffisants [...] M. Lacroix, employé supérieur au ministère des finances et le Dr Étienne de Junkovskoy, ancien préfet apostolique [qui] lui construisirent en 1863, sous forme d'un *Dictionnaire des Missions catholiques*, les tomes cinquante-neuvième et soixantième de son *Encyclopédie théologique* : compilation verbeuse, incomplète et sans critique, bien incapable d'un long service et qui, aujourd'hui, atteste entre autres lacunes, la médiocre formation historique de ses rédacteurs⁶³⁰.

Aussi, est-ce véritablement au XX^e siècle qu'émerge en France une réflexion missiologique catholique savante, avec notamment la publication des *Missions catholiques du XIX^e siècle*⁶³¹ sous la direction du père Jean-Baptiste Piolet (1855-1930) de la Société de Jésus. Cette œuvre collective, réalisée avec le concours de plusieurs missionnaires, est considérable non seulement par son volume (six in-folio) mais aussi en ce qu'elle est appuyée d'« une abondante et fort riche documentation photographique, [ainsi que par] la sûreté des informations de [ses] lointains historiographes, parfois témoins ou même auteurs des entreprises dont ils [...] contaient le récit⁶³² » Remarquable contribution donc que cette production missiologique catholique française qu'O'Reilley, dont la plume, en général fort mordante pour évaluer les efforts des missiologues français, n'hésite pas à qualifier de « grandiose tableau de la geste missionnaire française qui restera un de ses titres les plus notoires⁶³³. »

⁶²⁸ Mathieu-Richard-Auguste HENRION, (Baron), *L'Histoire générale des missions catholiques depuis le XIII^e siècle jusqu'à nos jours*, Paris, Gaumes-Frères, Libraires Éditeurs, 1844.

⁶²⁹ Jacques-Paul MIGNE, *Encyclopédie théologique*, Paris, Chez l'éditeur, 1845.

⁶³⁰ Patrick O'REILLEY, *op. cit.*, p. 165.

⁶³¹ Jean-Baptiste PIOLET, *La France au dehors - Les Missions catholiques françaises au XIX^e siècle*, Librairie Armand Colin, 1900-1903. 6 volumes. *Vol. I : Missions d'Orient. Vol. II : Abyssinie, Inde, Indochine. Vol. III : Chine, Tibet, Mandchourie, Corée, Japon. Vol. IV : Océanie, Madagascar. Vol. V : Afrique. Vol. VI : Missions d'Amérique.*

⁶³² *Ibid.* p.166.

⁶³³ *Ibid.*

2. Le point de départ de missiologie protestante en France

Du côté protestant en France, l'entreprise missionnaire peine à se constituer en champ disciplinaire de niveau universitaire. On aurait pu penser que la réouverture de deux facultés de théologie protestante, à Montauban et à Strasbourg au début des années 1800 dans le sillage du Concordat, puis d'une autre à Paris en 1877, suite à la guerre franco-allemande, constitueraient une chance pour un essor académique des études missionnaires. Il n'en fut rien, l'existence depuis 1822, d'une École des missions à Paris à la SMEP compromit l'entrée de la missiologie dans le cursus des études universitaires de théologie. En effet, les missionnaires accomplissaient leur cursus complet d'études de théologie à l'École des missions. L'histoire des relations mouvementées entre cette École et la Faculté de Paris plus particulièrement, proche dans l'espace (au 83 boulevard Arago alors que la SMEP se trouve au 102) mais idéologiquement éloignée du fait d'un libéralisme théologique professé s'avéra longtemps comme un obstacle au déploiement universitaire de la missiologie⁶³⁴. A l'origine, ce blocage tient, pour une part, à l'opposition des milieux protestants de tradition libérale à la mission jugée par eux trop inféodée à la tendance la plus radicale du Réveil, la SMEP, elle-même, se revendiquant comme « pur produit » du Réveil. Pour une autre part, le milieu missionnaire se montrait allergique aux postures théologiques libérales rationalisantes qui, selon lui, refroidissaient la foi. Pour mieux saisir les questions ici en jeu, précisons que la branche libérale du protestantisme désigne le courant doctrinal issu de la révolution philosophique du XVIII^e siècle, le siècle des Lumières. Les théologiens libéraux n'hésitent pas à introduire dans la théologie ce qu'ils nomment la « critique sacrée ». Ils se caractérisent en outre par le primat accordé à l'expérience religieuse de l'individu qui les conduit à relativiser les institutions ecclésiales, leur contestant toute autorité propre à codifier l'expérience de la foi. Ainsi, les confessions de foi, les sacrements et autres formes de rituels sont-ils, relégués au second plan, voire récusés. Du fait de cette remise en cause des piliers de l'orthodoxie protestante, la branche libérale est théologiquement opposée à la branche dite revivaliste. Cette dernière est précisément apparue en réaction au courant libéral ; elle revendique à la fois une certaine fidélité aux discours et doctrines hérités de leurs prédécesseurs, mais les ressaisissent sentimentalement car les revivalistes sont des romantiques religieux. Les antagonismes entre les deux tendances se sont particulièrement cristallisés autour des contenus des enseignements universitaires au sein des Facultés de théologie. Jean François Zorn estime que ce conflit doctrinal fut cause de ce que, jusqu'au

⁶³⁴ Sur ce conflit, cf. Jean-François ZORN, *op. cit.*, p.12 et s.

début du XX^e siècle environ, la missiologie ne fut véritablement enseignée qu'à l'École des Missions, ne s'invitant en Faculté que par la petite porte, à travers un régime des conférences. Ces divergences théologiques contribuèrent au maintien de la séparation entre l'École des Missions et la Faculté de théologie de Paris, deux établissements pourtant voisins. Déplorant les effets de ce cloisonnement sur la qualité de la formation des missionnaires, le théologien et missiologue Edouard Vaucher (1847-1920) souhaita en son temps « promouvoir un enseignement de missiologie dans les Facultés de théologie et proposer un enseignement universitaire aux missionnaires à côté de leur formation reçue au sein de la Maison des missions⁶³⁵. » Zorn estime que Vaucher fut entendu sur le dernier point selon sa lettre, mais pas selon son esprit, puisque, l'idée qui était la sienne de faire de la « missiologie une *discipline théologique* universitaire » fut commuée par Hermann Krüger, l'érudit directeur de l'École des missions de 1885 à 1900, en une conception idéologique de la missiologie inspirant « l'ensemble des autres disciplines qui sont alors enseignées dans un “état d'esprit missionnaire”⁶³⁶. » Il faudra attendre la fin de l'ère des missions et la fermeture de l'École des missions qui s'en suivit, pour voir la missiologie émerger en tant que discipline dans le monde universitaire⁶³⁷.

Sur un tout autre registre et, parallèlement à ce débat épistémologique portant sur les contenus doctrinaux des protestantismes, n'avait cessé de se constituer, dans les champs de mission, la matière devant informer théoriquement les activités de l'apostolat. En effet, à la faveur d'un certain intérêt développé pour les civilisations indigènes, a émergé une importante volée de chercheurs-missionnaires, opérant en lien avec les penseurs de laboratoire en métropole. Leurs élaborations ont particulièrement enrichi l'ossature de deux domaines des savoirs modernes en sciences humaines : la linguistique et l'ethnologie.

II. Missionnaires protestants et création du savoir ethnologique en Occident

Jamais discipline ne fut autant disputée en études coloniales que l'a été l'ethnographie. Revendiquant un statut de savoir voué à l'étude des sociétés indigènes, la réputation de l'ethnographie pâtit des préjugés défavorables qui accablent ses chercheurs, arrivés sur le terrain de la recherche par des voix qui, pour n'être pas détournées, correspondent à des itinéraires peu ordinaires. Comme pour ajouter à leur passif, les contenus des travaux qu'ils ont générés, parfois marqués au coin de l'ethnocentrisme, ont fini par camper, à une époque

⁶³⁵ *Ibid.*, p. 18.

⁶³⁶ *Ibid.*, p. 19.

⁶³⁷ *Ibid.*

tout au moins, la réputation d'hagiographie de ces savoirs coloniaux. Vis-à-vis des sciences coloniales expérimentales et des sciences humaines, les travaux d'ethnographes, fussent-ils des administrateurs ou des missionnaires, étaient taxés de pseudo savoirs. En effet, autant chez les missionnaires que chez les colons, les raisons qui ont posé la nécessité d'une valorisation scientifique des registres indigènes obéissaient à des motivations de fonctionnalité. Anne Piriou en parle comme des : « impératifs concrets qui se posent à ceux qui les produisent et qui en même temps en sont les premiers utilisateurs⁶³⁸ » et qui, selon elle, sont les critères qui motivent leur souci de construire l'ethnographie en champ de savoir autonome. A titre d'exemple, le mobile hégémonique qui fonde l'entreprise coloniale a souvent marqué de l'empreinte du chauvinisme, le contenu des recherches ethnographiques qu'elle a générées, les registres indigènes étant de façon systématique présentés comme arriérés, voire dégénérés par rapport à ceux des Occidentaux. Or, avec des débordements raciaux en moins, la représentation des indigènes faite dans les énoncés ethnographiques des missionnaires charriait, elle aussi, nombre de clichés, notamment sur l'aspect physique de certains « sauvages ». Etant conçu pour servir les desseins du prosélytisme chrétien, un certain discours missionnaire porté sur les croyances indigènes, considérait que celles-ci relevaient d'un niveau de spiritualité moindre par rapport à celui du christianisme. Aussi, la spiritualité occidentale était-elle posée comme le cadre normatif devant fournir à la religiosité autochtone, bourrée de superstitions et d'inconsistance, les éléments de sa maturation et de son perfectionnement.

Malgré tout, la recherche missionnaire de caractère ethnographique a, mieux que toute autre forme de littérature missionnaire, servi à forger un certain courant d'érudition qui a rendu possible un redéploiement de l'espace académique occidental. Prenant avantage du capital généré par les travaux d'enquête et de collecte menés auprès des peuples non occidentaux, ces « hommes doubles » ont investi et contribué à réinvestir les champs de la recherche et de l'enseignement universitaire en métropole. On peut suivre dès la base, le cheminement de leur inscription dans divers domaines des savoirs occidentaux des XIX^e et XX^e siècles, à travers des efforts corporatifs, mais aussi et surtout par d'exceptionnelles trajectoires individuelles.

⁶³⁸ Daniel DORY, « Entre la découverte et la domination : le Lobi (1800-1960), Éléments d'histoire de la géographie coloniale », *Bulletin de l'association des géographes français*, n°506, 1987, p. 373-382, cité à partir d'Anne PIRIOU, *op. cit.*, p. 44.

1. Raoul Allier et Maurice Leenhardt : deux érudits du protestantisme français

Jusqu'à une période récente, peu de figures du protestantisme étaient associées, de façon notoire, à l'invention de la modernité scientifique occidentale. Certes, l'ethnologie française évoquait le nom de Raoul Allier (1862-1939)⁶³⁹ au nombre de ses précurseurs. Philosophe de formation, membre du comité directeur de la mission de Paris sans jamais avoir été missionnaire de terrain, Raoul Allier revendique un attachement aux valeurs du christianisme qu'il traduit dans ses productions intellectuelles. Ses deux ouvrages, reconnus au nombre des travaux pionniers de la missiologie protestante française, alors en construction, à savoir : *La psychologie de la conversion chez les peuples non civilisés*⁶⁴⁰ ; *Le non civilisé et nous. Différence irréductible ou identité foncière ?*⁶⁴¹, témoignent du profil de l'« évangéliste philosophe⁶⁴² » que, de son propre aveu, il souhaita toujours être. D'abord chargé de cours de philosophie religieuse à la Faculté de théologie de Montauban (1886-1889), puis à la Faculté de théologie protestante de Paris dont il sera le doyen de 1920 à 1933, Raoul Allier a eu l'opportunité, par ses travaux et sa position, d'imprimer une marque particulière à la science ethnologique de son temps. En effet, la discipline ethnologique, naissante en cette époque, puisait énormément dans les milieux missionnaires et coloniaux pour son enseignement. Raoul Allier a ainsi eu le privilège de côtoyer les fondateurs de l'Institut d'Ethnologie : Paul Rivet (1876-1958), spécialiste d'anthropologie physique ; Marcel Mauss (1872-1950) : sociologue ; Marcel Cohen (1884-1974), linguiste orientaliste et Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), philosophe et anthropologue. D'ailleurs, sa remise en cause de l'existence d'une « mentalité prélogique », théorie fondamentale de la pensée de ce dernier, reste, aujourd'hui encore, sa contribution la plus rigoureuse à l'avancée de la réflexion ethnologique française. En effet, à l'époque où Lévy-Bruhl fait figure de maître à penser pour l'anthropologie française, Raoul Allier croit percevoir dans ses énoncés, une négation de la rationalité chez le « non civilisé », basée sur la constatation d'un mode de fonctionnement psychologique différent de celui de l'Occidental. Allier qui, à l'instar de Bruhl, a lui aussi observé des peuples primitifs, aboutit à des conclusions totalement contradictoires : « Fréquemment, nous avons fait les mêmes constatations. Mais nous ne les avons pas toujours interprétées de même.

⁶³⁹ Sur Raoul ALLIER et sa pensée, on consultera utilement son biographe : Gaston RICHARD, *La vie et l'œuvre de Raoul Allier, 22 juin 1962, 5 novembre 1939*, Paris, Berger Levrault, 1948 ; également : Hélène BAILLOT : « La conversion des peuples dits "non civilisés" chez Raoul Allier (1862-1939) », *Cahiers d'Etude du Religieux, Recherches interdisciplinaires*, [en ligne] (8) 2010, mis en ligne le 16 mars 2010, consulté le 02 septembre 2012, <http://ceri.revues.org/66>. André ENCREVE, « Allier Raoul », dans *Les protestants*. Dictionnaire du monde religieux contemporain, Paris, Beauchesne, 1993, p. 41-43.

⁶⁴⁰ Raoul ALLIER, *La psychologie de la conversion chez les non civilisés*, 2 tomes, Paris, Payot, 1925.

⁶⁴¹ *Le non civilisé et nous. Différence irréductible ou identité foncière ?* Paris, Payot, 1927

⁶⁴² Raoul ALLIER, *Lettre à sa fiancée*, cité par Gaston RICHARD, *La vie et l'œuvre de Raoul Allier, 22 juin 1962, 5 novembre 1939*, Paris, Berger Levrault, 1948, p. 13.

La théorie du pré-logisme ne me paraît pas s'imposer⁶⁴³. » Raoul Allier a, de ce fait, contribué à l'ébranlement de l'un des piliers sur lequel reposait un certain argumentaire raciste longtemps établi dans l'opinion française, prônant l'inégalité naturelle des peuples. Pourtant, ses thèses, développées sur d'autres domaines, furent très vite battues en brèches et remises. En cause, sa passion pour la mission envers laquelle il ne parvint jamais à adopter la distance critique nécessaire à une analyse objective de son objet d'étude⁶⁴⁴. Néanmoins, la pensée occidentale lui doit l'une des rares réfutations, formulée dans les cercles missionnaires protestants, d'une notion désormais connue dans le monde savant comme « le symbole de l'erreur scientifique⁶⁴⁵. » Par ailleurs, on doit à Allier une autre réfutation formulée en 1930 dans une brochure⁶⁴⁶, celle de la malédiction qui pèse encore sur le peuple noir en vertu d'une interprétation traditionnelle du récit du chapitre 9 de la Genèse portant sur les fils de Noé, Sem, Cham et Japhet. La descendance de Cham serait maudite du fait qu'il a vu son père nu. Comme la table des peuples du chapitre 10 attribue Miçraim (l'Égypte), Pouth (la Lybie) et Kousch (l'Éthiopie) aux fils de Cham, l'interprétation traditionnelle de ces textes en déduit que Cham était noir et qu'ayant été maudit, tous les Noirs le seront aussi. Selon Allier, cette thèse qui n'a aucun fondement exégétique est née dans la pensée rabbinique du ghetto et a été colportée par les chrétiens esclavagistes. Il conclut ainsi sa brochure : « Il n'est que temps de rompre publiquement avec une exégèse dont les chrétiens devraient avoir honte, en un mot de casser la pointe de l'argument perfide qui est dirigé contre la Bible⁶⁴⁷. »

Si la pensée de Raoul Allier doit incontestablement sa profondeur et sa richesse à la fréquentation des sources et cercles missionnaires qu'il a judicieusement su mettre à profit, ce n'est qu'indirectement qu'elle peut être reliée au protestantisme missionnaire. L'absence d'un contact direct avec les civilisations dont il prétendait rendre compte de l'adhésion à la foi, fut d'ailleurs l'une de ses faiblesses. En revanche, d'un autre degré de proximité est la relation aux « non civilisés » de Maurice Leenhardt, (1878-1954), contemporain d'Allier, et d'une autre facture est aussi sa contribution à l'enrichissement des sciences humaines en France. A la différence de son prédécesseur, la science de Leenhardt est le fruit d'une expérience directe avec son objet d'étude, la civilisation mélanésienne. Maurice Leenhardt fut missionnaire de la

⁶⁴³ Raoul ALLIER, *La psychologie...*, *op.cit.*, p.101.

⁶⁴⁴ Hélène BAILLOT, *op. cit.*, p. 7.

⁶⁴⁵ Véronique BEDIN et Martine FOURNIER, *Lévy-Bruhl, La bibliothèque idéale des sciences humaines*, Éditions Sciences Humaines, 2009, p.254, URL : www.cairn.info/la-bibliotheque-ideale-des-sceinces-humaines-article-254.htm.

⁶⁴⁶ Raoul ALLIER, *Une énigme troublante. La race nègre et la malédiction de Cham*, Paris, SMEP, Les Cahiers missionnaires, n°16, 1930.

⁶⁴⁷ *Ibid.*, p. 32.

SMEP en Nouvelle Calédonie de 1902 à 1926. Ce quart de siècle de présence continue, alternée de séjours, de congés et d'études en France, soutenue par une importante activité réflexive, à la fois théologique, missiologique et ethnologique, en a fait le premier spécialiste mondial de la linguistique et de l'ethnosociologie mélanésiennes, disciplines qu'il a enseignées dans les universités et grandes écoles françaises : École Pratique des Hautes Études, École Nationale de la France d'Outre-mer, Institut d'Ethnologie de Paris, École Nationales des Langues Orientales.

Pourtant, du monde universitaire, Leenhardt n'a pas de titre académique, hormis son baccalauréat en théologie, donnant droit à un poste d'enseignant universitaire. Toutes les études, cependant, qui se sont penchées sur la figure leenhardtienne s'accordent à reconnaître l'extraordinaire enrichissement que son séjour a produit pour le monde académique français⁶⁴⁸.

La trajectoire de Maurice Leenhardt révèle l'ampleur de l'effet dont sa rencontre avec l'altérité mélanésienne a été en mesure de susciter, dans les modes et pratiques universitaires en cours dans la société française de l'époque, ainsi que le note Jean-François Zorn à propos de la préface des *Carnets de Lucien Lévy-Bruhl* rédigée par Leenhardt en 1949 :

la publication de ces notes posthumes montre que Leenhardt allait être à l'origine d'un grand bon en avant de la discipline. En effet, dans ces *Carnets* où Lévy-Bruhl dialogue avec Leenhardt, on apprend que c'est sous son influence [...] que le grand savant abandonne sa notion de « mentalité prélogique » qu'il utilisait pour opposer le mode d'être et de pensée des peuples primitifs à celui des peuples occidentalisés. Et c'est aussi dans ces *Carnets* que l'on apprend que Leenhardt a aidé Lévy-Bruhl à réinterpréter sa conception de la participation des primitifs non plus comme une manière de s'identifier à leur univers, sans distance avec les choses, les êtres et les groupes, mais comme une manière mythique d'appartenir à cet univers tout en se singularisant des choses, des êtres et des groupes.⁶⁴⁹

⁶⁴⁸ Cf. :

- sa biographie par James CLIFFORD, *Maurice Leenhardt, personne et mythe en Nouvelle Calédonie*, Paris, J-M. Place, « Les cahiers de Gradhiva », 1987, cf., aussi Michel NAEPELS, Christine SALOMON (éds), *Terrains et Destins de Maurice Leenhardt*, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2007 ;
- l'hommage académique prononcé par Jean Poirier, assistant de Leenhardt, au nom de la Société des océanistes : « Maurice Leenhardt. L'Homme et son œuvre », *Journal de la Société des océanistes*, année 1954, volume 10, numéro 10. [http : //persee.fr/web/revue/home/prescript/article/jso_0300-953X_1954_num_10_10_1805](http://persee.fr/web/revue/home/prescript/article/jso_0300-953X_1954_num_10_10_1805), p. 4-10.

⁶⁴⁹ Jean-François ZORN, « Participation et individuation. Maurice Leenhardt (1878-1954) à la croisée des chemins de l'ethnologie et de la missiologie », *Études Théologiques et Religieuses*, 85^e année, 2010/3, p. 348.

Ainsi donc, la contribution décisive de Leenhardt à la reformulation de la pensée d'un des maîtres de l'ethnologie française et, partant, dans la réformation de ce savoir, est ce qui lui vaudra sa consécration dans le monde universitaire de son époque. Un autre élément qu'il nous paraît important de prendre en compte est la diversification du champ disciplinaire que produit sa connaissance directe du monde mélanésien. Leenhardt a, selon Jean Poirier: « inauguré une sorte de discipline neuve : la linguistique sociologique ; [et] sociologue, il a été [...] le premier et longtemps presque le seul maître professant la sociologie religieuse [...] et la sociologie générale [...] ayant eu une connaissance directe des civilisations exotiques⁶⁵⁰. »

Le caractère atypique du profil de Leenhardt que suggère cette remarque de Poirier, pour être bien perçu, doit encore être resitué dans le contexte de production du savoir ethnologique, tel qu'il s'organisait en France durant la période de l'Entre deux guerres. C'est sous la conduite de Marcel Mauss qu'est lancée en 1913 l'idée de la création d'une sorte de centre de recherche et documentaire ethnographique dont la fonction des membres, agents de la colonisation et missionnaires pour la plupart, consisterait à nourrir de leurs « butins scientifiques », la matière des travaux d'érudition dont s'occupent les savants métropolitains. A l'époque, sont tenus pour savants : « les théoriciens-philosophes comme Lucien Lévy-Bruhl, ou sociologues comme Emile Durkheim ou Marcel Mauss qui, depuis une institution en métropole, cherchent dans les travaux de correspondants coloniaux comme ceux de Maurice Leenhardt, les observations nécessaires à son travail⁶⁵¹ » Ainsi, compte tenu de l'esprit qui prévaut à l'époque dans l'école française, Leenhardt avait bien une place dans la production ethnologique, mais elle se trouvait dans les « bureaux d'ethnologie », dont Mauss appelait la création de tous ses vœux. Mais heureusement pour lui, ce modèle épistémologique, même s'il reste prégnant dans la France des années 1930, est en voie d'être dépassé. En effet, un nouveau courant prend progressivement corps dans cette discipline qui lie désormais expérience de terrain et autorité scientifique. Le point de départ en fut une expédition ethnographique organisée de 1931 à 1932 par l'État français sous la conduite de Marcel Griaule. Connus sous le nom d'expédition Dakar-Djibouti, cette randonnée scientifique, constituée d'une équipe de chercheurs appartenant à divers champs disciplinaires, dont des linguistes, ethnographes, musicologues, peintres, avait pour mission de traverser l'Afrique occidentale d'Ouest en Est et d'y recueillir des données

⁶⁵⁰ *Art. cit.*, p. 5.

⁶⁵¹ Benoît de L'ESTOILE, *op cit.*, p. 41.

ethnographiques. Si son importante moisson, faite de 3000 objets, 6000 photographies, 1500 mètres de films et 1600 fiches manuscrites eut un retentissement sans précédent dans l'opinion coloniale française, c'est surtout la nouveauté de sa pratique ethnographique, privilégiant l'observation directe au détriment des analyses de laboratoire, qui sonna définitivement le glas du modèle évolutionniste qui, vers la fin des années 1930, ne faisait pratiquement plus d'émules. Un autre signe de l'avènement de temps nouveaux en ethnologie française est le départ en 1942 de Marcel Mauss, l'un des pères fondateurs de l'ethnologie compréhensive des années 1930. Maurice Leenhardt qui, depuis 1933, avait partagé cet enseignement à ses côtés est alors désigné pour reprendre la prestigieuse chaire d'ethnologie intitulée « Religion des peuples non civilisés », amorçant ainsi son ascension dans le milieu universitaire français.

Toutefois, indépendamment de ces circonstances favorables, l'expertise Leenhardienne constituait une contribution décisive à l'enrichissement et au renouvellement du volet orientaliste imprimé depuis aux études ethnologiques et linguistiques. Jusque-là, en effet, les institutions françaises consacrées aux études des civilisations et langues des peuples outre-mer avaient développé des enseignements sur nombre de ces peuples avec qui la France avait des liens historiques : en Asie, en Afrique et dans le pacifique. Mais au fil des ans, une sorte de routinisation du dispositif s'était installée, empêchant un renouvellement des champs, méthodes et outils pédagogiques. C'est précisément sur le plan méthodologique que nous repérons le caractère révolutionnaire induit par l'arrivée de Leenhardt : « Son enseignement, écrit Jean Poirier, était un récit, une narration, une conversation dialoguée avec lui-même. Peu de souci de l'exposition, ni de l'appareil pédagogique [...] ses cours pourrait-on dire, continuaient ainsi, une tradition orale immémoriale. Il n'y avait pas de césure entre le cours et la vie, entre l'ethnologie enseignée et l'ethnologie vécue⁶⁵². » L'ethnologue Jean Guiart⁶⁵³ qui l'appelle affectueusement « son vieux maître », se souvient que, leur parlant du mythe au sein des camps de jeunesse, Leenhardt employait un langage « extrêmement nouveau et si différent des concepts opératoires de la philosophie scolastique du moment⁶⁵⁴. » Toutefois, grâce à Marie Pineau-Salaün, on a un autre écho de cette méthode atypique faite de

⁶⁵² *Ibid.*, p. 8.

⁶⁵³ Jean GUIART, « Maurice Leenhardt inconnu : l'homme d'action », *Objets et Monde*, la revue du Musée de l'Homme, Tome 7, fascicule 2, Paris, 1977, p. 75-84.

⁶⁵⁴ *Ibid.*, p. 75.

« bricolage » et « d'improvisation », fonctionnant à « l'intuition »⁶⁵⁵. Plébiscitée par les uns pour son originalité⁶⁵⁶, décriée par d'autres qui voient dans son refus de pédagogie scientifique une conséquence de « son passé de mauvais élève », la méthode de Leenhardt reste pour nous très intéressante pour repérer les niveaux d'invention d'eux-mêmes auxquels les acteurs en mission ont été amenés dans leur tentative de médiation de l'altérité païenne.

Pour le cas précis de la méthode de Leenhardt, elle se forge sur le tas pour-ainsi dire, prise par l'urgence d'impératifs didactiques à résoudre : « Comme vous pouvez le penser, écrira-t-il à son père, je ne suis pas sorti de la Faculté avec des idées absolument arrêtées sur la manière d'enseigner les choses. Mais j'avais un principe que j'ai gardé et dont jusqu'ici je me trouve très bien. Celui d'être absolument sincère. » La sincérité ! Tel est donc le maître mot de l'approche préconisée par Leenhardt, à défaut de tout présupposé pédagogique élaboré, pouvant permettre de se faire comprendre des Canaques. Elle seule, lui semble-t-il, préserve de « [...] porter à faux en parlant de sentiments qui ne correspondent pas aux leurs ». Reconnaisant lui-même être démuné d'une psychologie adaptée à une telle démarche cognitive, Leenhardt se lance dans des expérimentations pour le moins laborieuses. Anne Marie-Pineau décrit ainsi l'une d'elles : « C'est donc bien à l'intuition que Leenhardt va mener ses classes, contraint, non seulement d'innover pour s'adapter à son public, mais d'utiliser la méthode dite "mutuelle" qui fait des élèves les plus avancés, les précepteurs de leurs camarades⁶⁵⁷. » Mais surtout, dans sa méthode, Leenhardt pense devoir se préoccuper en priorité de prémunir ses indigènes contre les abus des colons tout en les préservant d'une acculturation irréfléchie que ne manquerait pas de produire une éducation trop extravertie. A la première préoccupation, le missionnaire répond par un projet centré sur l'apprentissage des techniques manuelles, car pense-t-il, l'autonomie que confère le travail ouvre la voie à l'élévation de l'âme, faisant ainsi du Canaque, un « homme doublement libre face à sa tradition et face au fait colonial⁶⁵⁸. » Quant à la seconde, plus complexe, la solution qu'il y trouve consiste à limiter les effets de l'exposition des Canaques à la langue française de façon à leur préserver la pratique de la leur. Pour cela, il élabore « une politique linguistique ambiguë, prise entre l'obligation d'un enseignement en Français et le souhait de faire de

⁶⁵⁵ Marie PINEAU-SALAÜN, « Pédagogies missionnaires, pédagogies coloniales », Michel NAEPELS, Christine SALOMON, *Terrains et destins de Maurice Leenhardt*, Cahier de l'Homme, Édition de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2007, p. 122.

⁶⁵⁶ Dans son article intitulé « Gens de la Grande Terre » écrit en 1938 dans la *Revue française*, réédité dans *Zébrage*, et publié par les éditions Gallimard à Paris, pp64-66, Michel LEIRIS a salué la « saveur particulière de cet enseignement oral », p.65.

⁶⁵⁷ Marie PINEAU-SALAÜN, *op. cit.*, p.122.

⁶⁵⁸ *Ibid.*, p.131.

l'a'jië la langue de la religion ». Cette stratégie, on peut en repérer les germes dans une pratique particulière qu'il mit en œuvre au début de son ministère. Son biographe, James Clifford en rend compte:

Le missionnaire expliquait la Bible et l'histoire chrétienne dans un français de plus en plus mélangé en houaïlou. Plusieurs de ses étudiants *natas* étaient aussi ignorants que lui du houaïlou. Au début donc, l'enseignement à Do Néva était moins une série de cours qu'une classe d'enseignement mutuel : la méthode, c'était l'étude de la langue et de la traduction, le contenu, la Bible. Même quand il parla couramment le houaïlou, Maurice Leenhardt conserva cette forme d'enseignement : essentiellement une série d'exercices pratiques, d'analyse comparée du langage religieux. L'instruction à Do Néva n'avait rien de commun avec celle qui avait été ridiculisée, vers les années 50 par l'exemple typique des manuels scolaires parlant aux Africains de « nos ancêtres les Gaulois »⁶⁵⁹.

Tel est donc l'enseignant qui, en 1942, rejoint l'École Pratique des Hautes Études à la suite de Marcel Mauss. De son parcours atypique décrit en amont, sa démarche se ressentira toujours, très éloignée qu'elle fut de l'image classique du Maître, administrant de façon docte un savoir digital à un auditoire d'élèves subjugués. A la place, Leenhardt propose une technique consistant à laisser à l'apprenant le soin de trouver ses propres réponses par lui-même dans l'écheveau « parfois embrouillé mais combien suggestif⁶⁶⁰ » de la réalité mélanésienne qu'il déroulait avec un sens de la description hors du commun. Grâce à « une puissance d'évocation poétiques⁶⁶¹ » singulière, l'apprenant était invité à participer à la formulation de son propre savoir. On y retrouve les principes de la transmission du savoir, telle que pratiquée dans les groupes dits tribaux, où l'initiateur, procédant par immersion du sujet apprenant dans son objet d'apprentissage, le pousse à un investissement personnel et autonome du champ, de sorte qu'au terme de la démarche, il se découvre le maître de son propre savoir. Ainsi déclinée, on voit que la méthode ethnologique de Leenhardt doit énormément à sa perspective missionnaire, forgée pour les besoins de la conversion canaque. Sur cette question précise de la conversion, Leenhardt a particulièrement mis en avant la nécessité de rechercher à susciter l'éveil de la conscience du néophyte en vue de l'aider à faire émerger sa capacité à désigner la réalité pour ce qu'elle est, en se désignant lui-même comme

⁶⁵⁹ James CLIFFORD, *op.cit.*, p.73.

⁶⁶⁰ Jacques LACAN, « Discours de Rome » in *Autres écrits*, Paris, éditions du Seuil, 2001, cité par Michel NAEPELS & Christine SALOMON, *op.cit.*, p.16.

⁶⁶¹ *Ibid.*

sujet actif de son avenir⁶⁶². On y retrouve en germe, les piliers d'une quête d'autonomie permanente et intégrale par l'effort personnel.

A la suite de ces deux figures à la notoriété établie dans les cercles savants français, Raoul Allier et Maurice Leenhardt, nous voudrions à présent nous pencher sur des figures moins renommées du protestantisme français, mais dont les itinéraires justifient qu'elles soient associées à la réinvention des savoirs en France. Cette approche est rendue possible par le développement récent d'un courant biographique, visant la redécouverte des sources missionnaires privées. Ces initiatives, souvent l'œuvre de familles soucieuses de valoriser un héritage culturel, montrent qu'on a à peine esquissé la fresque des vocations scientifiques que l'expérience missionnaire a servi à révéler et à travers elles, la reconfiguration du monde académique et scientifique qui en a résulté.

2. L'introduction des Langues bantou dans l'enseignement supérieur en France

Rendre compte de liens de filiation entre le protestantisme missionnaire et certains savoirs en France revient –les propos qui précèdent ont permis de s'en rendre compte – à suivre des itinéraires personnels, des parcours dessinés par des figures de ce mouvement d'évangélisation dans son déploiement en terre non chrétienne. Car les inventions dont nous créditons le contexte de l'évangélisation missionnaire prennent corps dans les situations de vie qu'expérimentent individuellement les envoyés de la mission dans leur quotidien. Questionnements, émerveillement ou remise en cause, acceptation ou rejet, incompréhension ou confusion, tous ces moments de crise qui sont le passage obligatoire de tout rapport à l'altérité, ne laissent pas de surprendre par la variété et la diversité des réponses qu'ils génèrent. La nature autant que la qualité de celles-ci étant tributaires des ressources dont disposent les individus pour trouver un point d'équilibre dans ce qui, pour certains, a souvent été vécu comme un déchirement identitaire.

Deux itinéraires parmi les missionnaires ayant séjourné au Cameroun illustrent parfaitement cette position de « l'Entre deux » ayant entraîné des mutations vocationnelles irréversibles. Le premier est celui de Lilius Homburger (1880-1969), l'autre, qui lui est comparable, est celui d'Idelette Allier Dugast (1898-1980)⁶⁶³. Toutes deux, femmes et célibataires, se donnent pour la mission au Cameroun par le biais de la SMEP. Un autre point

⁶⁶² Jean-François ZORN, « Maurice Leenhardt : participation et individuation... », *op.cit.*, p.351.

⁶⁶³ Hélène BAILLOT, *A la rencontre de l'Afrique : le parcours d'Idelette Allier, institutrice missionnaire et ethnologue au Cameroun, 1898-1980*, mémoire de Master 2 Histoire, mention histoire de l'Afrique, Centre d'études des mondes africains (CEMAF), Université de Provence, France, 2008, p.154 et s.

leur est commun : leurs commentaires du ministère missionnaire provoquent une certaine perplexité chez leurs supérieurs qui, déroutés par leur sensibilité, ne surent pas toujours leur apporter tant le soutien qu'elles espéraient que canaliser leurs élans. Incapables de supporter ce qui à leurs yeux correspondait à un désaveu de leur hiérarchie, elles décident toutes les deux de privilégier la voix de la science et pour cela, quittent définitivement la mission.

Lorsqu'elle est engagée par la SMEP en 1920 pour être infirmière auprès des populations camerounaises de Foumban, dans l'Ouest du Cameroun, Liliás Homburger, dispose déjà d'une solide formation en linguistique. Ayant manifesté son désir d'aller servir la mission depuis l'âge de seize ans, elle ne fut agréée qu'au bout de 24 ans⁶⁶⁴. Pendant les vingt-quatre années où elle a attendu l'acceptation de sa candidature par la SMEP, elle a eu le temps de conduire deux cursus de formation à l'École des Langues Orientales et à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. Son intérêt pour les langues du groupe bantou, déjà manifeste à cette époque, se traduit par deux publications scientifiques : *Étude de quelques correspondances de sonores bantoues* en 1911 et *Étude sur la phonétique historique du bantou* en 1913⁶⁶⁵. Dans ce second ouvrage, elle entreprend une reconstitution historique de la phonétique des langues bantou en leur appliquant la méthode de grammaire comparée empruntée à la reconstitution des langues indo européennes, permettant ainsi de saisir les aspects phonologiques, lexicaux et morphologiques propres à ces langues. Sa passion pour les langues n'est donc pas un fait méconnu de la SMEP au moment de son recrutement, puisqu'elle ne s'en cache pas. D'ailleurs, sur place, elle fait régulièrement part à ses directeurs de ses recherches linguistiques menées auprès des populations locales : « Je leur fais la lecture en haoussa et l'un me traduit facilement en fulfuldé. Comme j'ai appris la grammaire de cette langue à l'École des Langues Orientales il m'est facile d'écrire sous la dictée. J'aurais donc, si je trouve le temps de poursuivre ce travail, un recueil de textes en fulfuldé que je pourrais lire le cas échéant à des Foulbé moins au courant du haoussa⁶⁶⁶. » Elle pense en toute bonne foi que cette voie, celle de la science, est celle par laquelle Dieu souhaite la mettre à contribution dans l'édification de sa Grande Œuvre auprès des indigènes : « Personnellement, je suis intimement convaincue que c'est dans cette voie que je rendrai le plus de service à la mission ou tout au moins que c'est par des travaux de ce genre que je suis appelée à glorifier Dieu ; sinon pourquoi m'aurait-il donné si largement et le don des langues et des facilités pour le

⁶⁶⁴ DEFAP, MF 3606, lettre de Liliás Homburger, le 24 novembre 1920.

⁶⁶⁵ Liliás HOMBURGER,

- *Étude de quelques correspondances de sonores bantoues*, Paris, Imprimerie nationale, 1911.

- *Études sur la phonétique historique du bantou*, Paris, Champion, 1913.

⁶⁶⁶ DEFAP, MF 3606, lettre de Liliás Homburger, Lettre 24 novembre 1920, cité par Baillot, *op. cit.*, p. 155.

développer⁶⁶⁷. » La conviction de Lilius Homburger est telle que, lorsqu'il lui apparaît clairement que ses supérieurs n'adhèrent pas à ses choix, elle en est attristée quoique pas déstabilisée pour autant, car depuis le départ, sa voie est clairement tracée, et elle la conduira de préférence du côté de la science⁶⁶⁸. C'est ainsi que deux années seulement après son engagement, elle quitte la Maison des missions pour répondre à l'irrésistible aiguillon de la science. En 1926, elle soutient sa thèse doctorat enrichie des recherches conduites sur le terrain au Cameroun et ailleurs en Afrique, tout en dispensant un enseignement de linguistique africaine à la section IV de l'École Pratique des Études de Paris.

Pourtant la voie qu'elle choisit d'emprunter n'est pas aisée. Femme missionnaire et spécialiste des langues équatoriales, Lilius Homburger ne correspond pas exactement au profil classique des linguistes ayant pignon sur rue dans cette institution. En effet, dans les années 1920, cette institution est très peu préoccupée du développement des langues et civilisations équatoriales de sorte que, dans un premier temps, l'enseignement qu'elle y assure est axé sur les langues soudanaises mieux étudiées que toutes les autres langues subsahariennes. Ses compétences acquises en matière de langues équatoriales durant son séjour missionnaire au Cameroun lui servent néanmoins à opérer une percée dans l'approfondissement du corpus des données linguistiques- de l'aire linguistique bantou. En 1929, elle publie *Les noms des parties du corps dans les langues négro-africaines*⁶⁶⁹ et propose une étude comparée sur les *Préfixes nominaux dans les parlers peuls, haoussa et bantou*⁶⁷⁰. Cette approche lui permet de cerner la façon dont le groupe bantou s'insère dans la grande famille linguistique Niger-Congo à laquelle elle a été rattachée, mais aussi de suivre ses processus internes de différenciation. En 1941 elle commet un ouvrage sur *Les langues négro-africaines et les peuples qui les parlent*⁶⁷¹ où elle postule l'origine égyptienne ancienne des langues africaines, hypothèse très contestée dans la société de linguistique française. Une orientation très décalée pour l'époque qui, en même temps que celle plus marquée vers les langues soudanaises, explique peut être le faible retentissement de sa contribution au sein de l'École française de linguistique. En effet, le linguiste Gérard Philippon, dans un cours consacré au développement de la linguistique Bantou, n'hésite pas à disqualifier la contribution de Lilius à l'évolution des études

⁶⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁶⁹ Lilius Homburger, *Les noms des parties du corps dans les langues négro-africaines*, Champion, 1929.

⁶⁷⁰ *Ibid.*, *Les préfixes nominaux dans les parlers peuls, haoussa et bantous*, Paris Protat Frères, 1929.

⁶⁷¹ *Ibid.*, *Les langues négro-africaines et les peuples qui les parlent*, Paris, Payot, 1949.

linguistiques africaines en la taxant de « déplorable »⁶⁷². Pourtant, si l'on en croit Pierre Alexandre (1922-1994), successeur de cette dernière à l'École Nationale des Langues Orientales Vivantes, aucun travail théorique portant sur ce champ n'a paru en France depuis les premiers ouvrages de Lilius Homburger jusqu'en 1958, exceptées de nombreuses monographies de missionnaires catholiques ou protestants⁶⁷³.

Pour se faire une idée de l'enrichissement apporté par la présence de Lilius Homburger, il convient de signaler que, jusqu'à l'accession à l'indépendance des colonies françaises d'Afrique équatoriale, la part de la France dans la recherche et l'enseignement des langues bantou était pour ainsi dire inexistante. Bien qu'elle ait développé une intense activité coloniale dans la région de l'Afrique équatoriale, la France n'avait pas considéré, qu'à l'instar des autres langues de l'Afrique Occidentale Française dont elle encourageait l'enseignement, les langues parlées par les quelques trois millions de locuteurs que comptait la partie équatoriale de son empire colonial, offraient, par « l'homogénéité frappante de leur structure [...] un terrain privilégié aux recherches de linguistique générale⁶⁷⁴. » En cela, l'Allemagne en premier, la Grande-Bretagne ensuite, l'avaient largement précédée, se positionnant durablement comme les maîtres de la linguistique bantoue. Du côté allemand, on doit au bibliothécaire Wilhelm Heinrich Immanuel Bleek⁶⁷⁵ (1727-1875), en même temps que l'invention du terme « bantou », la formulation des principes fondamentaux devant régir l'étude des langues désignées par ce vocable. A sa suite, le linguiste Carl Meinhof (1857-1944) introduit une nouvelle méthode en linguistique africaine en appliquant à l'étude de ce groupe de langues, la méthode dite de reconstitution historique. Il aboutit ainsi au *Ur bantou*, parler bantou pré dialectal reconstitué, à partir duquel dériveraient toutes les autres langues bantou. Toutefois, c'est au linguiste britannique Malcolm Gurthrie que l'on doit d'avoir permis de dégager les traits caractéristiques des langues bantou, à travers la formulation des critères d'identification des parlers susceptibles d'être rangés dans ce groupe ainsi qu'une méthode de leur classification. Alors que se déploie outre Rhin, cette intense activité réflexive autour des langues équatoriales et que se créent des chaires spécialisées pour leur enseignement, on continue, à l'École pratique des Hautes Études des Langues négro-

⁶⁷² Gérard PHILIPPSON, Lolke VAN DER VEEN, « Développement de la linguistique bantou. Figures, approches, représentations », Séminaire de linguistique bantou 3, p. 11. www.ddl.ishlyon.cnrs.fr/projets/clhass/.../_Developpement.pdf, document en ligne, consulté le 12 octobre 2012.

⁶⁷³ Pierre ALEXANDRE, « Développements récents des études bantou à Londres », *Journal de la Société des Africanistes*, tome 29, fascicule 2, p. 297.

⁶⁷⁴ *Ibid.*, p. 297-298.

⁶⁷⁵ Wilhelm Heinrich Immanuel BLEEK, *Comparative Grammar of South African languages*, Farnborough, Greg International Publishers Ltd.; 1971.

africaines de Paris, d'observer une attitude « circonspecte et extrêmement pragmatique »⁶⁷⁶ à l'égard des langues bantou. En 1923 Lilius Homburger y est néanmoins « autorisée à introduire un enseignement des langues bantoues » dans le cadre d'un cours public qui se poursuit jusqu'en 1928. En 1929, ce cours sera interrompu pour être réintroduit pendant une année de 1936 à 1937. A partir de 1937, le cours public de langues bantoues est remplacé par un cours public de « langues équatoriales » qui disparaîtra à son tour en 1939. En 1958, lorsque Lilius Homburger dut prendre sa retraite, l'Institut fut dans l'incapacité de trouver un spécialiste polyvalent pour reprendre à la fois, la chaire des études soudanaises qu'elle avait occupée, et les conférences sur les langues équatoriales qu'elle avait animées. Or, la France ne pouvait plus se permettre de tolérer deux lacunes qui nuisaient au rayonnement de son institut : d'une part, la suppression de la chaire de langues soudanaises intervenue en 1944, et d'autre part, l'absence d'un enseignement systématique du bantou dans ses programmes universitaires. C'est ainsi qu'en 1960, deux chaires furent constituées: l'une d'elle, la chaire des langues soudanaises, était une réintroduction. La charge en fut confiée à Pierre-François Lacroix. L'autre, la chaire des langues bantou, était nouvellement créée, occupée par Pierre Alexandre.

Ainsi, pendant plusieurs décennies, les conférences de Lilius Homburger ont été la seule offre de formation en langue bantou à l'École pratique des Hautes Études en langues négro-africaines de Paris, alors que ses thèses sur la filiation linguistique de l'égyptien ancien et des langues négro africaines n'étaient pas admises par ses collègues. Dans les milieux africains en revanche, les méthodes linguistiques préconisées par Lilius Homburger, ses orientations thématiques privilégiées ainsi que certaines des pistes concernant la parenté linguistique entre l'égyptien ancien et les langues africaines noires, commençaient à recevoir un accueil particulièrement enthousiaste. Aussi n'en exagérons-nous pas l'impact en suggérant que les développements méthodologiques ainsi que les infléchissements théoriques observés en linguistique africaine dans les décennies 1960-1970 doivent à Homburger le fondement de leur armature épistémologique. En témoignent, les travaux des linguistes africains, tels que Théophile Obenga, partisan de la parenté génétique entre l'égyptien ancien et les langues négro africaines, qui ne manque pas de s'y référer régulièrement pour appuyer ses propres postulats. Ainsi, dans son ouvrage majeur intitulé *L'Afrique dans l'antiquité*⁶⁷⁷, Obenga, qui se considère comme le continuateur de Cheikh Anta Diop sur cette thèse affirme

⁶⁷⁶ J. TUBIANA, « Les études négro africaines à l'École Nationale des Langues orientales vivantes (Paris) », *Journal de la Société des Africanistes*, 1959, Tome 29, fascicule 2, p. 295.

⁶⁷⁷ Théophile OBENGA, *L'Afrique dans l'antiquité*, Paris, Présence africaine, 1973.

en 1973: « Mlle L. Homburger, le P. Gustaaf. Hulstaert et Cheikh Anta Diop ont accompli un travail capital du point de vue de la classification typologique des états de langue : il ressort nettement de leurs recherches que l'égyptien ancien (pharaonique et copte) et les langues négro-africaines modernes (dans leur ensemble) présentent un même type linguistique⁶⁷⁸. » De même, Léopold Sédar Senghor (1906-2001), l'éminent homme d'État et poète sénégalais, en visite dans la principauté de Monaco le 11 mai 1977, tint à rendre ainsi hommage à Lilies Homburger, en reconnaissant la dette que les études linguistiques africaines doivent à l'ex missionnaire protestante :

En ouvrant le « Colloque sur l'Afrique noire et le Monde méditerranéen », le 19 janvier 1976, j'ai soutenu la thèse d'une parenté qui existerait entre les langues méditerranéennes, très exactement pré-indoeuropéennes, et les langues négro-africaines. Je parle de langues bien connues, comme le basque, le berbère, le copte, l'égyptien ancien, mais aussi le sumérien et l'élamite. Là encore, je n'ai fait que reprendre, en les renversant, les thèses, qui se rejoignent en définitive, de mes anciens professeurs : toujours du Docteur Rivet, mais surtout de Mademoiselle Lilies Homburger, qui enseignait la linguistique négro-africaine à l'Ecole pratique des Hautes Etudes.⁶⁷⁹

La récurrence de ces faits nous permet d'aborder un aspect qui nous semble fondamental dans la saisie de la façon dont les savoirs façonnés par des missionnaires sont perçus dans l'espace académique français.

3. Savoirs missionnaires et organisation des savoirs africanistes

En 2001 se tint en France une table ronde, organisée par un groupe d'étudiants du Centre d'études africaines à Paris VII, sur le thème: « Écrire l'histoire de l'Afrique autrement ? » qui a donné lieu en 2004 à une publication sous le même titre⁶⁸⁰. A cette occasion, Armelle Cressent, historienne africaniste, membre dudit centre d'études, a porté un regard particulièrement critique sur ce champ de savoir, en postulant le caractère inhospitalier des études africanistes françaises aux chercheurs africains : « Actuellement, explique-elle, les procédures de contrôle de l'histoire africaniste font le tri entre les discours autorisés et non autorisés, entre les bons et les mauvais Africains pour en faire des historiens, c'est-à-dire, leur

⁶⁷⁸ *Ibid.*, p. 289.

⁶⁷⁹ Léopold SEDAR SENHOR, « Les Noirs dans l'antiquité méditerranéenne », *Ethiopiennes*, revue négro africaine de littérature et de philosophie, n°11, 1977, ethiopiennes.refer.sn/spip.php?article1453, article consulté le 14, octobre 2012, le texte en ligne ne présente aucune numérotation.

⁶⁸⁰ Séverine AWENENGO, Pascal BARTHELEMY, Charles TSHIMANGA, (éds) *Écrire l'Histoire de l'Afrique autrement ?* Université de Paris VII, groupe « Afrique noire », Cahier n°22, Paris, L'Harmattan, 2004.

donner un index de vérité ou d'erreur dans l'ordre qui régent l'histoire africaniste⁶⁸¹. » Une conclusion à laquelle parvient l'auteur au terme d'une contribution assez novatrice sur les conditions ambiguës de dévolution de la parole aux historiens non occidentaux au sein de la corporation des africanistes de France. Les cercles africanistes, d'après Cressent, fonctionnent selon une logique binaire d'exclusion/inclusion où la nature du lieu d'énonciation du discours joue le rôle de légitimation du savoir. Les critères d'acceptation ou de rejet d'un historien obéissent presque autant à la pertinence scientifique, qu'à la recherche du discours « politiquement correct ». Le sujet parlant a-t-il été formaté dans le moule occidental ? Donne-t-il suffisamment de gages de sa loyauté au moule, pour être brandi comme preuve de l'effectivité de la circulation des savoirs entre le Nord et le Sud ? Telles sont certaines des questions abordées qui ont présidé au choix des intervenants de la table ronde.

On est bien ici en présence d'une procédure d'ordonnement du discours scientifique, dans le sens foucauldien même du terme. C'est-à-dire, cette situation où, l'idéologie dominante s'arroge le droit de contrôle autant sur le contenu des discours que sur leurs auteurs. À l'identique, les études africanistes en leur temps, ont usé de cette logique pour disqualifier, non seulement la voix africaine qui, à l'époque, en était encore au stade embryonnaire de sa formulation, mais également certains des canaux qui auraient pu en assurer la médiation en Occident.

Nous nous permettons d'inclure le savoir missionnaire au nombre de ces voix marginalisées des études africanistes, même si les chercheurs venus de ce monde ne sont pas des Africains et même si elles se situent à l'époque coloniale, deux considérations qui tendent à montrer que le problème relevé par Cressent n'est pas nouveau. Nous nous interrogeons en effet, sur les raisons de l'accueil mitigé réservé par l'École Nationale des Langues Vivantes à Paris, aux travaux de Liliás Homburger relatifs à l'origine égyptienne des langues négro-africaines, thèse développée dans son ouvrage paru en 1941 sous le titre : *Les langues négro-africaines et les peuples qui les parlent*. Cet ouvrage, qui aujourd'hui fait la notoriété de Liliás Homburger parmi les savants africains de l'espace francophone, ne figure pourtant pas en France au nombre des travaux cités comme une référence en matière de linguistique africaine. De fait, il est même déploré que « ses publications sur la parenté entre les langues d'Afrique noire et l' (ancien) égyptien [aient] souvent relégué au second plan ses autres travaux⁶⁸². » Pourtant, les thèses postulées par Liliás Homburger dans cet ouvrage étaient en

⁶⁸¹ Armelle CRESSENT, « Écrire l'histoire de l'Afrique autrement : un lieu d'énonciation pour un "regard croisé" sur l'étude africaine est-il désormais concevable en France ? », *ibid.*, p. 48.

⁶⁸² Gérard PHILIPPSON, Lolke VAN DER VEEN, *op.cit.* p.10.

résonnance avec une hypothèse émise une quinzaine d'années plutôt par un des ténors de la linguistique française, notamment Jules Antoine Meillet (1866-1936), secrétaire de la Société de linguistique de Paris et membre de l'Académie des inscriptions et belles lettres. En 1925, Antoine Meillet postule en effet que : « toutes les langues nègres d'Afrique reposent sur une même langue originelle. » A sa suite, l'égyptologue britannique Alan Henderson Gardiner (1879-1963), suggère que cette unité linguistique se réaliserait dans l'égyptien car, « La langue égyptienne se distingue de toutes les langues sémitiques [...] et jusqu'à ce que sa relation avec les langues africaines soit clairement établie, la langue égyptienne ancienne doit être classée en dehors du groupe sémitique.⁶⁸³ » L'intérêt de ces deux positions, celle de Gardiner plus que celle de Meillet notamment, revêt pour l'époque, le sens d'une amorce de rupture épistémologique dans le domaine de la linguistique. Mais à leur suite, Liliass passe pour être : « certainement la linguiste qui est allée le plus loin dans l'établissement d'une convergence entre les langues du continent africain, en l'occurrence, l'égyptien pharaonique et les langues négro africaines et les langues du sous continent indien, en l'occurrence, les langues dravidiennes⁶⁸⁴. » L'intérêt de ses travaux est d'avoir voulu remettre en cause la classification des grands phylums linguistiques et précisément, celui du grand groupe chamito-sémitique ou afro-asiatique dans lequel était rangé l'égyptien ancien aux côtés des langues orientales (berbère, akkadien, tchadique, etc.). La linguistique comparée, on le sait, a joué un rôle important dans l'étude du passé des peuples dont elle a aidé à clarifier des aspects insaisissables, par le moyen de la reconstitution des formes anciennes de leurs parlers. Dans cette perspective, l'égyptien ancien constitue un matériau privilégié, autant du fait de sa profondeur que du rayonnement historique de la civilisation de ses locuteurs. Mais cet intérêt ne s'est pas limité à l'usage de la science, il a également été perçu comme un argument pouvant servir à soutenir un certain nombre de positions idéologiques tant du côté des colonialistes que des promoteurs de la négritude. Dans les affrontements idéologiques qui sous tendent les luttes de libération nationale en Afrique au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale, ces courants ont particulièrement sollicité les résultats de la linguiste comparatiste pour arbitrer leurs controverses sur la supériorité culturelle des civilisations noires africaines et blanches européennes. L'appartenance de l'égyptien ancien, langue des peuples réputés

⁶⁸³ « *Egyptian differs from all the Semitic tongues a good deal more than any one of them differs from any others and at least until its relationship to the African languages is more closely defined, Egyptian must certainly be classified as standing outside the Semitic group* », in Alan Henderson GARDINER, *Egyptian Grammar. Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*, Oxford University Press, 1927, p.3.

⁶⁸⁴ MWATA MUSANJI NGALASSO, « Léopold Sédar Senghor, Grammaire, linguiste, président », in Jacques GIRAULT et Bernard LECHERBONNIER, *Léopold Sédar Senghor. Africanité.-Universalité.29-30 mai 2000, Itinéraires et contacts de culture*, Volume 3, Université de Paris-13, *Centre d'études littéraires francophone comparées*, Paris, L'Harmattan, 2002, P.273, p. 255-277.

parmi les plus civilisées de l'Antiquité, à la famille chamito-sémitique, contredisait les velléités irrédentistes des nationalistes. A l'inverse, son rattachement au groupe des langues africaines contrariait les prétentions chauvinistes des colonialistes: ainsi fonctionnait l'argument de linguistique soutenu par Lilius Homburger sur la filiation égyptienne ancienne des langues noires africaines. Ce climat délétère entre la France et ses colonies dont on sait qu'il n'épargna pas toujours la production des savoirs, fut-il cause de ce que la contribution de Homburger fut souvent occultée ou simplement déconsidérée au sein de la corporation des linguistes français ? Comment comprendre en effet la mention déjà signalée, décernée par Gérard Philippon et Lolke Van der Venn: « contribution plutôt déplorable »⁶⁸⁵ à sa production à la fois pionnière et forte de plus d'une dizaine de titres? Ne se révèlent-ils pas là, sous jacents, les enjeux d'une dimension autre que scientifique que les égyptologues africains ont pu soupçonner les collègues français d'Homburger de nourrir ? Du côté des linguistes français, les références ne manquent pas, cependant, pour relativiser de tels soupçons. Ainsi, des grands noms de l'égyptologie française tels que Pascal Vernus, Sydney Aufrère, Bernard Mathieu et Pierre Grandet soutiennent, contrairement à Lilius Homburger, la thèse selon laquelle la famille afro asiatique contient l'égyptien. Ces deux derniers, dans leur cours d'égyptien à l'institut Khéops, affirment précisément que :

L'égyptien ancien présente des affinités avec des langues anciennes et actuelles d'Orient et d'Afrique. Traditionnellement classé dans le groupe des langues dites chamito-sémitiques (ou parfois afro-asiatiques), il constitue à lui seul l'une des trois subdivisions de ce groupe, à côté du sémitique (akkadien, arabe, araméen etc.) et du chamitique, qui comprend lui-même le libyco-berbère (berbère, touareg) et le couchitique (langues d'Afrique orientale : bedja, somali, galla⁶⁸⁶).

Mais, faute d'un consensus scientifique sur ces questions, il convient, s'agissant de la réception des travaux de Homburger, de ne donner exclusivement prise, ni aux soutiens enthousiastes des uns, ni aux réfutations des autres, l'histoire des savoirs africanistes étant énormément tributaire de l'ambiguïté ayant caractérisé les relations entre colons et missionnaires.

Pourtant, *a priori*, on pourrait croire que la cohabitation des savoirs missionnaires et coloniaux devrait couler de source, puisque procédant du terrain commun de l'altérité indigène. Les missionnaires, tout en agissant sous la bannière de sociétés autonomes, reconnaissaient comme étant légitime et nécessaire l'autorité politique de l'administration

⁶⁸⁵ Cf., *supra*, note 99.

⁶⁸⁶ Bernard MATHIEU et Pierre GRANDET, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, édition KHEOPS, 1997, p. 7.

coloniale. D'ailleurs, elles ne dédaignaient pas à l'occasion, dans la conduite de leur œuvre, de solliciter la protection des forces militaires coloniales pour assurer la sécurité des personnes et des biens missionnaires là où le besoin se faisait sentir. En retour, le colon trouvait parfois dans la présence discrète et rassurante du missionnaire, un allié de choix pour approcher les populations indigènes, rendues hostiles à l'œuvre coloniale par son caractère contraignant. Tels sont, entre autres, les éléments fondant les accusations de collusion ou de connivence avec les forces coloniales alléguées à l'encontre des missionnaires. Réfléchissant sur le caractère ambigu des rapports entre missionnaires et administrateurs coloniaux, Côme Kitana, historien spécialiste du Congo français, énonce les fondements de ce qu'il appelle « collaboration équivoque » entre ces deux acteurs de l'espace public africain au XIX^e siècle. Les faits qu'il décrit pour soutenir son argumentaire, dégagent un faisceau de complicités pouvant être étendues, en exagérant à peine, à d'autres contextes missionnaires ailleurs en Afrique:

La France veut reprendre possession de la côte et précisément au moment où elle veut travailler à la suppression de la traite, elle va chercher le père Bessieux (des Pères du Saint Esprit) au Cap des Palmes et l'amène au Gabon [...]. En 1873, cette congrégation s'installe à Landana. A chaque fois qu'elle est en danger dans la personne de ses missionnaires, la seule présence des navires de guerre français en impose aux indigènes. Les missionnaires veulent-ils s'installer dans une contrée, la France les y mène [...]. D'un autre côté, la France a-t-elle besoin de l'influence des missionnaires acquise sur les populations indigènes ? Une situation qui menace de tourner au tragique comme à Pointe Noire, les missionnaires sont prêts à se dévouer pour épargner des vies humaines [...]. De Brazza, à son tour, a besoin de quelqu'un pour sauvegarder l'honneur du pavillon français qu'il a planté à Mfoa, il demande un missionnaire et celui-ci part. C'est l'occasion pour lui de planter une Église⁶⁸⁷.

Dans les faits toutefois, la situation fut loin d'être aussi simple. En effet, de graves désaccords ont souvent opposé les acteurs coloniaux aux agents missionnaires dans les champs missionnaires. Ces derniers ont reproché aux colons leurs méthodes brutales et expéditives et critiqué les conditions inhumaines de travail auxquelles ils soumettaient les indigènes en vue de générer des profits économiques. Quant aux colons, ils trouvaient irresponsables et antipatriotiques le contenu de certains enseignements missionnaires. En annonçant dans leurs évangiles que la liberté est un droit étendu à tous ceux qui professent

⁶⁸⁷Côme KITANA : « Les administrateurs et les missionnaires face aux coutumes du Congo français », *Cahiers d'Etudes africaines*, [en ligne] (175) 2004, Varia. Mis en ligne le 30 septembre 2007. Consulté le 19 août 2012. <http://revuesetudesaficaines.revues.org/4744>, p2.

une appartenance spirituelle au corps du Christ, les missionnaires furent accusés de susciter chez l'indigène, une aspiration à l'égalité, un sentiment considéré comme potentiellement dangereux pour le maintien de l'ordre colonial. Et de fait, certaines communautés autochtones auxquelles étaient destinées cet Évangile en avaient parfois fait une interprétation politique qu'ils mirent par la suite au service de revendications nationalistes. Par ailleurs, en tant qu'ambassadeurs d'une religion chrétienne dont ils prônaient l'universalisme des valeurs, certains missionnaires ne se préoccupèrent pas toujours du fait que certains de leurs discours pouvaient desservir les desseins politiques de l'administration coloniale. C'est ainsi que leur intérêt pour les registres culturels indigènes débouchait parfois sur une compréhension des réalités locales en parfait décalage avec certaines pratiques et autres préjugés, reçues ou délibérément entretenues dans les cercles coloniaux. De sorte que l'empathie des missionnaires pour les indigènes, était souvent interprétée par l'administration comme velléitaire et leurs rapports réciproques pâtissaient parfois de cette situation ambiguë.

Pour tout dire, ces opinions missionnaires, du fait de leur teneur critique vis-à-vis des opinions véhiculées sur l'arriération des cultures indigènes, surenchérisaient leur propos d'un ethnocentrisme qui a parfois caractérisé leur approche de l'altérité indigène. L'exemple de l'ouvrage de Lilius Homburger est patent. Le poids d'une telle responsabilité historique, suite à la prise de conscience de l'ampleur des dégâts occasionnés à l'image des peuples colonisés, s'accompagna du développement d'un profond sentiment de culpabilité chez une certaine génération de spécialistes de l'histoire et de l'anthropologie au temps colonial. Le développement d'une génération d'africanistes, réinvestissant à nouveaux frais la mémoire coloniale tient à cet état d'esprit.

Un autre type de chercheurs africanistes ayant émergé de ce nouvel état d'esprit, sont repérables à une sorte de réserve affichée envers une mémoire regardée comme encombrante dans un contexte intellectuel soucieux d'un discours universitaire politiquement correct. Le concept du « politiquement correct » que nous empruntons ici à Jean-Pascal Daloz⁶⁸⁸, fut particulièrement employé dans les mutations qui marquèrent les études coloniales au lendemain des indépendances des colonies françaises d'Afrique. La manifestation la plus visible en fut le changement terminologique imposé par les circonstances politiques nouvelles à ce corps de savoir. La disparition de l'appellation « africanisme » au profit de celle

⁶⁸⁸ Jean-Pascal DALOZ désigne par l'expression « politiquement correct » mobilisé dans l'historiographie africaniste, l'attitude de certains auteurs, moins intéressés à « produire de la connaissance qu'un contre-discours déculpabilisateur, visant à contrecarrer systématiquement les clichés qui nuisent à l'image du sous-continent noir » ceci, parfois au détriment, de la rigueur scientifique requise et attendue du chercheur. Cf. Jean-Pascal DALOZ, « Misère(s) de l'Africanisme », article en ligne, consulté le 21 novembre 2012 in <http://www.politique>, p.107.

d' « études africaines » témoigne de la part prise par la nouvelle génération des théoriciens de ce champ disciplinaire, et de leur volonté de traduire une distance épistémologique, non seulement avec les pratiques mais aussi avec les méthodes historiques antérieures. Dans cette perspective, toute référence à une période dont le souvenir est considéré comme porteur du défaut de scientificité des savoirs sur l'Afrique, est écarté ou manipulé avec beaucoup de délicatesse. Dans ce contexte, l'usage des énoncés missionnaires, réputés pour leur caractère militant, s'avère problématique et source d'ambiguïté. Une méfiance d'autant plus renforcée par le maintien de la terminologie « missiologie », très négativement connotée pour désigner ce champ de savoir. La missiologie, en tant qu'étude raisonnée du phénomène missionnaire, rappellerait le refus d'une rupture épistémologique assumée avec une vision considérée comme obsolète des relations Nord /Sud. Mais surtout, son maintien semble suggérer, de la part des spécialistes, une nostalgie de mauvais aloi et inappropriée envers une époque aux forts relents coloniaux. Telles sont quelques unes des considérations qui ont régenté la production du savoir dédié à l'Afrique depuis les indépendances.

Mais à une période antérieure, la distanciation de ce savoir avec le monde missionnaire, s'expliquait davantage par la complexité caractérisant les relations entre les Églises et l'État en France. Leur séparation consacrée par la loi de 1905 instituant un régime de laïcité a conduit non seulement à un marquage symbolique des sphères d'influence idéologiques, mais aussi à une délimitation des lieux d'énonciation des discours et pour le cas d'espèce, ceux d'érudition. Toutefois, dans le cadre de son expansion hors d'Europe, la France, à quelques rares exceptions près et moyennant des adaptations précises, n'a pas exporté cette distance entre l'ordre religieux et l'ordre politique⁶⁸⁹. Deux raisons expliquent cet écart observé par la France coloniale vis à vis d'un régime instituant ce qu'Émile Poulat a appelé un droit d'« indifférence publique en matière de foi et de croyance dans les limites de l'ordre établi⁶⁹⁰. » La première tient à l'interprétation des dispositions des deux conférences impérialistes du XIX^e siècle, celle de Berlin, (novembre 1884- février 1885) et celle de Bruxelles, ayant conféré un statut juridique international aux sociétés missionnaires⁶⁹¹. En effet, la rencontre de Berlin, en son article 6 inclus dans le premier chapitre, régleme la

⁶⁸⁹ La loi de séparation du 9 décembre 1905 ne donna lieu à aucun décret d'application pour l'Afrique noire. Les seuls territoires français où elle fut appliquée, et de façon tardive sont : l'Algérie (27 septembre 1907) ; les Antilles et la Réunion, (6 février 1911), et Madagascar (11 mars 1913). Cf. Paul COULON, « La séparation en Afrique équatoriale française (1905-1921), p. 185, in Jean-Pierre CHANTIN et Daniel MOULINET, *La séparation de 1905. Les hommes et les Dieux*. Les Éditions de l'Atelier/ Editions Ouvrières, Paris, 2005. Dans le même ouvrage, voir, Jean-François ZORN, « La séparation des Églises et l'État à Madagascar », p.201-217.

⁶⁹⁰ Émile POULAT, « De l'esprit laïque à notre laïcité publique », in Jean-Pierre CHANTIN et Daniel MOULINET, *op. cit.*, p.238.

⁶⁹¹ Sur cette question, on lira utilement Jean-François ZORN, *Le grand siècle... op.cit.*

liberté de conscience tout en garantissant aux sociétés missionnaires la protection de leur personnel et biens. La crainte de démêlés diplomatiques internationaux qu'auraient pu susciter l'exportation d'une mesure de laïcité, impliquant une modification radicale du régime des cultes, dans un contexte colonial accueillant des sociétés missionnaires d'autres origines que la France, amena souvent les administrateurs coloniaux à différer, voire, à renoncer à son application. Cette préoccupation ressort nettement de l'argumentaire suivant de Raymond Poincaré, ministre des affaires étrangères en 1912 :

(a) Le droit conventionnel s'oppose à ce que notre droit interne soit transposé dans les possessions africaines que, dans un intérêt général dépassant la sphère intérêts nationaux, on a voulu soumettre à un régime international de nature particulière.

(b) Le désir de protéger les missions a été hautement affirmé à la conférence de Bruxelles, tout le monde connaissait les services signalés que les missions religieuses ; conduites par les moyens purement pacifiques, rendaient à la cause de la civilisation en Afrique ;

(c) Les lois de 1901 et de 1904, prévoient contre les congrégations des mesures qui, appliquées aux missionnaires étrangers seraient de nature à soulever des réclamations des puissances signataires de l'acte de Bruxelles⁶⁹².

La seconde raison expliquant cette exceptionnelle continuité entre le religieux et le politique dans les colonies françaises est d'ordre pragmatique. En effet, plusieurs décennies de présence missionnaire avaient consacré la prépondérance logistique de l'Église dans les secteurs de l'éducation et de la santé. Or précisément, l'administration dépendait d'elle pour lui fournir le personnel indigène compétent et en bonne santé dont elle avait besoin pour l'exécution de son projet colonial de mise en valeur économique. Dans ce contexte, la validation d'une mesure de non reconnaissance de l'ordre religieux aurait été contreproductive. D'une part, elle aurait exposé l'administration à s'aliéner un soutien dont elle n'avait que trop besoin pour le succès de son œuvre. D'autre part, les structures missionnaires, souvent en détresse financière, ne pouvaient se passer de la manne que constituaient pour l'entretien et le développement de leurs œuvres, les subventions gouvernementales. La conscience et l'importance des questions en jeu firent que les uns et les autres, bien que possédant des structures de formation distinctes et ayant une conception divergente du système d'enseignement approprié à la situation particulière des autochtones, travaillèrent toujours au maintien de leurs liens structurels, gage de la préservation d'intérêts stratégiques convergents. En Afrique équatoriale, Jean-Victor Augagneur (1855-1931), Gouverneur Général la colonie d'AEF tint à traduire en acte cette synergie d'action entre l'Ordre religieux et l'administration, à travers la prise de deux arrêtés, règlementant, le

⁶⁹²CAOM, Fonds Ministériel, Section géographique, A.E.F./X/Dossier 11. Copie d'une Note de Dix pages rédigée par Raymond Poincaré le 16 janvier 1912, à l'attention d'Albert Lebrun, ministre des colonies. Note épinglée à la lettre de ce dernier expédiée de Paris, le 4 avril 1912. Cité par Paul COULON, « La séparation en Afrique équatoriale française (1905-1921), in Jean-Pierre CHANTIN et Daniel MOULINET, *op.cit.*, p.192.

premier, « l'enseignement privé des indigènes en Afrique équatoriale française », et le second l'octroi de subventions en faveur des écoles libres d'enseignement primaire aux indigènes⁶⁹³. »

En métropole en revanche, la délimitation des champs d'action entre missionnaires et administrateurs n'épargna aucun domaine, encore moins celui de l'érudition. Dans le redéploiement des savoirs qui traverse le champ des études coloniales en France au début du XX^e siècle, cette répartition des domaines d'intervention entre missionnaires et administrateurs coloniaux prend une forme nettement institutionnelle. Avec la rupture épistémologique intervenue dans la production du savoir ethnologique, les canaux traditionnels de la médiatisation des sources ethnographiques missionnaires en direction des universités françaises furent investis par les organismes publics. Grâce aux expéditions scientifiques organisées et financées par les réseaux coloniaux, (campagne d'Abyssinie en 1928-1929 ; mission Dakar Djibouti, 1931-1933)⁶⁹⁴, les chercheurs purent sécréter eux-mêmes la matière de leur savoir, brisant ainsi, la relative prééminence des énoncés missionnaires dans ce domaine. Un aperçu des méthodes et champs couverts par ces expéditions scientifiques, rappelant, tout en les dépassant largement, les pratiques et terrains naguère arpentés par les missionnaires, suffisent pour témoigner du revers subi par le religieux, dans la réflexion savante sur les peuples colonisés. Ainsi, les chercheurs conduits par l'ethnologue Marcel Griaule,

[...] ont [ils] » travaillé aussi bien en ethnographes, qu'en collecteurs d'objets et de faits d'ethnographie descriptives, qu'en linguistes, en historiens des religions, en esthéticiens, en archéologues. Ils ont aussi développé l'ethnobotanique et l'ethnozoologie. Les disciplines les plus modernes ont été utilisées, telles que l'enregistrement sonore, le cinéma et la photographie aérienne. [...] Le Centre National et Recherche Scientifique a fait construire et équiper de façon complète une vedette-laboratoire. [...] ce bâtiment comprend des cabines d'habitation, un laboratoire photographique, une pièce consacrée aux enregistrements sonores munis d'appareils professionnels, des casiers permettant le recueil de collections⁶⁹⁵.

Le bilan de ces équipées, dotées d'infrastructures scientifiques les plus à la pointe de leurs époques, fut à la hauteur des investissements consentis. Elles ont en effet permis de

⁶⁹³ Paul COULON, *op.cit.*, p.196.

⁶⁹⁴ Les missions ethnographiques françaises, entamées en 1931 se poursuivirent jusqu'en 1956, date de la mort de Marcel Griaule. Les territoires couverts par ces équipes furent aussi bien l'Afrique de l'Est (Abyssinie, actuelle Ethiopie) que l'Afrique de l'Ouest (Sénégal, Mali, Niger). L'Afrique équatoriale ne fut pas en reste, puisque des équipes furent envoyées au Tchad et au Cameroun.

⁶⁹⁵ Germaine DIETERLEN, « Les résultats des missions Griaule au Soudan français (1931-1956) », *Archives des sciences sociales des religions*, Année 1957, volume 3, numéro 3, p.137-138.

recueillir : « une documentation extensive considérable. Enrichi [es] le Musée de l'Homme de collection de plusieurs milliers d'objets, et posé le jalon des enquêtes intensives qui devaient être effectuées plus tard [...]. Presque toutes les activités humaines ont été étudiées⁶⁹⁶. » Ainsi supplantés, les énoncés missionnaires, se confinèrent progressivement dans un usage confessionnel, cependant que les avoires africanistes, poursuivant leur élaboration, « main dans la main avec l'impérialisme colonial », circonscrivaient leur champ dans le domaine académique public. Vers la fin des années 1950, l'autonomisation de nombre d'Églises nées de la mission accentua le retrait de la mission des problématiques africaines hors champ religieux. Alors que la fin des indépendances est l'occasion dans les universités publiques d'un réinvestissement des savoirs coloniaux, en vue d'un renouvellement des savoirs sur l'Afrique, les missions chrétiennes s'orientent quant à elles, de plus en plus vers une réflexion de fond sur la mise en œuvre de nouveaux rapports théologiques avec les Églises du Sud. Ceci se manifeste notamment par le tarissement d'écrits missionnaires historiques sur l'Afrique.

⁶⁹⁶ *Ibid.* p.137.

Chapitre 3: Missionnaires et négociation identitaire en contexte camerounais

Dans l'un de ses ouvrages plusieurs fois cité ci-dessus *La missiologie. Emergence d'une discipline théologique* (2004), Jean-François Zorn, décrivant la situation marginale occupée par la missiologie dans les Facultés de théologie à l'heure de la fermeture des Ecoles de mission à la fin de l'ère missionnaire, énonçait l'une des faiblesses, caractéristique, selon lui, des disciplines naissantes. La missiologie, déplorait-il, malgré l'impressionnant corpus qui était le sien, peinait encore à se constituer en une discipline scientifique reconnue, faute d'avoir circonscrit son cadre épistémologique et défini ses canons méthodologiques propres. Quelques années après cette constatation, et au vu de nombreuses publications de type missiologique et d'un début d'institutionnalisation de la missiologie dans les Facultés de théologie, il est notoire que cette discipline, en tant qu'étude raisonnée du phénomène missionnaire, a bien fait son chemin dans l'espace francophone. Ses perspectives se sont précisées, ses outils affinés et son champ s'est avantageusement arpenté. Mais pour féconde que soit l'école française de missiologie, elle n'a pas échappé à la tentation de l'unilatéralisme que Gilles Vidal repère dans la mentalité occidentale. Dans la conception des Églises du Nord explique-t-il « La réflexion missiologique évangélique se pense dans le sens d'une mission unilatérale : d'un envoyé vers des "missionnés" ou de "jeunes Églises" composées de nouveaux croyants qu'il convient inlassablement d'enseigner⁶⁹⁷. »

De même, la perspective missiologique francophone a accordé un trop grand privilège aux phénomènes culturels autochtones issus de la rencontre avec la civilisation occidentale chrétienne dans le cadre de l'entreprise d'évangélisation d'Outre-mer. Aussi a-t-elle souvent traité des transformations générées par ces situations de contact comme si elles n'avaient affecté que les seuls registres non chrétiens. Nombre d'énoncés missionnaires ont par exemple fait l'impasse sur les bouleversements de toute nature que leurs séjours plus ou moins prolongés, effectués au sein de milieux culturellement différents des leurs, n'ont pas manqué de provoquer chez les envoyés. Or, ainsi que le démontrent les théoriciens des rapports interculturels, la réciprocité des influences est constitutive de toute rencontre. Dans son article consacré à la « communication transculturelle », Hannes Viher démontre notamment que la procédure d'évangélisation étant par définition ouverture à autrui, implique une nécessaire mise en dialogue du destinataire et de l'émetteur du message de la

⁶⁹⁷ Gilles VIDAL, *Les théologies contextuelles dans le Pacifique Sud au XX^e siècle. Analyse des conditions de production d'un discours religieux en situation*, Thèse de doctorat en Théologie et en Histoire contemporaine, Institut protestant de Théologie de Montpellier, Université Paul-Valéry Montpellier III, 2011, p. 12.

conversion⁶⁹⁸. Par conséquent, transmettre sa foi au païen suppose d'être en mesure de communiquer avec lui, d'échanger, de négocier, et en fin de compte, d'être capable d'empathie. Or cette idée d'empathie est centrale dans la saisie du phénomène de transculturation appliqué aux envoyés en contexte de mission.

Dans le contexte qui nous préoccupe, nous voulons repérer les procédures de transculturation dans l'auto compréhension que les ouvriers de la mission ont eue de leur vocation missionnaire et dans la façon dont ils l'ont traduite dans les diverses procédures par lesquelles ils se sont souvent identifiés à l'Autre.

I. Les moyens d'inscription dans un nouveau contexte social

Au moment où nous allons aborder la question des transformations subies par les envoyés dans leur personnalité du fait de l'exercice de leur ministère, il ne nous est pas possible de faire l'économie de la question de leur préparation à leur départ d'Europe. Autant les énoncés précédents, portant sur l'invention des savoirs ne nous imposaient pas cette mise en contexte, tout au moins dans ce sens, autant celui qui va suivre, axé sur la réinvention des identités personnelles au fil de leurs expériences missionnaires, nous demande d'en saisir les contours. Sur ce point, nous nous intéresserons aux conditions de préparation à l'École des missions de la Société des missions évangéliques de Paris, lieu de maturation de l'apostolat, cette nouvelle forme de ministère qui connaît son essor au sein du protestantisme français au début du XIX^e siècle. Pour beaucoup de candidats missionnaires c'est au cours de leur cursus de formation de deux ans à l'École qu'ils prenaient connaissance du nom du pays exotique vers lequel ils nourrissaient l'espoir de s'expatrier. Leur formation leur permettait d'acquérir les outils et les aptitudes nécessaires pour affronter « la barbarie et le paganisme ». Cette École était pour eux le laboratoire d'élaboration des procédures qu'ils devaient mettre en œuvre sur le terrain de leur futur apostolat. Mais une simulation de ce nouveau contexte social « dans la serre chaude »⁶⁹⁹ de l'École des missions, n'est pas exactement conforme à la réalité complexe du terrain que ne peuvent rendre compte les conditions de laboratoire. De cela, nombre d'envoyés s'aperçurent très vite. Dès lors, les choix que firent certains d'entre eux de s'ouvrir à l'appel de l'exotisme ont été la source de bouleversements profonds de leur personnalité. Mais certaines professions, celle de pasteur, plus que d'autres, ouvraient plus à cette mutation, notamment par les méthodes de travail, transformatrices qui étaient les leurs. Il

⁶⁹⁸ Hannes VIHER, *op. cit.*, p. 1.

⁶⁹⁹ Edouard VAUCHER, cité par ZORN, *op. cit.*, p17.

en est ainsi de la fixation par écrits des langues indigènes et de la traduction de la liturgie chrétienne, activité des pasteurs, que nous examinerons également.

1. A la rencontre des « non chrétiens »

Lorsqu'elle fut fondée au début du XIX^e siècle, la Société des missions évangéliques de Paris n'avait pas l'intention de former des missionnaires destinés à propager l'Évangile aux peuples non chrétiens. N'en ayant ni les moyens ni l'autorisation, tout juste se proposait-elle d'offrir un espace d'accueil aux élèves des sociétés missionnaires étrangères, désireuses de suivre une formation à l'École des Langues Orientales de Paris. Mais très vite, on s'avisa que d'autres options pouvaient être explorées et mises en œuvre dans le cadre de cette institution. Comme l'écrit Jean-François Zorn : « prier pour des missionnaires étrangers et les accueillir à Paris devait, tôt ou tard avoir un effet sur l'éveil des vocations missionnaires parmi les protestants français, à charge de la Mission de Paris, le moment venu et les circonstances le permettant, de les former et de les envoyer Outre-mer⁷⁰⁰. » C'est ainsi que, d'humble maison d'accueil, la Maison des missions de Paris, comme on la désignait, se transforma, une année après sa création, en un établissement international de formation missionnaire qui devint rapidement la référence pour l'ensemble du protestantisme de langue française. L'année suivant sa création, un directeur fut trouvé dans la personne du pasteur réformé Jean-Louis Antoine Galland (1792-1862) auquel revint, entre autres tâches, de doter l'École d'un plan d'étude qui réponde à la vocation apostolique chez les peuples dits « non chrétiens ». Dans le document qu'il élabore dans ce sens en 1827, Antoine Galland expose le contenu des enseignements qu'il pense devoir être dispensés aux futurs missionnaires⁷⁰¹. Le plan prévoit quatre groupes de matières dont l'enseignement est étalé sur un cursus de cinq ans: les langues (français et langues latines), la théologie, les sciences dites exactes (mathématiques, physiques, astronomie), la culture générale, les sciences humaines (géographie, histoire ecclésiastique et profane)⁷⁰². Sur les objectifs pédagogiques et opérationnels poursuivis, Antoine Galland s'explique longuement en démontrant de quelle façon, l'acquisition des connaissances ainsi sélectionnées contribueront à préparer efficacement les candidats à la tâche à laquelle ils se destinent. Concernant l'utilité des langues anciennes par exemple, Galland explique qu': « il faudra qu'ils [les missionnaires],

⁷⁰⁰ Jean-François ZORN, « L'émergence de la missiologie comme discipline critique du fait missionnaire à l'époque contemporaine », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, [En ligne], 1 | 2008, mis en ligne le 25 janvier 2008, consulté le 23 août 2012. URL : <http://cerri.revues.org/274> ; DOI :10.4000/cerri.274, p. 4.

⁷⁰¹ « Plan d'étude de l'Institut des Missions Évangéliques de Paris », *Journal des Missions Évangéliques de Paris*, deuxième année, SMEP, Paris, 1827, p. 48.

⁷⁰² *Ibid.*, p. 53. Voir tableau en annexe.

sachent lire dans la langue sacrée le Livre qu'ils professent être la révélation même de Dieu et qu'ils envisagent comme la source unique de la vérité, ou tout au moins qu'ils puissent y recourir aussi souvent que cela sera nécessaire, en s'aidant des instruments qu'ils auront à leur portée⁷⁰³. » Quant aux « disciplines préliminaires », la grammaire, la composition françaises, la logique, le directeur pense qu'elles doivent : « chercher à développer leur esprit, à former leur jugement, à les accoutumer à penser, à les mettre en état de parler et d'écrire correctement, » ajoutant que : « les sciences comme [les] mathématiques, [...] l'histoire, [les] physiques, [...] l'astronomie [...] contribuent puissamment à faire atteindre ces buts, en même temps qu'elles procurent un grand crédit, et donne une certaine autorité auprès de certains peuples [...]»⁷⁰⁴.

Ainsi, dans les explications de Galland, on voit que chacune des matières choisies répond à un objectif pédagogique et missiologique bien précis. Avec le temps, et en fonction des développements de la situation coloniale, mais aussi de la croissance des Églises missionnaires, les contenus furent ajustés, les orientations également. Certaines matières furent retranchées, et de nouvelles introduites. Quant à la durée de la formation, elle connut une diminution graduelle : de cinq années au départ, elle passa à un an, puis à six mois, avant d'être réduite à un trimestre⁷⁰⁵. Mais quelques soient les retouches apportées aux contenus des formations, un aspect leur est resté constant : leur orientation éminemment pratique, que ce soit pour les enseignements de théologie ou pour les autres disciplines. Le caractère praxéologique de la formation missionnaire, n'était pas marginal. D'une part, on estimait l'érudition trop dangereuse pour le développement de la spiritualité des missionnaires et d'autre part, on pensait l'esprit des indigènes trop simple pour se hisser au niveau de doctes enseignements. Dans son rapport rédigé à l'attention de ses collaborateurs, Galland insista sur ce point précis en des termes sans équivoques :

Vous devez vous garder de prétendre former des savans (sic) d'université, tout embarrassé du fardeau d'une érudition qui leur serait aussi peu profitable à eux-mêmes qu'aux autres, pour ne pas dire qu'elle nuirait infailliblement au développement de leur vie spirituelle. Vous ne perdrez jamais de vue votre grand but, votre but unique, celui de préparer à devenir docteur des Gentils⁷⁰⁶.

Mais au-delà de cette condescendance, il faut aussi voir dans cette politique de l'École, le souci des formateurs de répondre aux besoins spécifiques des sociétés missionnaires

⁷⁰³ *Ibid.*, p. 52.

⁷⁰⁴ *Ibid.*, p. 53.

⁷⁰⁵ *Ibid.*

⁷⁰⁶ *Ibid.*, p. 52.

commanditaires de cette formation. Or leurs demandes se portaient en priorité vers les compétences d'ordre pratique en matière d'enseignement, de santé, d'artisanat. Même en théologie, la même légèreté du bagage était requise :

Leur théologie, quoique lumineuse, précise et forte, sera pourtant simple, facile et essentiellement pratique. Elle ne connaîtra point, ni toutes les questions épineuses dont on l'a embarrassée, ni cette critique minutieuse qui s'attache à la lettre, et, pour ainsi dire au matériel de nos saints Livres, pour en laisser échapper l'esprit et en perdre la pensée ; et, en fait de dogmatique, d'exégèse et d'histoire ecclésiastique, ils ne sauront que ce qu'il faut savoir pour instruire le peuple, mais ils le sauront bien⁷⁰⁷.

Cette mise en garde concerne plusieurs niveaux : d'une part, les Sociétés missionnaires ne voulaient pas que l'on exporte dans les terres vierges de l'Évangile les rivalités confessionnelles qui se réveillaient en Occident au début du XIX^e siècle mettant aux prises évangéliques et libéraux. D'autre part, si on les exportait, ces querelles risquaient d'alimenter des conflits entre les diverses sociétés missionnaires présentes sur le terrain. Enfin, l'esprit confessionnel se joindra sans peine à l'esprit colonial, jetant les missionnaires dans la compétition pour décrocher des aires d'influence. C'est surtout dans le domaine des œuvres sociales conjointe à l'évangélisation, en vue du relèvement des conditions de vie matérielles des autochtones, que, les sociétés missionnaires ont rivalisé car cette voie, menant au cœur des païens en passant par l'instruction, la santé et le développement économique, pouvait être le lieu de compétitions.

2. Les conditions de vie dans les champs de mission

Nous venons de voir comment a été conçu et projeté, à partir de « la serre chaude » que constituait l'École de la Maison des missions, le contenu du ministère apostolique assigné aux envoyés en terre « païenne ». Ces programmes, formulés pour optimiser les chances de convertir les indigènes, devaient trouver dans leur existence quotidienne en terre d'exil, le champ de leur application. Pour les premiers missionnaires, ce passage à la réalité dut souvent s'apparenter à une aventure risquée, tant s'avèrent être d'une extrême difficulté, l'ensemble des défis à surmonter, le premier étant l'environnement physique. Quelque poésie qu'ait pu susciter les paysages des contrées exotiques dans une certaine littérature romantique, sa rudesse, exigeante et sauvage, telle qu'au premier abord, elle apparaissait aux yeux d'un Européen émergeant d'un univers plus domestiqué, ne pouvait inspirer qu'un sentiment d'écrasement, voire d'hostilité. Sentiment qui ne pouvait que se trouver renforcé par les aléas

⁷⁰⁷ *Ibid.*

d'un climat associant des températures, à la fois élevées et humides, source de ces chaleurs moites et constantes qui sous les latitudes équatoriales, sont le terreau de nombreuses endémies, bien réelles ou supposées qui vont façonner, dans l'imaginaire occidental, l'image de contrées exotiques infestées de maux. A cette hostilité, les contrées exotiques offraient certes des compensations : pureté d'une existence rudimentaire, luxuriance de la végétation, richesse de la faune et des sols, simplicité des hommes. Alors, la mission dut s'organiser, délimitant son périmètre, définissant ses modes de fonctionnement. L'ensemble de ces détails, consignés dans le règlement de la station missionnaire renseignent sur la vie de ses résidents⁷⁰⁸. A mesure que l'œuvre évoluait, les embûches diminuaient également, l'environnement se laissant progressivement apprivoiser. Aussi, l'initiation à la vie missionnaire prit-elle un tour moins aléatoire. Si le premier missionnaire débarqué en terre païenne ne pouvait compter que sur ses capacités à tirer bénéfice des notions de survie engrangées au cours des leçons de scoutisme, il n'en allait plus de même pour celui qui, à la fin du XIX^e et début du XX^e, rejoignait une œuvre enrichie d'un capital infrastructurel de plusieurs décennies. Par ailleurs, le nouvel arrivant pouvait s'appuyer sur l'expérience de ses prédécesseurs pour adoucir la rudesse du choc à la fois géographique et culturel. De toute façon, la vie sur les champs de mission fut toujours organisée en vue d'atténuer, autant que possible, les difficultés du quotidien, essayant de créer des conditions dans lesquelles les émigrés pouvaient, faute de retrouver l'atmosphère familiale dont ils étaient sevrés, une source de réconfort dans leur solitude. Ainsi, au début de leur séjour, les nouveaux arrivants étaient-ils accueillis et entretenus quelques temps par le missionnaire, chef de station, avant d'être installés dans leurs nouveaux quartiers. On estimait cette brève hospitalité nécessaire à leur acclimatation, mais aussi, pour leur introduction aux rudiments de la vie sauvage, et leur familiarisation aux mœurs et coutumes locales, un impair dans ce lieux pouvant très vite dégénéré en regrettable incident. Après cette phase d'imprégnation, le nouvel arrivant était installé dans sa nouvelle résidence qui, excepté pour les habitations des centres urbains pourvues de commodités rappelant parfois le confort de l'Occident, désignait souvent des modestes habitations en matériaux locaux qui leur servaient de domicile. Les règlements des stations missionnaires renseignent précisément sur le caractère spartiate que pouvait revêtir ces installations. On y lit que : « la station fournit à chaque missionnaire : un fourneau, un

⁷⁰⁸ Cf. « Règlement des stations », fichier numérique du Défap, service protestant de mission, in Gauthier de GOURNAUD, Exposition virtuelle, « La station missionnaire de Talounga au Gabon, de 1892 à 1903, <http://www.defapbibliotheque.fr/media/pdf%20talagouga/ogoue%20reglem.pdf>

filtre, six chaises, des tables pour chaque chambre⁷⁰⁹. » On notera par ailleurs que tout autre meuble, ainsi que le matelas, seront à la charge du missionnaire. D'une manière générale, la vie dans les champs s'est organisée autour de la station missionnaire en tant que centre religieux, économique et culturel autonome, car disposant de ses biens propres, d'un personnel à ses frais, et jouissant d'une vie interne propre. Les attributions des différents résidents clairement définies, les obligations et droits des uns et des autres fixés et portés à la connaissance de tous, permettaient d'anticiper sur tout écart de conduite ou dysfonctionnement qui aurait mis en péril l'ensemble de la structure. Ainsi par exemple, l'usage des biens mobiliers et immobiliers mis à la disposition des habitants de la station était gratuit, en revanche, ils ne pouvaient y effectuer aucune réparation ni apporter des modifications à leur espace de vie, sans en référer au responsable. Il en allait de même pour les dépenses relatives aux besoins d'entretien : celles-ci devaient faire l'objet d'une autorisation de la conférence missionnaire ou du chef de station. La station s'assurait, via une intendance générale, de l'approvisionnement en vivres du personnel européen, pourvoyait à son logement et à celui de son personnel domestique, le salaire et la nutrition de ce dernier étant supportés par les missionnaires qui les employaient. C'est grâce à cette discipline stricte, règlementant la vie communautaire de la station que cette dernière parvenait, avec des ressources souvent très limitées, à assurer une existence décente à son personnel et à se maintenir.

De ce fait même, bien que la station n'ait pas eu, à l'instar des villages chrétiens, pour vocation de fonctionner en autarcie en vue de préserver les néophytes des influences néfastes de la vie païenne, elle n'en avait pas moins certains traits caractéristiques. En premier lieu, le marquage spatial spécifique de la station traduisait une volonté d'isolement. Évitant les centres urbains considérés comme une source de corruption morale dangereuse pour la vie spirituelle, la station s'érigait de préférence dans l'arrière pays. Certes, ce choix obéissait également au souci de se rapprocher des populations de l'intérieur, encore « pures » des avatars de la vie coloniale. De plus, les espaces reculés en brousse offraient l'avantage du prix et de l'éloignement vis-à-vis de la concurrence catholique. Mais dans la pratique, cette proximité avec les populations autochtones justifiée par les missionnaires pouvait s'avérer une illusion. En effet, sur le site se concentraient l'essentiel des activités de la station : chapelle, commerces, dispensaire, ateliers, écoles, magasins : etc., de sorte que le missionnaire évoluait dans un espace différent des natifs tout en partageant leur territoire.

⁷⁰⁹ *Ibid.*, p. 37.

Il faut cependant se garder de conclusions trop simplificatrices qui masqueraient la complexité des procédures de translation identitaires dont été capables certains missionnaires. D'abord, aussi séparée du monde indigène qu'ait été ou voulu l'être la station, elle ne pouvait parvenir à une coupure radicale avec ce monde ne serait ce que du fait de sa localisation : îlot minuscule perclus dans l'immensité des espaces sauvages, elle y était enserrée. Considérée au départ avec méfiance, la station missionnaire avait fini par gagner sa place dans l'univers autochtone, s'intégrant parfaitement dans sa configuration générale. Ses activités surtout, avaient attiré à elle nombre d'indigènes qui, d'abord curieux des pratiques qui s'y déroulaient, avaient appris à en apprécier les bienfaits. A partir de là, leurs installations, scolaires d'abord, hospitalières ensuite, étaient devenues des zones de contact où se dessine, ce que Robert Schwarzwald, spécialiste des études culturelles et littéraires appelle « un espace de l'entre deux, considéré non seulement comme un lieu de passage d'un chez soi à l'autre, mais comme un espace à l'intérieur duquel les vieux chez soi sont remémorés, et les nouveaux chez soi refigurés dans le cadre d'un processus de *recultuation*⁷¹⁰. » Car, autant les natifs étaient gagnés aux valeurs du christianisme par la fréquentation des missionnaires, autant à l'inverse, ces moments de rencontre, à l'école, à l'hôpital, étaient pour ces derniers, l'occasion d'une découverte plus approfondie, de l'univers de leurs vis-à-vis. Un indice de déclenchement du processus d'ouverture à l'altérité autochtone chez le missionnaire est révélé par les marques d'indulgence qui, peu à peu, se mêlent, dans son propos, à son exaspération et ses déceptions.

Le travail me paraît toujours plus attachant et plus prenant. Je me sens chaque jour plus enracinée ici, dans ce milieu où il y a à faire à perte de vue. Mon école est mon souci et ma joie ; les enfants sont difficiles mais attachantes ; les moniteurs ont du zèle et mes rapports avec eux se resserrent toujours malgré les déboires, les moments difficiles et décevants. Les difficultés ne vous y attachent que davantage⁷¹¹.

Progressivement, il naît ainsi un attachement pour les natifs qui se renforce au fil des aléas partagés de la vie sauvage : enclavement, pénibilité, pénuries : etc. Surviennent aussi souvent des tragédies, alors tombent les barrières, laissant émerger, à travers l'universelle impuissance humaine face à la mort, la commune identité qu'occultent les appartenances ethniques, religieuses. Un témoignage d'intégration parfaite à la vie de leurs ouailles est ainsi souligné chez les missionnaires français engagés au Lesotho : « Les missionnaires [...] devinrent par le cœur et l'esprit, de vrais Bassoutos, soumis aux lois du pays, respectueux de ses traditions, et jamais ils n'ont essayés de s'y soustraire. Ils sont devenus partie intégrante

⁷¹⁰ Robert SCHWARTZWALD, *Transculturalism...*, op cit, p.7.

⁷¹¹ DEFAP, MF 3997, correspondance entre Idelette ALLIER et Daniel COUVE, lettre du 30 avril 1930, annexe 5

de la tribu et ont fait corps avec elle⁷¹².» Si elle ne fut certainement pas poussée au niveau extrême suggéré par l'auteur sus mentionné, il n'en reste pas moins qu'une certaine proximité des missionnaires avec l'univers des indigènes fut réelle durant les débuts de l'apostolat outre-mer. L'historienne Claude Hélène Perrot explique notamment qu' : « [...] il leur arrive, surtout avant qu'ils aient femmes et enfants, de coucher sous leurs toits, de partager leur repas », ajoutant que « leur conditions de vie y contribuèrent : l'équipement matériel [étant] très réduit, les moyens de communications difficiles, les déplacements lents, les étapes nombreuses⁷¹³.»

Mais l'élément de la pratique missionnaire ayant offert la meilleure possibilité de translation identitaire aux missionnaires, fut la mesure d'apprentissage de la langue qui leur était prescrite à leur arrivée dans les champs. Un point que nous abordons dans le cadre de cette activité pastorale est la traduction.

3. La traduction en langues locales

La mission peut à juste titre, être considérée comme l'un des lieux par excellence de médiation de l'altérité culturelle. Cette qualité tient principalement à la nature de ses méthodes et aux stratégies déployées dans l'approche des peuples autochtones. Dès 1659, des instructions furent adressées aux messagers de la foi par la Sacrée Congrégation de la Propagation de la Foi qui en résume quelques unes : “ Etablissez des Écoles partout avec le plus grand soin et la plus grande diligence ; enseignez gratuitement à la jeunesse de ces pays [...] la doctrine chrétienne dans la langue vernaculaire⁷¹⁴ ” Cette mesure devait permettre aux sociétés évangélisées de disposer, à terme, d'un personnel qualifié, prêt à prendre la relève des missionnaires au sein d'Églises autonomes ainsi érigées avec le concours des néophytes. Dans le monde protestant, ce même impératif d'instruction et d'autonomisation des indigènes est présent dans l'énoncé des grands principes à la base des sociétés missionnaires du premier XIX^e siècle. Ainsi Henry Venn (1796-1873), secrétaire de la *Church Mission Society*, (CMS) à compter de 1841, a pensé le modèle missionnaire devant servir de base à l'évangélisation protestante à partir de la formule dite de la « triple autonomie », en anglais *three-selves* : *self*

⁷¹² JACOTTET, Livre l'Or, p. 196, cité par Claude-Hélène PERROT, « Premières années de l'implantation du Christianisme au Lesotho (1833-1847) », *Cahier d'Études africaines*, année 1963, volume 4, numéro 13, p. 100-101. (pp97-124)

⁷¹³ Claude-Hélène PERROT, « Premières années de l'implantation du Christianisme au Lesotho (1833-1847) », *Cahier d'Études africaines*, année 1963, volume 4, numéro 13, p. 101.

⁷¹⁴ Pierre Delanaye, « Position des missions catholique en matière d'emploi des langues indigènes », *Aequatoria*, 18 année, n°3, 1955, in Honoré Vinck, <http://www.jstor.org/stable/25838470>, article consulté le 16 avril 2012, p. 91.

governing, self supporting, self propagating, qu'on peut traduire par « triple autonomie, de direction, de ressources et d'évangélisation⁷¹⁵. » Dans les pratiques missiologiques protestantes, la formule a inspiré les prémices d'une pastorale qu'on nommera plus tard l'indigénisation. Le propre de l'indigénisation, est de porter une attention particulière aux spécificités des aires culturelles dans lesquelles l'Évangile est annoncé. Dans l'esprit qui gouverne l'expression protestante, ceci signifie que tout en gardant une certaine distance vis-à-vis de la culture indigène, l'Évangile peut et doit, comme l'écrit Hannes Viher « [...] transmettre les vérités bibliques non seulement fidèles aux Écritures, mais aussi adaptées à la culture [...ce qui] nécessite la fidélité vis-à-vis de la révélation divine comme elle est transmise dans la Bible d'une part, et la pertinence vis-à-vis des auditeurs dans leur culture ou sous-culture d'autre part⁷¹⁶. »

Dans les milieux protestants, cette prescription trouve un point d'ancrage dans le primat accordé au texte biblique. En plus d'être un projet apostolique, l'engagement missionnaire protestant, de ce point de vue, constitue également pour la mondialisation du protestantisme une réelle opportunité. Elle lui offre, avec les territoires coloniaux encore en friche, une possibilité sans précédent d'expérimenter le principe de centralité des Écritures en se donnant pour objectif premier de le traduire dans des langues nouvelles. A cet égard, le cas du Cameroun est paradigmatique. Entrée très tôt en contact avec le monde occidental, sa région littorale où vivent une dizaine de peuples aux langues différentes avait connu le développement d'une langue véhiculaire à usage commercial, le pidgin-English. Adaptation locale de la langue anglaise, cette langue avait été introduite au Cameroun dès le début du XVIII^e siècle par les négociants en produits tropicaux ayant remplacé les trafiquants du bois d'ébène. Au moment où les baptistes anglais abordent la côte camerounaise entre 1843 et 1844, cela fait plusieurs décennies qu'il est en usage dans nombre de régions de la côte et même de l'intérieur. Pourtant, malgré cette antériorité historique qui en faisait un véhicule valable de l'Évangile sur la Côte, c'est vers les langues endogènes que se porta le choix des missionnaires anglais pour être la voie par laquelle la parole de Dieu devait atteindre les populations locales. Ype Schaaf qui a étudié l'histoire de la traduction de la bible en Afrique résume ainsi cette entreprise menée par le premier des missionnaires baptistes sur la côte camerounaise, le Jamaïcain Joseph Merrick :

⁷¹⁵ Sur les principes d'Henry Venn, voir : Marc SPINDLER, « Naître et grandir en Église : la pensée d'Henry Venn », dans René LUNEAU (dir.), *Naître et grandir en Église. Le rôle des autochtones dans la première inculturation du christianisme hors d'Europe*, Actes du colloque de Chatelle-sur-Allier du CREDIC (1897), Lyon, Université Jean Moulin, 1987, p. 103-114.

⁷¹⁶Hannes VIHER, *op. cit.*, p. 5.

Avant d'être pasteur, Merrick travaillait dans une imprimerie à la Jamaïque. Une des premières choses qu'il fit à Bimbia, fut de monter une petite imprimerie. Merrick est doué pour les langues. Il prépare et imprime le premier livre de lecture en langue douala. Il apprend l'isoubou, une autre langue de la côte. A Bimbia, il imprime les Évangiles de Mathieu et de Jean, le livre de la Genèse et un choix de textes de l'Ancien Testament qu'il a traduit lui-même en Isoubou⁷¹⁷.

De son côté, son homologue Alfred Saker, choisit le douala, langue du peuple du même nom, ayant manifesté une adhésion particulièrement enthousiaste au christianisme, pour transcrire l'Ancien Testament. Saker, explique Ype Schaaf,

veut parler avec eux [les Douala] de son Père dans la langue de leur mère mais il craint de ne pas pouvoir rester longtemps à Douala à cause du climat. Il soupçonne que dans l'arrière pays, des milliers de gens parlent le douala. Il veut au plus vite quelque chose qui reste, quelque chose qui transmette la Bonne Nouvelle sans missionnaires : une traduction de la Bible. Les connaissances théologiques de Saker sont minimales. Il fait donc venir d'Angleterre tous les livres de théologie possibles. Il utilise également les notes de Joseph Merrick sur la langue douala. En 1844, Merrick imprime à Bimbia l'Évangile de Mathieu traduit par Alfred Saker en douala. Le Nouveau Testament est prêt en 1862 et toute la Bible en 1872. Le manuscrit est envoyé en Angleterre, mais il revient un an après, la BMS faisant savoir qu'elle n'a pas d'argent pour l'imprimer. Pendant ce temps, la petite imprimerie de Joseph Merrick a été transférée de Bimbia à Doula. Et dans la chaleur humide du bord du Wouri sont imprimés les deux cent premiers exemplaires de la Bible en Douala⁷¹⁸.

Arrivée au Cameroun après la Première guerre mondiale pour prendre la relève des missions allemandes, la SMEP ne dérogea pas à cette pratique. Au Gabon où elle était établie depuis des années, mais partout ailleurs où elle a déjà œuvré, la SMEP avait prescrit l'apprentissage des langues indigènes au programme du stage d'imprégnation de ses nouvelles recrues dans le règlement appliqué aux stations comme celle de Talounga au Gabon en 1896 :

- 1-L'acquisition de la langue indigène, dès le début, étant de toute nécessité, la conférence désigne pour chaque nouvel arrivant un missionnaire spécialement chargé de l'aider dans cette étude.
- 2- Le stage de tout nouveau missionnaire a une durée moyenne d'un an.
- 3-Il peut être abrégé ou prolongé par la conférence sur avis de celui qui a été chargé de son initiation.
- 4-Pendant toute la durée de ce stage, aucun travail régulier de la station ne pourra lui être confié.
- 5-Il s'initiera sous la direction de ses collègues plus anciens à tous les domaines de notre activité (église, évangélisation, école, dispensaire, comptabilité, travaux matériels)
- 6- Mais en première ligne, il placera l'étude de la langue indigène
- 7-Le plus ancien missionnaire de la station lui donnera des leçons régulières de langue
- 8-En outre, un indigène spécial lui sera adjoint pour des exercices journaliers de conversation

⁷¹⁷ Ype SCHAAF, *L'Histoire et le rôle de la bible en Afrique*, CETA, HAHO, CLE, Edition des groupes missionnaires, Lavigny, 2000, p. 60.

⁷¹⁸ Ibid. p.60.

9-Son stage sera considéré comme terminé, quand il pourra faire une improvisation dans une des langues de l'Ogôoué⁷¹⁹

Un élément remarquable de ce règlement, c'est la priorité absolue accordée à l'apprentissage de la langue indigène et la relative longue durée de cette formation au regard des tâches urgentes qui devaient attendre le missionnaire. En accordant un soin tout particulier à ce point précis, la SMEP donne à comprendre qu'il occupe une place fondamentale dans sa stratégie d'évangélisation. Malgré tout, les compétences mobilisées à cet effet restent artisanales, une faiblesse dont se ressentiront souvent les premières traductions bibliques dans des langues non occidentales jusque-là souvent inconnues.

Artisanales, les premières traductions des évangiles furent souvent problématiques. Pris par l'urgence de se faire comprendre d'abord, puis de mettre à disposition des évangélistes indigènes, des textes évangéliques dans leur langue, les missionnaires ne pouvaient guère se soucier de la concordance de leur système de pensée avec celui des néophytes auxquels ils destinaient l'Évangile. Un procédé de traduction de type littéral, consistant à transposer dans les langues indigènes, des termes empruntés aux langues occidentales, fut mis en œuvre ; il ne pouvait guère susciter de transfert de signification chez le destinataire⁷²⁰. Maurice Leenhardt, missionnaire de la SMEP pendant vingt-six ans (1902-1928) en Nouvelle-Calédonie, a particulièrement été attentif aux risques de cette méthode :

Le missionnaire qui veut présenter l'Évangile à des indigènes pense les choses religieuses dans sa propre langue. Il porte ce trésor dans les vases de sa terre natale. Ce serait une étrange illusion de sa part que d'espérer l'offrir aux indigènes, sous cette forme d'autorité, en français, en anglais, en latin, sans que ces vases ne se brisent aux heurts des sentiers. Diverses missions ont tenté d'imposer ainsi leur langue avec le message divin, elles ont été forcées à renoncer à ce procédé facile.⁷²¹

Après avoir averti les missionnaires de l'illusion d'être compris par les indigènes d'une telle traduction, Leenhardt leur propose de rechercher dans l'univers des représentations mentales des indigènes, les clés et les codes adéquats, « les mots vivants qui jaillissent du cœur », seuls susceptibles de permettre la traduction du christianisme dans leur culture : « Il

⁷¹⁹ « Règlements de stations », *op. cit.* p.32-33.

⁷²⁰ Hannes VIHER, *op. cit.*, p. 7.

⁷²¹ Maurice LEENHARDT, « Notes sur la traduction du Nouveau Testament en langue primitive », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1921, 1^{ère} année, p. 193, cité par Jean François ZORN, « Trouver les mots vivants qui jaillissent du cœur » : l'expérience de la traduction de la bible selon Maurice Leenhardt missionnaire protestant en Nouvelle Calédonie au début du XX^e siècle, in Hugues DIDIER et Madalena LARCHER, *Pédagogies missionnaires. Traduire Transmettre Transculturer*, Actes du 32^e colloque du CREDIC tenu à Lisbonne, (2011), Paris, Karthala, p. 112.

faut recevoir des Noirs, [écrit-il], le moyen adapté aux besoins de leur cœur. Il faut se servir de leur langue toute payenne (sic) pour en faire le véhicule du message évangélique⁷²². » Probablement sans le savoir, Leenhardt inventait un procédé de traduction « idiomatique » rejoignant ce que les traductologues actuels de la bible désignent comme traduction par équivalence dynamique par opposition avec les traductions par équivalence formelle⁷²³. Ce premier procédé engendre un fort potentiel de transfert de signification, du fait de ses « formes [...] culturellement adaptées⁷²⁴. »

Comme l'exemple de Leenhardt le montre, lui qui, avec l'aide d'une équipe d'informateurs indigènes va faire une traduction du Nouveau Testament en langue adjie selon sa méthode, toute l'entreprise de traduction missionnaire, ne fut pas uniquement la source de pollution du vocabulaire indigène. D'une part, il existe des premiers travaux conduits par tâtonnement par des missionnaires, eux-mêmes en situation d'initiation face aux complexités linguistiques des langues autochtones. Ceux-là furent loin d'atteindre « la pensée sous jacente » des peuples autochtones. Un cas typique a été repéré en contexte camerounais par Oum Ndigi, à travers l'étude du pasteur allemand Georg Schürle publiée en 1912. Selon Oum Ndigi,

Dans son excellente étude descriptive portant sur la langue basaa, qu'il publia au début du siècle, G. Schürle rapporte une expression qui signifie littéralement que c'est l'Un qui est devenu le Multiple : '*Ki mbog' gwal mbog ni malon muda a ma je hiobi ? Ißst auch eine Frau von Anfang an Fisch ?*'. La traduction allemande : "est-ce que depuis le commencement la femme aussi mange le poisson ?" est intelligible, mais elle n'exprime pas avec le mot *Anfang* (commencement) toute la dimension cosmogonique (i.e. l'explication de l'origine de l'Univers) du sens littéral de *mbog gwal mbog ni malon*. Il faudrait plutôt traduire " depuis que l'univers a engendré l'univers et les peuples, la femme aussi a-t-elle jamais mangé le poisson ? Nous voilà entraîné au cœur de "la pensée sous-jacente" basaa !⁷²⁵

En revanche, tout autre est le fruit de recherches menées par les générations suivantes de missionnaires, tels que Georg Schwab du côté protestant, auteur du dictionnaire bilingue basaa-anglais et François de Gastines du côté catholique, auteur d'un dictionnaire basaa-français. Professeur au Collège catholique Libermann à Douala, le prêtre François de

⁷²² *Ibid.*

⁷²³ Cf. Jean-Claude MARGOT, *Traduire sans trahir. La théorie de la traduction et son application aux textes bibliques*, Lausanne, l'Âge d'Homme, 1981, p. 81 et s.

⁷²⁴ Hannes VIHER, *op. cit.*, p.7.

⁷²⁵ Pierre OUM NDIGI, « Le basaa, l'égyptien pharaonique et le copte. Premiers jalons révélateurs d'une parenté insoupçonnée », *ANKH, Revue d'Égyptologie et des civilisations africaines*, n°2-avril, KHEPERA, Paris, 1993, p. 87.

Gastines a entrepris de rechercher des documents traitant des langues camerounaises (basaa, ewondo, duala etc.) enseignées dans cet établissement. Au cours de cette quête, il fut mis en présence du dictionnaire basaa-anglais de 3000 mots réalisé par le pasteur américain Schwab⁷²⁶. C'est ainsi que lui vint l'idée d'en réaliser une version française enrichie et améliorée. Mais en réalité, ce projet avait eu son point de départ en 1966, alors qu'il était prêtre à Mom-Dibang, petit village basaa du département du Nyong-et-kelle dans la région du centre. Le prêtre de Gastines fit durant ce séjour missionnaire, la connaissance de Charles Lemb, élève de classe de première en arrêt de scolarité. Ce dernier devint son principal collaborateur dans l'élaboration d'un dictionnaire bilingue basaa-français. Ainsi donc, travaillant sur un terrain désormais balisé grâce à l'existence de grammaires, de lexiques et autres manuels d'études des langues locales, les missionnaires et leurs successeurs disposent de nouvelles bases méthodologiques permettant de mieux sécuriser l'entreprise de traduction. Par ailleurs, grâce aux progrès réalisés dans le domaine de l'alphabétisation, ils peuvent compter sur la collaboration d'acteurs locaux justifiant d'une connaissance suffisante de leur langue maternelle et des langues occidentales. Autant de facteurs qui portent leurs traductions à un meilleur niveau de résonance avec la langue et la mentalité autochtones, et pour certaines, à une qualité scientifique exceptionnelle. Le théologien camerounais Pierre Meinrad Hebga (1928-2008), auteur de la préface du dictionnaire basaa-français de Charles Lemb et de François de Gastines estime en effet que :

L'œuvre de F. de Gastines et de Pierre Lemb est si originale que l'on peut à peine la qualifier de traduction. La transcription phonétique établie par d'éminents bantouistes est observée dans tout le dictionnaire. Ceux qui sont habitués à l'ancienne, approximative et souvent fautive du point de vue linguistique, devraient l'abandonner au profit de la seule qui soit correcte, la phonétique. [...] cette dernière est plus facile qu'il ne semble au premier abord. [Les] élèves, jeunes et adultes, Camerounais et Européens, l'assimilent en quelques heures, sinon en une seule leçon ; ensuite l'usage fréquent fait le reste. Mais ce qui [...] paraît l'apport le plus intéressant du dictionnaire basaa-français, c'est le soin et la rigueur avec lesquels les extensions verbales ont été trouvées et classées⁷²⁷.

Mais indépendamment des fortunes diverses que purent avoir les entreprises de traduction à travers les générations, nous voudrions également nous intéresser au sens qu'elles ont pu revêtir pour les missionnaires en tant qu'expérience d'immersion dans l'altérité autochtone.

⁷²⁶ Georg SCHWAB, *Basaa-English English-Basaa Dictionary*, inédit.

⁷²⁷ Pierre LEMB et François de GASTINES, *Dictionnaire basaa-français*, Douala, Collège Libermann, 1973, p. 5-6.

Poser la pratique missionnaire de la traduction comme un acte transculturant pour son auteur, oriente cet acte dans deux directions, l'une linguistique et l'autre théologique. La première, et la plus communément associée à l'idée de traduction évoquée en contexte missionnaire, renvoie à la mise en écrit de la pensée chrétienne dans la langue du missionné, dans le but d'encourager son appropriation autochtone. On parlera de communiquer l'évangile dans la langue autochtone, dans le sens d'une transposition linguistique et dans l'idée protestante de contextualisation. La seconde direction suppose également une faculté de son auteur de se prêter lui-même à la transformation qu'il opère. De fait, en s'introduisant dans les aires culturelles non chrétiennes, le christianisme emprunte les registres linguistiques et culturels des destinataires de son message comme voie de sa médiation. Cette ouverture du christianisme à l'altérité est ce que l'historien Lamin Sanneh appelle la « traduisibilité⁷²⁸.»

Selon Sanneh, l'entreprise missionnaire des religions mobilise deux types de stratégies. Le type dit « mission par diffusion » et le type dit « mission par traduction ». Dans le premier modèle, la communication du message religieux s'accompagne automatiquement de la transmission de la culture du missionnaire et lui est consubstantiel, d'où l'expression « mission par diffusion ». Cette expression signifie en effet que « La religion se propage depuis sa base culturelle initiale et s'implante dans les autres sociétés principalement en termes d'identité culturelle⁷²⁹. » Sanneh repère ce comportement religieux dans la stratégie de conversion déployée par l'Islam. Selon lui, « L'islam, avec lequel le christianisme partage une forte tradition missionnaire, illustre ce mode de mission qui véhicule la supposition selon laquelle la proclamation du message doit s'accompagner d'un attachement à l'écriture sacrée de l'arabe dans le droit et la dévotion⁷³⁰. » L'autre posture missionnaire relevée par Sanneh, à savoir la « mission-traduction », serait la marque spécifique du christianisme. Cette religion s'est en effet :

Identifié [e] dès ses origines avec le processus de traduction (traduction à partir de l'araméen et de l'hébreu), en sorte que son développement historique a été marqué par un double phénomène. Celui-ci se repère dans la tentative du christianisme d'une part, à relativiser ses racines judéennes,

⁷²⁸ De l'anglais « translatability », Lamin Sanneh, *Translating the Message. The Missionary impact on Culture*, Maryknoll, New-York, Orbis Book, 1989, in Gilles VIDAL, « Les théologiens contemporains dans le pacifique Sud au XX^e siècle. Analyse de la production d'un discours religieux en situation », Thèse de doctorat en théologie et en histoire contemporaine, Institut de théologie, Faculté de Montpellier/Université Paul-Valéry, Montpellier III, 2011.

⁷²⁹ «it religion expands by means of its founding cultural warrants and is implanted in other societies primarily as a matter of cultural adoption», Lamin Sanneh, p.33,

⁷³⁰ «Islam,with which Christianity shares a strong missionary tradition, exemplifies this mode of mission, which carries the assumption that the proclamation of the message must be accompanied by adherence to the sacred Arabic of Scripture in law and devotion», *ibid.*

et d'autre part, dans sa tendance à déstigmatiser les cultures païennes, voire à adopter ces cultures païennes comme le prolongement naturel de sa propre vie religieuse⁷³¹.

Selon cette seconde déclinaison, la traduction comporte une vocation théologique profonde survenant comme une étape inévitable du processus de réception et d'adaptation⁷³². Ainsi, « [...] la culture réceptrice [étant] le locus véritable et final de la proclamation [...] la religion arrive sans présumer d'un rejet culturel⁷³³. » Par ailleurs, les énoncés de Sanneh révèlent ce fait que l'empathie du christianisme envers les peuples destinataires du message évangélique ne s'est pas seulement appliquée à leurs cultures. Dans l'analyse qu'il fait des œuvres scripturaires réalisées en contexte missionnaire, Sanneh accorde un grand privilège aux contributions endogènes dans lesquelles il voit la source des engagements multiformes pris par les missionnaires en faveur des causes politiques et sociales en Afrique et ailleurs dans le monde non chrétien.

Premièrement, les traductions vernaculaires de la Bible commencèrent par l'adoption de termes indigènes, de concepts, de coutumes et d'idiomes pour exprimer les catégories centrales du christianisme. Deuxièmement, les critères vernaculaires commencèrent à déterminer ce qui fut réussi ou non dans la traduction, avec des experts indigènes rapidement invités à se confronter aux interprétations occidentales du christianisme. Troisièmement, l'emploi de la langue vernaculaire conduisit à une prolifération de langages dans laquelle les Écritures furent traduites. Quatrièmement, dans de nombreux cas significatifs, les traductions missionnaires furent les premières tentatives d'écrire la langue. Dans ce cas, les traducteurs chrétiens durent produire des alphabets vernaculaires, des grammaires, des dictionnaires et des lexiques du langage, y ajoutant des compilations de proverbes, idiomes, axiomes, du matériel ethnographique et des comptes-rendus sur les religions locales, les pratiques coutumières et les lois, l'histoire et les institutions politiques. Ce genre d'inventaires scrupuleux et détaillés de la culture vernaculaire déclencha des conséquences inimaginables sur l'ensemble de la société, aboutissant presque partout à l'émergence de profondes loyautés [de la part des missionnaires] à la cause indigène. Cela fit souvent le lit du nationalisme. Il est impossible de surestimer l'impact révolutionnaire de la traduction chrétienne sur des sociétés jusque-là illettrées et sur leur nouvelle rencontre avec l'Occident⁷³⁴.

⁷³¹ Olivier RISNES, « Les effets culturels de la traduction des Évangiles selon Lamine Sanneh », in Hugues DIDIER, Jean COMBY, Theo SCHNEIDER, Jean-François ZORN, *Les enjeux de la traduction, l'expérience des missions chrétiennes*. Actes des sessions 1995 et 1996 de l'AFOM et du CREDIC, Lyon, Coopération Missionnaire/ Centre André Latreille, 1997, p. 307.

⁷³² *Ibid.*, p. 29.

⁷³³ “[...] the recipient culture [being] a valid and necessary locus of the proclamation, [...] the religion [...] arrive [s] without the requirement of deference to the originating culture”, *ibid.*

⁷³⁴ Lamine SANNEH, *Encountering the West. Christianity and the Global Cultural Process*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1993. *op. cit.*, p. 139-140. Traduction de Gilles Vidal, *op. cit.*

En mobilisant ce modèle de Sanneh, nous voudrions dire que l'exercice linguistique devient une expérience d'immersion pendant laquelle le traducteur opère provisoirement un transfert identitaire vers le registre autochtone. Ce transfert, pour être efficace, nécessite une euthanasie de sa propre identité ethnique, en vue de laisser à celle de son vis-à-vis, la possibilité d'émerger en lui. De fait, l'effort de compréhension du système de pensée et de l'univers mental des néophytes que nécessite la mise en écrit de leurs langues, conduit le missionnaire, le temps de la traduction, à s'identifier à la langue du destinataire de son message. Aussi, porté par une exigence de cohérence de son discours, le traducteur apprend-il à devenir canaque, basaa ou douala, dans l'objectif d'entrer en résonance avec le destinataire. Dans cet effort de rencontrer l'autre sur le terrain des évangiles, le traducteur s'« exotise » un peu à la façon de Paul se faisant Juif avec les Juifs. Le missionnaire Jean-René Brutsch, par son adoption de la langue douala, dans laquelle il produisit des manuels de langue et aida à réaliser un dictionnaire, représente ce modèle de translation ethnique en contexte de mission protestante au Cameroun. Nous étudions son itinéraire dans la section suivante.

II. Idelette Allier/Jean-René Brutsch : deux manières d'être opposées en contexte missionnaire

Nous nous proposons de nous pencher dans cette section sur deux figures du protestantisme missionnaire français au Cameroun. La première est Idelette Allier, devenue Dugast du fait de son mariage avec l'administrateur colonial René Dugast (1887-1939) rencontré au Cameroun en 1935. Figure relativement peu connue du protestantisme français, Idelette Allier a fait l'objet d'une récente monographie grâce à laquelle nous disposons d'un point de départ suffisamment documenté pour soutenir notre questionnement sur la dynamique identitaire ayant marqué sa trajectoire⁷³⁵. L'autre figure du protestantisme dont nous nous proposons de mettre l'itinéraire en perspective transculturelle est Jean-René Brutsch. Nous avons déjà arpenté sa trajectoire scientifique et relevé les enrichissements multiformes qu'elle a généré dans la production du savoir historique sur le Cameroun à l'époque coloniale et même au delà⁷³⁶. A présent, nous voudrions explorer les répercussions multiformes de ses séjours camerounais sur sa personne. Missionnaires au Cameroun à des périodes différentes, Allier (1930-1936) et Brutsch (1946-1960) nourrissent un intérêt commun pour les langues et cultures indigènes qui les amènent à se croiser sur le terrain de la

⁷³⁵ Hélène BAILLOT, *A la rencontre de l'Afrique : le parcours d'Idelette Allier, institutrice missionnaire et ethnologue au Cameroun, 1898-1980*, mémoire de Master 2 Histoire, mention histoire de l'Afrique, Centre d'études des mondes africains (CEMAF), Université de Provence, France, 2008.

⁷³⁶ Cf ; *infra*, première partie.

recherche linguistique et historique et surtout à collaborer à la production de savoirs sur le Cameroun. Ainsi, la première étude ethnographique conduite par Brutsch sur les relations de parenté chez les Douala doit énormément à la grande expertise linguistique et ethnographique d'Allier. En effet, alors qu'elle était en poste au Centre d'études camerounaises où Brutsch souhaitait publier son article, Allier fut amenée à évaluer la qualité du travail de Brutsch. Les remarques qu'il lui a inspirées furent particulièrement enthousiastes:

Cher monsieur, je me suis jetée sur votre travail comme sur une proie savoureuse et je l'ai dévorée d'un trait. Vous avez fait là une magnifique étude, magistralement conduite, et qui sera un modèle du genre. Je vous en félicite de tout cœur. C'est solide, plein de documentation, appuyé sur des faits clairement exposés. C'est vraiment excellent et nous serons fiers de l'imprimer. Merci de nous donner un si bon morceau⁷³⁷.

Ceci étant, leur double centre d'intérêt commun pour les peuples et les langues du Cameroun est l'unique point de convergence de leurs itinéraires. Car, si la crise traversée par Idelette s'est résolue dans l'expérimentation d'une heureuse reconversion professionnelle, il n'en alla pas de même pour Brutsch. Ce dernier, au terme de sa rencontre avec l'univers païen vécut un véritable dilemme, écartelé qu'il fut, entre son désir de poursuivre sa carrière missionnaire au Cameroun et l'exigence conjoncturelle qui le contraignit à se retirer. En effet, l'indépendance de l'Église du Cameroun, survenue en 1957 avait sonné le glas de la présence de la SMEP. Cette réalité, combinée à une situation familiale particulièrement délicate, devaient en effet le contraindre à rentrer définitivement en Europe.

1. Idelette Allier-Dugast : la rencontre de l' « Autre » comme un nouveau possible identitaire

Pour réaliser l'étude biographique qu'elle consacre à Idelette Allier, Hélène Baillot dit avoir été « au cœur de ses sentiments, de son ressenti⁷³⁸. » Elle avoue avoir perçu sa gêne, les sensations de malaises que parfois procure la découverte de l'autre. Pour parvenir à cette qualité de proximité, Hélène Baillot a examiné la correspondance d'Idelette Allier avec le directeur de la SMEP, Daniel Couve. S'il en fut ainsi, c'est grâce à l'amitié et la confiance profonde que se portaient les deux personnages, et qui permit à Idelette de s'ouvrir à lui dans une liberté de ton et une sincérité d'âme que l'on ne retrouve pas chez Jean René Brutsch.

⁷³⁷ Archives Brutsch, I / CORRESPONDANCE RECHERCHE, « Correspondance individuelle, reçue par JRB, par ordre alphabétique du signataire. 1948-1974 », lettre d'Idellete Allier-Dugast, le Logeo-en-Sarzeau, Morbihan, (France), le 23 juin 1950.

⁷³⁸ *Ibid.*, p. 4.

Idelette Allier est envoyée au Cameroun sous l'égide de la SMEP entre 1930 et 1936 en qualité d'institutrice-missionnaire. Son premier séjour s'effectue sur la côte, dans la ville de Douala, localité déjà très urbanisée pour l'époque et par conséquent, très peu propice au déploiement de l'influence de l'Église. Là se trouve peut-être un premier niveau d'explication de la crise d'Allier, nous y reviendrons dans la suite. Après une année de repos en France, Idelette Allier revient au Cameroun pour son second séjour qu'elle effectue dans la région de Ndikinimeki. Cette fois ci, loin de la ville, de ses mauvaises influences et de ses distractions, elle a l'occasion de conforter ses premières impressions ressenties à Douala relatives au caractère très superficiel de la conversion des populations indigènes. Durant ce séjour se clarifient et se précisent également ses orientations futures, puisqu'il correspond à la fin de son engagement avec la SMEP. Aussi est-il frappant, en la suivant à travers ces deux moments, représentant chacun un pôle charnière de son engagement missionnaire au Cameroun, de voir comment ils rendent compte du processus de translation identitaire dont elle est la proie. Le point de départ, en est paradoxalement la haute idée qu'elle se fait de la Mission civilisatrice de l'Église. Cette idée se dégage nettement de la façon dont elle perçoit sa mission et l'idée sublime qu'elle a de son importance:

J'ai entendu l'appel comme beaucoup d'autres l'entendent et maintenant je ne rêve plus que d'y répondre, puisque tant parmi ceux qui sont appelés souffrent de ne pas être libres de partir ; or actuellement je suis libre et mon plus grand bonheur sera de consacrer ma vie totalement. Que Dieu permette que longtemps encore je sois libre de répondre à Son appel qui, par la voix des missionnaires, est venu jusqu'à moi. Par eux j'ai spécialement compris l'urgence du travail parmi les jeunes là-bas et me remémorant les études spéciales que j'ai faites avec mon père, pensant aux assauts, aux luttes, aux doutes, aux chutes qui peuvent ruiner tant de vies spirituelles naissantes, je sens le besoin de leur consacrer ma vie. J'ai tant lutté déjà qu'il me sera doux de leur donner ce que Dieu m'a donné⁷³⁹.

Cette assertion d'Idelette reflète le sentimentalisme qui motive certains partisans du colonialisme au milieu du XX^e siècle, tels que Rudyard Kipling affirmant que « l'Homme noir est le fardeau de l'Homme blanc. » La mission protestante en est l'un des versants religieux, convaincue elle-même de la dimension éminemment humaniste et civilisatrice de son action envers les non chrétiens. En cela, Idelette s'inscrit dans l'esprit de son temps et de son environnement, convaincue d'un devoir de responsabilité envers les peuples non chrétiens. Aussi l'élan qui la pousse puise-t-il dans une conviction qui dépasse de loin un engouement

⁷³⁹ DEFAP, dossier de candidature, Correspondance entre Idelette Allier et Daniel Couve, lettre du 31 décembre 1928, cité par BAILLOT, *op. cit.*, p. 22.

naïf qui serait motivé par l'appel de l'exotisme. En effet, Idelette Allier est la fille de Raoul Allier, théologien passionné de Mission. N'ayant pas eu l'opportunité d'exercer un ministère apostolique chez les païens, ce dernier est néanmoins intéressé à « s'initier le plus directement possible en dehors des ouvrages de doctrines philosophiques, à la vie des peuples non civilisés⁷⁴⁰.» C'est ainsi que « Tous les lundis, Raoul Allier et son épouse accueillent des étudiants de la faculté désireux de débattre et d'échanger des points de vue. C'est à ces occasions qu'il fait venir des missionnaires afin de pousser ses étudiants à les questionner⁷⁴¹.» En dehors de ce conditionnement familial favorisé par son père, Idelette Allier a eu la possibilité de faire une sorte d'imprégnation de l'activité missionnaire par le biais de la Maison des missions. Depuis 1925 en effet, elle y exerce aux côtés de Daniel Couve, directeur de la SMEP, un travail d'animation des comités auxiliaires de la SMEP. Grâce à cette expérience qui lui révèle un monde dont a été bercée son enfance, et aussi à travers les expositions missionnaires des paroisses réformées de Paris-Plaisance et de Nice, Idelette forge et consolide sa vocation missionnaire⁷⁴². Prédéterminée par l'histoire de son enfance, la vocation d'Idelette est fondée sur la conviction solidement établie de participer à la Grande Œuvre, ce qui rend d'autant plus authentique sa foi dans la dimension universelle du Salut porté par le christianisme. Aussi sera-t-il d'autant plus déstabilisateur pour elle d'en mesurer la relativité à l'épreuve de la réalité païenne. A Daniel Couve, Idelette ne cache pas son désenchantement. Dans ses lettres, elle n'hésite pas à déplorer l'absence de foi profonde chez les convertis locaux. Leur spiritualité atrophiée l'inquiète et elle en trouve l'explication dans le faible niveau de formation des catéchistes. Pourtant, bien qu'elle se retienne d'engager ouvertement la responsabilité de ses collègues missionnaires qui les ont formés, on peut mesurer la piètre idée qu'elle en a, au vu du bilan sans complaisance qu'elle fait du rendement de leurs émules:

J'étais à la recherche d'une petite lumière dans le lamentable travail scolaire des catéchistes.
Excusez-moi de les découvrir de mieux en mieux, mais l'œuvre l'exige, et rien ne me servirait plus
que je me fasse d'illusion sur leur valeur⁷⁴³.

⁷⁴⁰ Gaston RICHARD, *La vie et l'œuvre de Raoul Allier*, Paris, Ed Berger-Levrault, 1948, p. 281, cité par Hélène BAILLOT, « La conversion chez les peuples dits "non civilisés" chez Raoul Allier (1862-1939) », *Cahiers d'étude du religieux, Recherches interdisciplinaires*, [en ligne] 8/2010, mis en ligne le 16 mars 2010, consulté le 2 septembre 2012. URL: <http://cerri.revues.org/66> : DOI:10.4000/cerri.66, p. 4.

⁷⁴¹ *Ibid.*

⁷⁴² Hélène Baillot, « A la rencontre de l'Afrique... », *op. cit.*, p. 20.

⁷⁴³ DEFAP, MF 3743, correspondance entre Mlle Allier et Daniel Couve, lettre du 24 novembre 1935, cité par Baillot, *op. cit.*, p.82.

De ce point de vue, les silences d'Idelette en disent presque aussi long sur les limites qu'elle perçoit dans l'action de la SMEP, que ses critiques formulées à l'encontre du pastorat indigène. Mais sans doute, l'attachement à son idéal, encore fort en ce début de séjour et surtout sa loyauté, tout autant que l'importance qu'elle attache à son amitié avec Couve, la retiennent encore d'en tirer les conclusions qui s'imposent. Mais il n'empêche que cette tension, créée par le refoulement d'un malaise réel qu'elle ressent et sur lequel elle ne parvient pas encore à mettre les mots qu'il convient, et le zèle qui l'anime encore pour sa mission, contribuent à faire de son premier séjour, le lieu d'une crise permanente. Les correspondances expédiées à Couve durant cette période sont révélatrices de cette déstabilisation. Trois thèmes s'en dégagent qui en témoignent : le doute et la culpabilité qui la poussent à se justifier à chaque désapprobation ou attitude qu'elle considère comme tel. Ainsi, la surprend-on parfois être la proie du découragement face à l'étendue de la tâche qui est la sienne: « Il faudra si longtemps qu'au bout de trois mois, je ne peux pas mesurer en longueur, en largeur et en profondeur, tout ce qu'il y a à faire ; je sens un grand, grand abîme entre ce qui est et ce qui devrait être ; l'abîme est si grand qu'on en devient souvent sceptique⁷⁴⁴. » Mais tout de suite après ces moments de faiblesse, Idelette se hâte de se reprendre pensant à son ami Couve dont les difficultés et l'énormité de la tâche lui sont bien connus. Dans les lettres qu'elle lui adresse, elle ne manque pas alors de lui exprimer sa sollicitude: « De tous ceux de notre société, Danine⁷⁴⁵ et moi sommes peut être seules à savoir et à mesurer vos difficultés et l'énormité de votre travail. Je considère que c'est pour moi un privilège de le savoir, et je veux que vous sachiez que ma sympathie sera très active⁷⁴⁶. » Pourtant, cela n'empêche pas la direction de se méprendre sur ses choix, ce qui l'oblige à se justifier⁷⁴⁷ et à s'excuser souvent⁷⁴⁸.

Durant ce premier séjour missionnaire et à travers toutes les difficultés auxquelles elle se trouve confrontée ainsi que la désapprobation qu'elle perçoit chez sa hiérarchie, sont déjà, en germe, les éléments amplificateurs de la crise vocationnelle qu'elle devait vivre par la suite. L'occasion de son congé en France en constitua le tournant décisif. Durant cette année de repos, Idelette décide de suivre une formation d'ethnologue à Paris. Le choix porté sur

⁷⁴⁴ DEFAP, MF 3697, correspondance entre Idelette Allier et Daniel Couve, lettre du 30 novembre 1930, *Ibid*, p.64.

⁷⁴⁵ Danine est la fille de Daniel Couve. Épouse du missionnaire M. Helmlinger, elle est également présente au Cameroun, *Ibid*.

⁷⁴⁶ DEFAP, MF 3697, correspondance entre Idelette Allier et Daniel Couve, lettre du 8 janvier 1930, *Ibid*, p.66

⁷⁴⁷ DEFAP, MF 3697, correspondance entre Idelette Allier et Daniel Couve, lettre du 17 août 1930, *Ibid*, p.69.

⁷⁴⁸ DEFAP, MF 3697, correspondance entre Idelette Allier et Daniel Couve, lettre du 17 août 1930, *Ibid*.

cette discipline précise, à ce moment particulier où elle vit l'échec de son idéal missionnaire, marque de sa part, une certaine volonté de prendre du recul vis-à-vis des convictions qui, jusque là, ont été les siennes. Mais en réalité, une amorce de changement est déjà perceptible à certains faits antérieurs à ce séjour, le premier étant la brouille avec son père à qui elle reproche la divulgation de ses correspondances personnelles et de leurs échanges confidentiels. A partir de ce moment, sa biographe repère un changement de ton sensible dans ses correspondances adressées à sa direction. En effet Idelette adopte désormais dans son courrier la réserve de mise dans les correspondances de type missionnaire. Mais surtout, elle se rapproche davantage des païens et effectue de plus en plus de missions en brousse, et ainsi qu'elle-même le reconnaît, plus rien ne semble arrêter son désir d'aller toujours plus loin à la rencontre de ce monde païen dont elle prend un plaisir évident à pénétrer le mystère. En cédant ainsi de façon progressive à l'aiguillon de l'ethnographie, Idelette amorce une sorte de « désenchantement » de l'idéologie de la mission qui l'a conduite jusqu'en Afrique.

En faisant une comparaison entre sa posture à son arrivée, et celle qu'elle adopte à la veille de quitter la mission, on ne peut manquer de mesurer l'ampleur de la distance psychologique dont le parcours ne permettait pas de présager une telle évolution. Cela se donne notamment à lire dans le contraste entre la piètre estime quelle a de ses coreligionnaires chrétiens : « corrompus au-delà de toute expression⁷⁴⁹ » et l'attachement qu'elle a pour les « magnifiques païens⁷⁵⁰ » grâce à qui, elle accède à « une plénitude de vie, qui un jour [l]'éloignera définitivement de ce travail⁷⁵¹ » quand l'auto compréhension de ses nouveaux choix vocationnels lui apparaîtront incompatibles avec le ministère. Allier porte ainsi à des proportions rarement atteintes dans les milieux missionnaires protestants, la métamorphose de sa personnalité dans la mesure où, par son choix de l'ethnologie, elle déclare rompre avec la pseudo-société chrétienne érigée par la mission, rejeter ses conversions factices et ses faux semblants au bénéfice du monde païen plus vrai et authentique. « Vous comprendrez que cette situation – certainement un peu fausse – ne puisse s'éterniser et lorsque mes trois ans seront accomplis, il faudra que je rentre dans l'ordre », explique-t-elle⁷⁵². Ce faisant, Idelette n'est pas loin de franchir la ligne de démarcation au-delà de laquelle le protestantisme se refuse à tout dialogue avec la culture non chrétienne. En effet, s'il elle avait été poussée à l'extrême,

⁷⁴⁹ DEFAP, MF 3697, correspondance entre Idelette Allier et Daniel Couve, lettre du 30 novembre 1930, *Ibid.*, p.65.

⁷⁵⁰ DEFAP, MF 3743, correspondance entre Idelette Allier et Daniel Couve, lettre du 24 novembre 1935, *ibid.*, p.106.

⁷⁵¹ *Ibid.*

⁷⁵² DEFAP, MF 3811, correspondance entre Idelette Allier et Daniel Couve, lettre du 8 mars 1936, cité par Baillot, *op.cit.*, p.106.

son engouement pour la culture païenne aurait pu constituer une source d'embarras pour sa famille religieuse dont l'orthodoxie inscrit la contextualisation de l'évangile dans une nécessaire rupture avec les cultures païennes. Idelette en est bien consciente puisqu'elle s'empresse de rassurer son directeur en précisant bien que : « si [elle] doit changer d'affectation, [elle] ne change ni de cœur ni d'idéal⁷⁵³.» Malgré tout, bien qu'elle ne renonce pas à sa foi chrétienne, elle marque néanmoins, par la crise vocationnelle qu'elle traverse, et par la réponse qu'elle y apporte, une rupture à la fois institutionnelle et idéologique avec son univers religieux familial.

2. Jean René Brutsch : un exemple de dilemme missionnaire

Il n'est pas possible de repérer dans la correspondance missionnaire de Brutsch, la présence d'éléments personnels analogues à ceux révélés dans la correspondance d'Idelette Allier. Certes, au début de son ministère, il lui arrive, à l'instar de tout jeune missionnaire découvrant l'écart entre son idéal missionnaire et la réalité sur le terrain, d'être envahi de tristesse face à la légèreté de certaines pratiques de ses collègues. Ainsi, le manque d'unité du corps missionnaire, la prévalence des intérêts personnels sur l'intérêt supérieur de l'activité missionnaire, etc., le désolent énormément et l'amènent parfois à céder au découragement. Une fois, il avoue même avoir songé à quitter le corps missionnaire. Mais passé le difficile cap d'acclimatation de la première année, ses doutes le quittent et, désormais, il affiche des convictions solides sur l'avenir de l'œuvre partout où son besoin s'impose. Exception faite de la brève période du début de son ministère où il s'est parfois laissé aller à traduire auprès de sa direction l'expression de son désarroi, il n'y transparaît sur l'œuvre de la SMEP et sur son expérience personnelle au Cameroun, autre chose qu'un sentiment d'optimisme. Dans certaines de ses correspondances, il touche certes à des questions épineuses telles que l'insuffisance des budgets alloués aux missionnaires, ou encore les limites de la politique de la SMEP relative à l'apprentissage des langues autochtones. Mais encore une fois, il ne s'agit là que de points en lien avec son ministère, et à chaque fois, il ne se départit pas, ni dans les observations qu'il émet, ni dans les critiques qu'il formule, du principe de prudence missionnaire qu'on lui a enseigné. Pour illustrer davantage le prix que Brutsch attachait à se conformer à l'image que la SMEP attendait de ses missionnaires, nous voulons évoquer ici une lettre de son collègue Charles Bergeret à cause de laquelle, étant mis en cause dans une affaire de calomnie, il s'était retrouvé plongé dans une profonde gêne :

⁷⁵³ DEFAP, MF 3811, correspondance entre Idelette Allier et Daniel Couve, lettre du 28 juin 1936, *ibid.*, p.107.

Monsieur et cher collègue, il m'est revenu que vous avez fait en public et devant la direction et certains membres du comité, des critiques graves et calomnieuses sur mon ministère missionnaire. Je vous serais en conséquence reconnaissant de me faire savoir ce qu'il en est exactement et ce qui, dans ma conduite vous a paru justifier des démarches de ce genre. Au cas où vous ne donneriez pas en temps utiles des explications suffisantes, je demanderai à monsieur Schloesing à mon arrivée en France, de vous convoquer pour que vous vous expliquiez devant lui⁷⁵⁴.

A la suite de cette lettre qu'il prit la peine de transcrire de sa main à son directeur, Brutsch insista auprès de lui pour que ce malentendu fût totalement dissipé auprès de son collègue, l'accusation portée à son encontre étant, selon lui, infondée : « J'écris par ce même courrier à mon collègue pour essayer de lui expliquer qu'il doit y avoir erreur et je vous serai reconnaissant de faire de votre côté toute démarche qui vous paraîtra utile pour dissiper ce malentendu ». Deux mois après cette première lettre, il en expédiait une deuxième dans laquelle il devait faire un compte rendu de tournée effectuée récemment. La direction n'ayant toujours pas réagi à sa précédente requête, il profita de cette occasion pour soumettre à nouveau son affaire, exprimant sa contrariété de n'avoir pas encore été totalement blanchi auprès de son collègue.

J'ose espérer que vous avez bien reçu ma lettre du 05 février dernier, dans laquelle je vous parlais d'une lettre de mon collègue Bergeret. C'est avec reconnaissance que je recevais quelques éclaircissements de votre part, d'autant plus que monsieur Bergeret n'a pas répondu à ma lettre, et il m'est pénible de rester si longtemps sans recevoir de vous le témoignage que j'espérais pour être libéré de cette accusation⁷⁵⁵.

La direction de la SMEP dut juger que l'affaire n'était pas d'une gravité justifiant qu'on s'y penchât de façon particulière, puisque la lettre que le directeur lui adressa le mois suivant, n'y fait même pas allusion. Désappointé, Brutsch ne manqua pas de faire savoir son immense déception à la SMEP face au peu d'empressement mis à résoudre cette question qu'il considérait comme préjudiciable à son honneur, tout en redisant son espoir de voir la direction tenter enfin quelque chose pour lever les accusations dont il était indument l'objet:

Reconnaissant votre signature à l'ouverture de votre lettre, j'espérais qu'elle contenait une réponse à la correspondance que je vous avais adressée, dès le 05 février, au sujet de la lettre accusatrice de mon collègue Bergeret, lettre dont je vous ai fait parvenir une copie. Je ne saurai vous cacher combien votre silence prolongé sur cette question m'est douloureux. J'ai cependant le ferme espoir

⁷⁵⁴ Archives Brutsch, H / LETTRES EXPATRIES (Lettres Europe / USA, dont SMEP), « Paris / SMEP (correspondance + doubles de JRB à SMEP) », lettre de Brutsch à E Schloesing, Genève, le 05 février 1950.

⁷⁵⁵ Archives Brutsch, H / LETTRES EXPATRIES (Lettres Europe / USA, dont SMEP), « Paris / SMEP (correspondance + doubles de JRB à SMEP) », lettre de Brutsch à Émile Schloesing, St Aubin, 16 avril 1950.

qu'avant mon retour au Cameroun, si la chose est possible, je recevrai de vous une réponse écrite et précise à ce sujet, m'apportant les éclaircissements indispensables.⁷⁵⁶

Sa carte du 11 septembre adressée au directeur de la SMEP à quelques heures de repartir au Cameroun ne nous dit pas s'il fut entendu à la suite de cette troisième lettre, mais on voit bien, dans cette insistance qu'il mit à être lavé de ces soupçons de calomnie, le prix qu'il attachait à ce que l'image de sa profession et de lui-même, projetée aux yeux de ses collègues et de sa hiérarchie ne souffrit d'aucune tache⁷⁵⁷.

Il est pourtant peu probable que son expérience missionnaire de quatorze années ne lui ait pas donné de temps en temps, matière à déchanter, ni à désespérer. Mais autant envers sa direction qu'envers sa famille, Brutsch gardait pour lui ses émois intérieurs, ne dérogeant jamais, par des épanchements sur ses états d'âme ou sur des attitudes déplacées de collaborateurs, au devoir de réserve attendu d'un agent en situation missionnaire. En effet, nous avons eu la possibilité de vérifier que Brutsch appliquait cette mesure de réserve même dans ses relations envers ses proches. Au cours d'une rencontre avec son fils Yves Brutsch, il nous a été donné de parcourir des lettres qu'il avait envoyées à son épouse, restée en France l'année de sa dernière mission au Cameroun. Nous avons été frappée par le fait que, bien qu'il soit resté une année loin d'elle, il ne se laissait pas aller à exprimer d'autre sentiment que le profond attachement d'un époux envers une épouse adorée et la légitime frustration générée par l'absence d'êtres aimés. Seule la fréquence de ces lettres, quotidiennes, pendant une année, permet de soupçonner en lui un mal être d'une origine plus profonde que la seule séparation temporaire avec sa famille ne saurait justifier. En effet, la santé de son fils benjamin, François Périenkam est pour lui une préoccupation constante, au point qu'à la fin de cette année, il décide de revenir définitivement en Suisse, après quatorze années de séjours successifs au Cameroun.

Mais un séjour d'une telle durée s'écoule difficilement sans laisser de marques. Aussi, lorsqu'il quitta définitivement le Cameroun en 1960, Brutsch pratiquait-il parfaitement le douala et le bamoun, langues des peuples auprès desquels il avait effectué son ministère. S'agissant du douala, Brutsch l'avait assimilé en six mois et était parvenu à un niveau de pratique remarquable même pour les locuteurs autochtones. C'est ainsi que son ami douala,

⁷⁵⁶Archives Brutsch, H / LETTRES EXPATRIES (Lettres Europe / USA, dont SMEP), « Paris / SMEP (correspondance + doubles de JRB à SMEP) », lettre de Brutsch à Émile Schloesing, Genève, 1^{er} juin 1950.

⁷⁵⁷Archives Brutsch, H / LETTRES EXPATRIES (Lettres Europe / USA, dont SMEP), « Paris / SMEP (correspondance + doubles de JRB à SMEP) », lettre de Brutsch à E. Schloesing, Marseille, le 11 septembre 1950.

Marcel Bebey Eyidi, lui écrivant en 1957, lui exprima en des termes particulièrement élogieux, son admiration pour son exceptionnelle maîtrise de cette langue :

Mon cher Pasteur et ami [...], quelques jours auparavant, je parlais de vous avec des pasteurs de votre côté (Bafoussam et Foumban) venus à Douala pour l'audition de 4 jeunes dont Ekollo. Nous avons admiré la perfection de votre douala, absolument irréprochable, tant pour la forme que pour l'orthographe. C'est vraiment par hasard que vous êtes né en Suisse : vous êtes un authentique Akwa de Benewonda⁷⁵⁸.

Ainsi qu'en témoigne cette observation de Bebey Eyidi, la connaissance que Brutsch avait du douala dépassait de loin le niveau de compétence exigé des missionnaires. Avec ses collaborateurs : pasteurs, évangélistes, et même avec ses chrétiens, il l'avait adopté comme langue véhiculaire privilégiée, bien que nombre d'entre ceux-ci sachent correctement le français. Ainsi, les correspondances qu'il recevait d'eux, à titre privé ou dans le cadre pastoral, étaient-elles en majorité écrites en douala. Il en va de même pour ses activités de recherche sur l'histoire du Cameroun pour laquelle il sollicita régulièrement leur collaboration et pour laquelle il lui fut retourné, sous forme de correspondances, de récits ou d'autobiographies, des dizaines de contributions en langue douala. Même avec son ami et collègue, le missionnaire Johannes Ittmann, il choisit parfois d'échanger de préférence dans cette langue, plutôt qu'en français ou en allemand qu'ils avaient pourtant en partage. Quant à ses enfants, nés au Cameroun, ils portent chacun, en signe de cette filiation linguistique, un patronyme camerounais attaché à leur patronyme suisse. Ainsi, les deux premiers, nés durant son premier séjour sur la côte sont appelés Wanga et Edube, deux noms usités chez les Douala. Sa deuxième fille a pour sobriquet Mewen et le dernier de ses enfants, né à Foumban, durant son séjour à l'Ouest du Cameroun est appelé Périenkam, des noms issus du groupe ethnique majeur de cette localité. Malgré tout, aussi significative d'un bon degré d'insertion dans la société camerounaise que soit cette passion de Brutsch pour les langues locales, elle n'est pas une exclusivité, une fois replacée dans l'espace des préoccupations et des pratiques missionnaires de cette époque. Les trajectoires de ses homologues évoquées plus haut soulignent cette inclination commune des missionnaires pour la pratique et l'étude des langues autochtones. Mais alors que la déstabilisation identitaire suscitée par ce degré de proximité avec le monde indigène fut source d'heureuses mutations chez ces derniers, elle fut problématique chez Brutsch.

⁷⁵⁸ Archives Brutsch, », G / LETTRES DE CAMEROUNAIS 192...-3... + 1946-1973, « Lettres adressées à JRB (+ à Rusillon ou Maître) en Français / Anglais / Douala / Bamoun Classées par ordre alphabétique des signataires », lettre de Marcel Bebey Eyidi à Brutsch, Douala, le 27 décembre 1957.

Dans le récit qu'Yves Brutsch nous a fait de l'existence menée par son père après son retour du Cameroun, nous avons été frappée par la façon dont, pendant des années, celui-ci était parvenu à entretenir auprès de sa famille, l'illusion d'une sérénité intérieure. En effet, jusqu'au moment où il a été contraint de se séparer de « sa bibliothèque camerounaise », rien dans son attitude quotidienne n'avait trahi l'arrachement qu'a constitué son départ définitif du Cameroun. A la lumière de cet élément qui mettait en évidence son extraordinaire capacité au refoulement, nous avons été amenée à reconsidérer sous un angle missiologique, l'extrême retenue qu'il tint à conserver en toutes circonstances, durant l'exercice de son ministère au Cameroun et la liberté apparente avec laquelle il fit le choix de revenir en Suisse.

En effet, Brutsch, dans sa conception apostolique se situe d'une certaine manière, en porte à faux d'un courant développé par Leenhardt en 1927 sur la figure du missionnaire auprès de l'Église indigène. Ayant observé, à l'issue de plusieurs années d'expérience en Nouvelle Calédonie, la nature des rapports entre missionnaires et pasteurs indigènes dans les champs de mission, Leenhardt repère chez les premiers la tentation forte de s'identifier aux jeunes Églises qu'elles ont contribué à édifier. Or tout en reconnaissant la générosité de cette inclination, Leenhardt met en garde contre cette illusion du missionnaire de croire à une possibilité d'intégration au sein de la communauté autochtone. Selon lui: « même profondément lié au peuple qu'il évangélise, le missionnaire lui reste étranger⁷⁵⁹ » Précisément, Leenhardt estime que le missionnaire : « n'a pas de fonction. Il a un ministère, le ministère de la parole. [...] il n'est de son état ni pionnier, ni artisan, ni pasteur, ni instituteur, ni médecin. Il n'a pas d'état, justement par ce qu'il est dans une situation transitoire [...]»⁷⁶⁰. Pour mieux comprendre cette position de Leenhardt, il est dispensable de la situer dans le contexte de l'entre deux guerres duquel elle émerge. La formidable expansion missionnaire de la fin du XIX^e a vu croître nombre d'Églises autochtones qui se sont par la suite consolidées en communauté indépendantes. Ce développement ecclésial s'étant accompagné de la transmission de la fonction pastorale aux indigènes, la place du missionnaire auprès des communautés autochtones au XX^e siècle commençait à soulever des quiproquos. Jean-François Zorn résume ainsi cette situation:

Ils ne sont peut être plus des personnages en position d'autorité – sorte d'évêques surveillant des jeunes Églises de toute une région – de la fin du XIX^e siècle jusqu'à la première Guerre mondiale.

Ils ne sont pas encore les collaborateurs des Églises autonomes qu'ils deviendront après la deuxième

⁷⁵⁹ Jean-François, ZORN, *op. cit.*, p.22.

⁷⁶⁰ Maurice LEENHARDT, « La place du missionnaire dans la mission : apostolat et pastorat », *Propos missionnaires*, 1931/23, p.79-80. (1ere version), cité par Jean-François ZORN, *op.cit.*, p.34.

guerre mondiale et l'indépendance des pays d'Asie et d'Afrique. Aussi vivent-ils une période de tension entre leur conviction que le métier de missionnaire ne doit pas disparaître et la nécessité de passer la main aux autochtones⁷⁶¹.

Pour éviter de donner prise à des malentendus dans ces circonstances nouvelles, Leenhardt recommande donc aux missionnaires de se retirer une fois l'autonomie concédée. Zorn résume ainsi sa position sur cette question : « Leenhardt [...] veut accompagner l'évolution du ministère de missionnaire à une époque où des Églises sont nées de la mission et ont de moins en moins besoin de missionnaires du fait de l'entrée en fonction de pasteurs autochtones⁷⁶². » Toujours d'après Zorn, « Leenhardt s'oppose à la position prônée par certains qui consiste à dire que les missionnaires étrangers doivent devenir des pasteurs dans les Églises autochtones⁷⁶³. » Une posture opposée à celle de Brutsch qui, pour sa part, milite pour le maintien de la présence missionnaire au-delà de la période d'autonomie. Il défend cette position devant l'assemblée du comité auxiliaire suisse de Berne dans les termes suivants :

Les deux Églises de notre champ de mission, c'est-à-dire : l'Union des Églises baptistes et l'Église évangélique du Cameroun possèdent maintenant leur entière autonomie administrative. Elles ont leurs conseils d'administration et tous leurs présidents de consistoires et de synodes, tant régionaux que généraux, sont des pasteurs camerounais. Aucun missionnaire n'exerce actuellement de charge administrative dans ces Églises. Mais alors direz-vous, quel est encore notre travail ? Au risque de vous étonner, je dirais qu'il faudrait plutôt augmenter que diminuer le nombre de missionnaires. Pourquoi cela ? Parce que sans les cadres solides que la mission peut seule encore préparer pour ces Églises, les premiers pas qu'elles font dans ce qu'on appelle l'autonomie, risqueraient en même temps d'être les derniers. Parce que sans la présence des missionnaires, les pasteurs africains ne seraient ni respectés, ni obéis dans leurs fonctions, et que les Églises n'auraient aucune considération, ni influence auprès des autorités administratives du pays. Parce que si l'Église est autonome en ce sens qu'elle nomme et entretient elle-même ses ouvriers, ce n'est pas encore elle qui peut assumer la direction des branches scolaires, professionnelles et médicales de l'œuvre chrétienne au Cameroun. [...] Le travail qui reste à faire est donc encore plus vaste et plus complexe que celui qui est derrière nous⁷⁶⁴.

Mis en perspective avec ses convictions missiologiques, l'obligation dans laquelle il s'est trouvé de quitter le Cameroun en 1960, ainsi que le mutisme qu'il a dû garder sur cette

⁷⁶¹ *Ibid.*, p.23.

⁷⁶² Jean-François ZORN, *L'émergence...op. cit.*, p.7.

⁷⁶³ *Ibid.*

⁷⁶⁴ Archives Brutsch, H / LETTRES EXPATRIÉES (Lettres Europe / USA, dont SMEP), « Lausanne (SMEP et comités missionnaires suisses, 1956-1967 », Berne, du 14 au 15 septembre 1963.

déception par égard pour sa famille, peuvent se comprendre comme une concession douloureuse à un devoir d'effacement auquel il n'adhère pas. A partir de là, on est fondé à postuler une contradiction entre son modèle apostolique, et celui prôné par la Société des missions au moment de l'autonomie des Églises, créant chez Brutsch une forte tension amplifiée par un désir refoulé de retour au Cameroun. En effet, alors qu'il ne subsistait plus aucun doute sur le caractère irréversible de son retour, et bien que ses activités n'exigeaient plus d'entretenir une certaine connaissance de l'actualité camerounaise, il avait continué à recevoir en Suisse, des journaux et revues camerounaises pour lesquels il avait, conservé des abonnements : à la Revue culturelle camerounaise *Abbia* jusqu'à la suspension de celle-ci en 1974⁷⁶⁵ ; à l'hebdomadaire catholique *l'Effort camerounais* jusqu'en 1964⁷⁶⁶. Son attachement pour le Cameroun fut tel qu'il tira souvent avantage de la présence de ses collègues et amis encore en poste au Cameroun, pour s'informer, non seulement sur l'évolution de l'œuvre d'évangélisation à l'édification de laquelle il avait contribué, mais aussi sur la situation politique, économique et sociale locale. Dans une lettre d'André Baatard, en poste à Douala en 1966, on voit par ailleurs que Brutsch a continué à s'impliquer dans la bonne marche de l'Église camerounaise dont il n'a pas hésité à appuyer les efforts d'équipement en harmonium, en mobilisant en sa faveur, le soutien des Églises de Suisse⁷⁶⁷. En outre, longtemps après son départ du Cameroun, Brutsch avait maintenu une correspondance régulière avec ses amis camerounais avec lesquels il entretenait des liens très étroits, les recevant régulièrement et avec beaucoup de plaisir et d'émotion à l'occasion de leur passage en Suisse. Enfin, il est significatif que le cercle des anciens du Cameroun qu'il fréquenta assidument chaque semaine durant les quatorze années de son retour en Suisse, fût le lieu où il fut vu en vie pour la dernière fois.

Conclusion

Par ce qu'elle émerge d'un contexte international très idéologiquement marqué, celui de l'impérialisme occidental notamment, la mission, dans sa phase dite déclinante, s'est inévitablement constituée et affirmée au gré des situations diverses qui ont légitimé son existence et pour le cas d'espèce, celle coloniale. Par conséquent, on est autorisé à postuler que ses modalités théoriques et pratiques, bien que systématisées dans des académies en

⁷⁶⁵N / SCOLAIRES. IMPRIMERIE. PERIODIQUES « Périodiques, correspondance », lettre du responsable des périodiques de la Revue culturelle camerounaise *Abbia* à Brutsch, Yaoundé juin 1974.

⁷⁶⁶N / SCOLAIRES. IMPRIMERIE. PERIODIQUES « Périodiques, correspondance », lettre de la rédaction du journal *l'Effort camerounais* à Brutsch, Yaoundé le 11 mars 1964.

⁷⁶⁷Archives Brutsch, H / LETTRES EXPATRIÉS (Lettres Europe / USA, dont SMEP), « Paris / SMEP (correspondance + doubles de JRB à SMEP) », lettre d'André Baatard à Brutsch, Douala, le 1^{er} novembre 1966.

occident et à l'issue de grands rassemblements dans lesquels les principaux destinataires de son objet étaient elles mêmes exclues, sont profondément tributaires des catégories discursives et socioculturelles du « monde non chrétien ».

Véritables objets de fascination de la part de missionnaires, les cultures et croyances indigènes, les valeurs et mode de pensée des « sauvages » ont fini par imprégner la pensée de certains missionnaires, envahir leur environnement, investir même leur discours par son langage et vocabulaire bien particulier. Les théoriciens de la pensée missiologique, depuis le début du XX^e siècle jusqu'à une époque plus récente, ont esquissé la grande fresque des multiples legs au mouvement et à la pensée missionnaire par la fréquentation des pays et champs de mission. Nombre de concepts théologiques contemporains et dont ceux des plus remarquables, à savoir, la contextualisation et l'inculturation⁷⁶⁸ sont le fruit du déploiement proactif du christianisme en dehors de l'occident chrétien. Malheureusement, la façon dont ils ont été convoqués dans le discours théologique a souvent tendu à en faire l'expression théorique de concessions théologiques faites aux registres culturels des convertis, réduisant à une procédure unilatérale, la dynamique interactive inhérente à l'entreprise d'évangélisation.

Le parti a été pris, dans la présente section, de considérer à l'inverse cette lecture de la rencontre en situation de mission. A travers les questions soulevées par leurs situations missionnaires, les envoyés des diverses agences s'étant succédées sur le champ du Cameroun ont été appelés à contribuer à l'évolution de la pensée et des pratiques propres à leurs sociétés. Par ce que leurs réponses à ces sollicitations ont été formulées dans des situations missionnaires, elles n'ont pas pu échapper à l'influence du contexte dont elles ont -pour ainsi dire- émergé. Aussi révèlent-elles, pour certaines d'entre elles, comme un écho, parfois ténu, souvent puissant, des registres culturels autochtones qui les a informées. Des processus de translation qui ne laissent indemnes ni les acteurs, ni les institutions dont ils se réclament et encore moins les théories qui les médiatisent. De cela, les évolutions du vocabulaire théologique sont les témoins, mais aussi et surtout, les trajectoires individuelles de certaines figures missionnaires.

⁷⁶⁸ De fait, la pensée réflexive missiologique a identifié à travers les concepts d'indigénisation et d'adaptation, respectivement précurseur de l'inculturation catholique et de la contextualisation protestante, l'influence des situations missionnaires dans la pensée théologique du XIX^e et XX^e siècles. Sur les récentes mises au point faites sur ces questions, lire Gilles Vidal, « thèse de doctorat Ph D, Institut Protestant de Théologie de Montpellier, 2010.

CONCLUSION GENERALE

La présente recherche a été inscrite à partir du fonds d'archives constitué par le pasteur Jean-René Brutsch, missionnaire de la SMEP au Cameroun entre 1945 et 1960. La spécificité du corpus et le souci d'en articuler l'exploitation en une proposition missiologique ont conduit à l'adoption d'une problématique à double volet. C'est ainsi qu'il a été question de réinvestir la mémoire missionnaire d'un enjeu de savoir historiographique d'une part, et d'interroger la fécondité des procédures missiologiques dont elle relève d'autre part. Dans cette perspective, deux questions fondamentales ont été abordées. La première a traité de l'apport des données du fonds Brutsch dans la production du savoir historique sur le Cameroun. Ce questionnement s'est intéressé à la nature du matériau qu'il a resitué dans son contexte de production sociohistorique. Par ailleurs, une attention particulière a été portée au contenu du corpus en lui-même en vue d'en dégager la pertinence pour le renouvellement et l'enrichissement de la recherche en sciences humaines en général et en science historique en particulier. En second lieu, l'étude s'est intéressée aux réponses diverses suscitées par la rencontre des cultures autochtones et étrangères dans le cadre de la mission protestante chrétienne dont le fonds reflète un des multiples aspects. Ce point a notamment postulé que toute ouverture à autrui étant transformatrice par essence, la conversion des populations douala et bamoun au christianisme par les missionnaires, britanniques d'abord, allemands et français ensuite, n'a épargné aucun des protagonistes du processus d'évangélisation. Pour rendre compte du caractère bilatéral de la rencontre interculturelle, nous avons choisi de mobiliser le concept de transculturation. La double préoccupation, historiographique et missiologique qui sous tend la présente réflexion en a forgé l'intitulé: «Historiographie et dynamiques de "transculturation": missionnaires protestants et populations de la Côte et de l'Ouest du Cameroun à travers le fonds Jean-René Brutsch, 1884-1960»

Dans son premier volet, cette recherche a permis d'établir la dette de la pensée historique, anthropologique et socio linguistique camerounaise à l'expérience missionnaire. Nous avons notamment vu qu'au Cameroun, la constitution de ces différents savoirs a largement emprunté aux sources et à l'expérience missionnaire. On s'est rendu compte que l'itinéraire atypique de Jean-René Brutsch témoigne du fait qu'au cours de la conduite de l'entreprise d'évangélisation et bien longtemps après, le legs culturel missionnaire a continué d'enrichir avec succès, la réflexion de plusieurs générations de chercheurs intéressés à l'histoire de l'Afrique en général et du Cameroun en particulier. Au nombre de ces bénéficiaires de la bibliothèque Brutsch ont été identifiés, aux côtés des pionniers autochtones

de la recherche historique, d'éminentes figures des études africaines en France, en Angleterre et aux Etats Unis. Pour le compte de la France, l'apport de Brutsch à l'évolution de la recherche sur le Cameroun et notamment, sa contribution pionnière à l'enseignement de la discipline historique, jusque là ignorés dans l'historiographie camerounaise, ont été mis en lumière. La fécondité d'une telle recherche a révélé tout l'intérêt d'un réinvestissement objectif et critique des sources missiologiques et coloniales pour les études africaines.

Mais le cas Brutsch n'est pas une exception dans l'histoire de l'aventure missionnaire. De fait, ce qu'il est convenu d'appeler la mémoire missionnaire, de constitution antérieure à celle coloniale, a informé, bien avant l'émergence d'une opinion intellectuelle africaine autonome, la production de nombre d'autres travaux, aujourd'hui considérés comme des références en sciences humaines et linguistiques au Cameroun. Il en est ainsi des manuels et dictionnaires de langues indigènes, des écrits historiques sur les Douala et des transcriptions de la riche littérature bamoun. Hormis les éléments de l'histoire missionnaire et de la mission qu'on est en droit de s'attendre à retrouver dans cette collection du fait de la profession de son auteur, le fonds douala est fourni, à plus du tiers de son contenu, entre autres éléments, de documents relatifs à l'histoire politique, économique et sociale du Cameroun. Ces éléments qui renseignent sur l'évolution des peuples de la côte et de l'Ouest du Cameroun, constituent une clé de lecture intéressante s'agissant de l'histoire de la mission dans ces régions. Leur mise à contribution a permis d'élargir et d'approfondir la connaissance qu'on a du passé de ces peuples et ce faisant, de mieux apprécier leur rapport à la culture chrétienne, tel qu'il s'est réellement effectué.

Malgré tout, l'aventure missionnaire, autant que la mémoire qu'elle a générée, ont été et continuent d'être l'objet de la circonspection et de la suspicion, autant du côté occidental, qu'Africain. S'il en est ainsi, c'est en partie à cause du caractère prosélyte ayant motivé la conduite de certaines recherches par les missionnaires. Les articles de Brutsch, indépendamment de leur érudition indéniable, frappent parfois par leur dimension ethnocentriste, innervée d'une forte inclination prosélyte.

Le volet missiologique de la réflexion a donné lieu à des développements qui se sont attardés, dans un premier temps, sur les réactions aussi diverses que complexes, suscitées chez les Douala et les Bamoun par l'offre religieuse et culturelle. Elles ont révélées des différences notoires enregistrées par les missionnaires dans le processus de conversion de ces deux groupes de population. Alors que le christianisme a fait un grand nombre d'émules dans les

rangs du peuple douala, ses résultats ont été mitigés chez les Bamoun. En effet, après un premier contact fécond du temps de la mission de Bâle, le christianisme a subi chez ces derniers, un sévère revers de fortune, autant du fait du changement politique intervenu à la tête de l'administration coloniale camerounaise en 1916, que des velléités politiques du roi Njoya. La disproportion que suggèrent les effectifs de la chrétienté chez les Bamoun et chez les Douala, cache cependant une réalité bien moins dissymétrique qu'il n'y paraît au premier abord. Indépendamment des différences de leurs organisations sociopolitiques, centralisée pour les premiers et égalitaires pour les seconds, les mutations opérées dans leurs univers culturels respectifs au contact de l'islam et du christianisme furent le fruit d'une réinterprétation vernaculaire de l'altérité religieuse et culturelle occidentale. En prenant une part active au processus de translation culturelle, et par ailleurs l'initiative des transactions politiques impulsées par l'intrusion de l'élément occidental sur la Côte, les Douala ont compris l'intérêt pour la survie de leur culture, de contourner les effets retors d'un rapport de force défavorable en se positionnant comme co inventeurs, plutôt que sujet, d'une nouvelle manière d'être douala. De leur côté, les Bamoun sont parvenus à éviter une aliénation de certains des aspects fondamentaux de leur culture matérielle et spirituelle par le biais d'une insertion originale dans le cadre de la modernité occidentale en jouant notamment des apports culturels de la présence missionnaire. Leur littérature, leur système graphique et dans une certaine mesure leur spiritualité, en sont quelques unes des illustrations.

Ceci étant, une telle réflexion qui traite de la complexité des mobiles ayant marqué le rapport des indigènes à l'altérité occidentale chrétienne se doit, pour éviter l'écueil courant d'une lecture univoque des procédés culturels multiformes auxquels elle s'intéresse, de prendre également en compte la situation des protagonistes occidentaux de la rencontre. Aussi avons-nous, dans une troisième section, introduit une analyse des effets suscités en retour chez les porteurs du message évangélique par leur exposition aux cultures et modes de pensée de leurs néophytes.

Dans cette optique, nous avons postulé que la mission, regardée à tort comme vecteur exclusif de civilisation, a elle aussi fait une expérience de l'altérité qui n'a pas pu la laisser indemne. De la réciprocité des effets des rapports interculturels, le contexte camerounais, fait de la combinaison d'éléments culturels exogènes, régulièrement agrégés dès le lointain XVIII^e siècle à un stock culturel initial est paradigmatique. Une telle compréhension de la situation missionnaire rend compte de ce que dès le XX^e siècle, un ensemble de facteurs, relevant autant du contexte international que de la situation dans les champs de mission, ont préparé et

rendu possible une remise en question de certaines des certitudes de leur civilisation par les Occidentaux en contexte de mission. Parmi eux, notons en bonne place, le slogan d'ouverture à l'altérité non chrétienne qui s'est imposé aux religions chrétiennes traditionnelles, suite à la complexité des réponses opposées à leur proposition d'évangélisation par les indigènes. En effet, saisissant l'opportunité offerte par les situations missionnaires, les réalités culturelles indigènes ont investi de leur étrangeté les projets et perspectives missionnaires qui, faisant l'expérience de l'insécurité et du doute au contact de l'altérité, ont parfois démontré une faculté d'acclimatation insoupçonnée. Ces procédures, il est à la fois possible d'en situer l'émergence, et utile d'en définir le conditionnement historique. En cela, l'après guerre et les répercussions psychologiques qu'elle a générées correspondent à tournant décisif. Elle a non seulement entraîné un renouvellement de la carte géopolitique, économique et sociale du monde, mais elle a aussi provoqué un changement paradigmatique des perspectives missiologiques chrétiennes. Ainsi, le triomphalisme missionnaire de la fin du XIX^e siècle ayant été contredit en Occident par l'inflation du sécularisme, et dans les champs de mission, par « le retour en force du génie païen », il est apparu indispensable de reformuler les modèles missionnaires ayant prévalu jusque là, en portant une attention particulière aux situations les ayant mis en échec. Chez les protestants, c'est à Tambaran et précisément à l'occasion de la conférence Internationale des Missions de 1938 que fut initiée cette rupture paradigmatique. Pour la première fois, le protestantisme évolue vers « une reconnaissance de la valeur propre de cultures et religions autres que chrétiennes et occidentales et une sorte d'inversion missionnaire se produit : c'est désormais au christianisme d'aller à la rencontre des autres cultures et religions plutôt que d'attendre qu'elles réintègrent le giron de la mission et de la chrétienté⁷⁶⁹. » Mais parallèlement à la réformation des paradigmes théologiques et missiologiques, s'opère à l'échelle des individus engagés dans l'action missionnaire, des bouleversements identitaires conséquents. Ainsi se structure et se dessine parfois, alimenté par les interactions multiformes entre protagonistes occidentaux et autochtones de la rencontre missionnaire, un nouvel espace culturel, dans lequel se construit un certain imaginaire sociétal occidental.

Dans cette étude, nous avons repéré le rôle moteur joué en Occident, autant par la presse de propagande que celle d'érudition, pour forger une certaine image du non chrétien qui serve et justifie les desseins de l'entreprise missionnaire. Ce faisant, on vu que la presse a contribué à introduite en occident, certaines réalités du monde indigène qui ont certes conforté, mais

⁷⁶⁹ Gilles VIDAL, *op.cit.*

aussi amélioré les aprioris que les métropolitains en avaient. Cette réflexion a également mis en lumière l'impact qu'a eu, sur le monde académique en France, la médiation en métropole des cultures non chrétiennes par les agents de la mission chrétienne. Le champ des sciences humaines, et de façon précise l'ethnologie et la linguistique, sont deux volets de l'érudition française dont l'évolution fut fortement tributaire des séjours en terre païenne des envoyés de la mission de Paris.

Cette recherche permet enfin de comprendre que les logiques condescendantes ayant opéré dans la représentation du non chrétien en occident n'ont pas épargné les agents de la mission. Relégués à la périphérie de la chaîne du savoir au non de la hiérarchie interne gouvernant les sciences humaines en France au début du XX^e siècle, les missionnaires-chercheurs ont dû jouer de la valeur inédite de leurs élaborations intellectuelles pour s'introduire dans les milieux très fermés des études africaines en France. Par ailleurs, les itinéraires particuliers convoqués dans cette recherche, celui d'Idelette Allier-Dugast et celui de Jean-René Brutsch notamment, illustrent parfaitement le caractère bouleversant de l'expérience missionnaire. Confrontés à l'altérité indigène sur la côte et dans l'Ouest du Cameroun où les ont conduit leurs missions d'évangélisation, ces deux missionnaires de la SMEP ont fait l'expérience de la translation identitaire à l'issue de la crise qu'ils ont traversée l'un et l'autre. Ils en sont tous les deux sortis, nanti d'une identité de traverse qui se traduit par le regard atypique qu'ils portent, chacun à sa façon, sur le ministère apostolique ainsi que sur l'univers culturel de leurs néophytes.

ANNEXES

Les documents en annexe sont tirés du fonds Jean-René Brutsch. Nous n'avons pas pu insérer dans leur totalité les originaux des éléments sélectionnés de peur d'allonger inconsidérément le volume de notre texte. Au delà d'une dizaine de pages, les textes ont été reproduits.

Projet pour la création du comité
"Histoire du Cameroun"



A l'heure où le Cameroun devient une nation, le Service de l'enseignement dont le premier devoir consiste à aider par tous ses moyens à la formation de cette nation, pense qu'il serait nécessaire d'écrire l'histoire du Cameroun pour qu'elle soit enseignée et apprise dans les écoles.

A cet effet, il est créé un comité "Histoire du Cameroun".

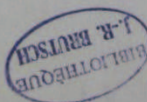
Cette histoire est actuellement dispersée dans divers ouvrages dans divers documents quelquesfois uniques et détenus par des personnes diverses, quelquefois dans la mémoire de témoins.

La recherche historique ne peut se faire que par l'apport volontaire de ces personnes détenant les documents et décidées de les mettre en commun pour que puisse être mis au point et édité le manuel d'histoire du Cameroun dont nos élèves ont besoin.

Le Comité "Histoire du Cameroun" est l'équipe de ces éducateurs qui, aimant leur pays d'origine ou d'adoption et son histoire ont résolu de mettre en forme puis de verser au dossier commun les documents historiques qu'ils détiennent ou qu'ils sont susceptibles de se procurer.

Le comité "Histoire du Cameroun" ainsi constitué lance un appel à tous les éducateurs intéressés par l'oeuvre proposée et susceptibles d'apporter leur part de ce travail d'équipe. Faites-vous connaître en écrivant à l'adresse "Comité Histoire du Cameroun" BP 34 Garoua.

Un statut régissant le travail et les résolutions du comité leur sera adressé. S'ils en acceptent les clauses, ils feront partie de ce grand chantier éducateur d'où sortira le manuel indispensable dans un enseignement camerounais.



Annexe 3.

Texte religieux de Njoya : Nouotnkwete (poursuis pour atteindre).

Persévérez, poursuivez, suivez les prédécesseurs par l'effort pour atteindre. Ceci est le livre du sultan Njoya de Bamoun dans lequel il écrit les principes de la parole de Dieu, choisie dans le Coran et dans la bible.

Il a réuni tout dans ce livre pour la crainte de Dieu. Celui qui lira ce livre et mettra en pratique ces principes entrera dans le royaume de Dieu. Il vaincra le péché et la loi musulmane lui sera facile à observer. Ce n'est pas juste de prêcher les éléments des prophètes aux gens. Quand les gens entendent l'histoire des prophètes, ils cherchent à faire comme eux, à les imiter sans s'occuper à (sic) leur conduite, sans chercher à prier pour être purifiés de vos péchés. Il faut toujours chercher le moyen de salut, il ne faut pas imiter les prophètes.

Chapitre I. Existence de Dieu et Paradis

Il y a des gens qui ne croient pas à l'existence de Dieu. En réalité, Dieu existe. Il n'a ni père, ni mère, ni fils. L'homme ne sait pas la demeure de Dieu. Dieu se promène dans l'air. Il peut aussi pénétrer dans le sein de la terre. C'est lui qui a créé les gens avec tout ce qu'ils voient. Quand ils parlent en leur langue, Dieu comprend tout.

Chapitre II. La fin du monde et le jugement dernier

Dieu détruira tout ce monde entier. Ceci aura lieu après trois générations de celle-ci ; le jour du commencement de la fin du monde, l'homme n'honorera ni son père, ni sa mère, ni son roi.

A ce moment là, les hommes se tueront et se combattront beaucoup, les uns contre les autres. Les bêtes féroces se tueront les unes les autres, et viendront aussi dans les villages pour tuer beaucoup d'hommes. Les serpents aussi se tueront et viendront au village pour faire périr les hommes. Dieu viendra lui-même pour juger les hommes.

Chapitre III. La venue de Dieu sur la terre

Lorsque Dieu viendra, il fera sonner de la trompette par un ange pour assembler les hommes sur la même place. Ceux qui seront encore vivants mourront. Les anges et les hommes saints qui sont dans la vie éternelle mourront aussi. Les animaux et tout ce qui rampe sur le sol mourront. Le Diable aussi mourra. Après, Dieu dira à l'ange qui sonne la trompette de mourir et il mourra. Dans le monde tout entier, c'est Dieu qui restera vivant.

Chapitre IV. La Résurrection

Dans un petit moment, Dieu ressuscitera tous les hommes et les animaux. Les Saints qui étaient au sol y retourneront de nouveau. Puis Dieu appellera ceux qui ont fait beaucoup de bien et pèsera leurs actes. Ceux qui ont commis peu de péchés, il les fera aller au ciel. Il appellera ceux qui ont fait plus de péchés que de biens. Il pèsera leur acte et les fera partir vraiment dans l'enfer.

L'enfer attend les hommes de mauvaise vie au ciel pour les brûler.

Chapitre V. De la mort.

Lorsque l'homme meurt, il voit ceux qui sont morts autrefois et les reconnaît. Il parle avec eux. S'il est un homme droit, les anges viennent d'en haut pour l'emporter au ciel ou "Ajana". S'il est un pécheur, il doit habiter toujours avec les morts pour attendre le jour du jugement dernier. Quoiqu'il habite avec des morts, il mange et se promène à son aise, mais étant dans l'enfer. Un homme juste qui est mort et qui va au ciel habite dans la vie éternelle et, il ne mourra plus. Dieu lui donne tous les habillements dont il a besoin, toute sorte d'argent qui lui manquent. Il lui donne aussi de belles femmes. Celui-ci peut avoir tout cela sans l'acheter. Les femmes et les objets qui sont dans le ciel sont les plus luxueux. Il n'y en a pas de pareils ici bas. Il n'ya dans le ciel, ni de souffrance, ni de souffrance, ni de maladie. Lorsqu'on arrivera au Paradis, on dira : pourquoi ne suis-je pas venu plutôt dans ce pays admirable ? Pourquoi suis-je resté si longtemps dans ce monde sans venir en ce lieu où on ne reconnaît pas un riche ni un pauvre ? Il n'ya que Dieu seul qui est le roi.

Un bébé qui meurt sans avoir parlé devient un ange, car il n'a point de péché. Dieu lui met des ailes, l'aime plus que les hommes adultes. Les hommes qui meurent ne se transforment pas en poussière. Les méchants restent dans la terre et les justes montent au ciel.

Chapitre VI. Les péchés capitaux et les péchés véniels.

Il y a 13 péchés qui empêchent l'homme d'aller au ciel, d'entrer dans le royaume de Dieu : L'adultère, l'impureté, prendre sa servante comme maîtresse, le meurtre, faux témoignage contre son prochain, l'envie d'avoir prononcé le nom de Dieu en vain, le vol, la négligence de la prière, avoir fait des images taillées pour son Dieu, ne pas honorer ses parents, désobéissance à son père et à sa mère, opposition au roi. Si l'homme observe tout cela, il entrera dans le paradis. Il y a ainsi ces 13 commandements.

Chapitre VII. Le péché ou le pécheur

Voici comment l'homme commet le péché et le péché le rend malheureux ! Quand il est encore vivant. Si l'homme fait ainsi quand il est encore dans le monde, il sera très malheureux. Il commence à souffrir mais sans mourir ; il n'est pas d'accord avec les hommes, ceux-ci s'éloignent de lui. Ils ne peuvent pas l'honorer. S'il a beaucoup de richesses, toutes seront anéanties un jour. Toutes ses femmes s'éloignent de lui, elles ne veulent plus habiter

avec lui comme il faut. Une légère sottise qu'il fait paraît un crime abominable. Il n'est plus d'accord avec les hommes. Il est toujours en palabre avec ses prochains. Le village de celui-ci ne va pas bien, il n'a pas une bonne réputation des hommes. Les hommes prononcent mal son nom. S'il se réunit avec des hommes, il survient des affaires ou palabre dans cette maison. On est content de lui aujourd'hui, et demain, on sera mécontent. Mais [de] tels hommes ne meurent pas vite. Dieu les laisse pour qu'ils se repentissent et reconnaissent leurs mauvaises actions, mais jamais ils ne se repentissent. Ils meurent terriblement car ils sont pleins de péchés. [De] tels gens sont toujours malheureux sur la terre et au ciel ils seront dans l'enfer où ils seront plus malheureux encore.

VIII. Parabole pour la nourriture : la repentance

Un aliment appétissant ne peut pas remonter du ventre quand on l'a déjà avalé ; c'est impossible de le vomir. L'aliment que l'homme mange sans appétit et ressort bien vite quand il veut le bénir.

Cette parole indique comment l'homme est encore vivant et fort ayant commis des péchés sans avoir prié Dieu de lui pardonner. Quand il tombe malade ou quand il va mourir, il commence à prier Dieu pour le pardon. Dieu ne peut lui pardonner. Dieu ne pardonne [pas] aux gens qui [ne] le prient [pas] avant le malheur. Si l'homme commet l'adultère avec la femme de son prochain, et si après il décide de ne pas faire car c'est mal de commettre l'adultère, en priant Dieu, il peut lui pardonner. Si un homme est meurtrier et s'il reconnaît que c'est mal de tuer un homme et laisse parfaitement cela, Dieu peut exaucer sa prière et lui pardonner. Si l'homme se couche avec des femmes publiques et qu'il raisonne après que c'est mal, Dieu peut exaucer sa prière et lui pardonner s'il se décide de ne plus le faire. L'homme qui vole et qui après sent que c'est mal de voler, Dieu peut lui pardonner aussi s'il le prie de tout son cœur. Si on commet un autre péché quelconque contre Dieu et si après on sent que c'est mal de commettre un tel péché, en priant Dieu, il peut pardonner tout à fait.

IX. Le diable

Il existe certainement le diable. Tous les péchés que les hommes font, c'est le diable qui pousse les hommes à les faire. Lorsque le diable s'approche de Dieu, si tu lui prononces le nom de Dieu, il prend la fuite. Le jour, le diable tente 7 fois l'homme, la nuit également. Quand on évite l'approche du diable, on ne passe pas un moment sans faire la prière. Il faut prier 5 fois par jour, jeûner 30 jours en faisant continuellement la prière. Cette manière d'agir

écarte le diable. Dieu a créé plusieurs sortes de races, ceux qui sont sur la terre, ceux qui sont sous l'eau et ceux qui sont au ciel. Le diable tente toutes ces races. Il peut pénétrer dans le sein de la terre et monter au ciel.

X. Le bien et le mal

Il est très difficile à ceux qui ont un mauvais cœur d'observer le commandement de Dieu. Tout ce que nous aimons dans le monde de tout notre cœur est détesté de Dieu. Tout ce que les hommes rejettent est agréable à Dieu. Lorsqu'une femme entre chez un homme, il se réjouit beaucoup croyant qu'il a fait du bien. Mais Dieu ne veut pas que Dieu aille dérober la chose d'autrui pour se réjouir. Celui là croit qu'il a vu une chose très grande. Mais Dieu ne veut pas qu'on prenne la femme de quelqu'un pour coucher avec elle. Dieu ne permet pas qu'un homme tue un autre pour ôter ses biens. Cependant, celui là est content car il est très fort et qu'il obtient une grande fortune en agissant ainsi. Dieu défend l'agissement de tout cela.

Si ta femme commet l'adultère avec un célibataire, si une autre couche avec un homme marié, ou bien si un voleur dérobe toutes tes affaires, alors, que diras-tu ? Tu diras que c'est mal, et c'est ainsi que pense celui à qui tu as fait du mal [...] Dieu condamne tous les mauvais actes.

Chapitre XI. Volonté de Dieu.

C'est ici que Dieu désire que chaque homme prie 5 fois par jour, qu'il jeûne 30 fois pendant le mois de jeûne. Après deux mois de cela, il faut égorger un mouton au nom de Dieu. Mais avant d'agir ainsi pendant ce dixième jour, on doit jeûner pendant 2, 6 ou même 9 jours, cela est "ideme" (sic) devant Dieu. Après la lune de *Léanji* quand une autre lune apparaît, on doit jeûner pendant la journée du 9^e jour, mais le soir, on doit manger et se rassasier beaucoup, c'est là ce que Dieu veut. Il faut travailler avec force, afin que la sueur coule du front. Avant d'égorger un animal qui sert de nourriture, il faut réciter un passage du Coran et prononcer le nom de Dieu. Il ne faut pas manger la viande de porc ni des quadrupèdes.

Avant de prier, il faut toucher l'eau, cela veut dire laver certaines parties du corps avec de l'eau ou faire signer en touchant la terre. Il ne faut avoir aucune tâche de souillure quand on prie. Après chaque année, il faut payer la dîme aux pauvres et aux malheureux avec une partie de son bien, de son bétail ou de ses produits du champ. Il faut aimer tout le monde, les

malades et les malheureux, les aider comme on s'aime soi-même. Il faut fuir tous les péchés et respecter son Dieu en vérité. Si quelqu'un fait ainsi, il commencera à avoir toutes les belles choses que Dieu lui donnera même dans ce monde, et quand il mourra, il ira certainement dans la demeure de Dieu. Là, Dieu lui donnera les plus belles choses qu'il n'a jamais vues sur la terre. Ainsi soit-il !

Chapitre XII. Faux musulman. Celui qui prie et qui pêche encore

Lorsqu'on fait sa prière tous les jours, toutes les années, sans passer aucun moment de prière, quand on paie la dîme toutes les années, quand on prie Dieu sans avoir aucune trace de souillure et qu'on glorifie Dieu, lorsqu'on ne mange pas les viandes sacrifiées et qu'on donne l'aumône aux pauvres, aux malades et aux malheureux, si on n'a pas la crainte de tous les commandements de Dieu, toute la prière est vaine et elle n'arrive pas jusqu'à Dieu, le vent la dissipe dans l'air. Celui qui agit de la sorte n'entrera pas dans le ciel, il mourra 3 fois. La première mort c'est celle qui tue les gens momentanément. La deuxième, c'est celle qui fera périr tout le monde quand Dieu aura fait sonner de la trompette et la troisième c'est celle qui fera souffrir les pécheurs quand Dieu les mettra dans l'enfer ; ils mourront et ce sera la troisième mort.

Chapitre XIII. Interprétation des songes

Les songes qui nous arrivent sont des esprits de ceux qui sont morts. Ils ne viennent pas tout seuls ; c'est Dieu qui les envoie se présenter aux vivants ainsi pour leur faire savoir que les hommes qui meurent ne deviennent pas poussière. Un homme mort à cause de ses péchés dit toujours de mauvaises choses chaque fois qu'il vous apparaît en songe, mais celui qui est mort pour le bien vous dit des bonnes choses quand il vous apparaît la nuit. Quand un songe vous dit une chose qui après n'est pas vraie, cela montre que celui là était un menteur. Mais celui qui vous dit une chose que vous trouvez vraie le lendemain, cela prouve que celui là disait toujours la vérité. Quelquefois c'est Satan lui même qui vous apparaît en songe, il vous dit de vous lever pour faire quelque chose, mais quand vous vous levez pour faire quelque chose de mal, vous vous réveillez. Un autre vient vous dire d'aller prendre quelque chose quand il fera jour, mais quand vous prenez cette chose, on vous punit.

Chapitre XIV. Religion, pratique de la parole de Dieu.

La parole de Dieu prêchée par les blancs, et celle prêchée par les marabouts, (haoussa) est la même chose. Si quelqu'un croit à la religion des blancs ou des haoussa et qu'il meurt en pratiquant ce qu'il entend, c'est la même chose.

Si toutes les races de la terre prient Dieu en leur langue et non en langue des Arabes, Dieu peut entendre car c'est lui qui a créé tous les hommes en leur donnant cette langue. Tout être qui a une bouche et parle, Dieu entend car c'est lui le créateur des êtres et de la langue. Ceux qui disent qu'on doit prier en langue première, (langue des fils) langue arabe, car ne peut (sic) pas entendre notre langue maternelle, qui est appelée païenne sont des menteurs. Dieu est le père de tout le monde, de tout ce qu'on voit et de tout ce qu'on ne voit pas. Cela est la vérité !

Chapitre XV. La prière

1. Mon Dieu, éloigne Satan de mon cœur, afin que je m'approche de toi. O Dieu ! tu es le Roi des rois, je sais que Mahomet est ton envoyé. Tu l'as envoyé vers les hommes pour leur apprendre à prier. Tous les péchés de mon cœur sont dispersés, car j'ai entendu, c'est la vérité, je le crois, je suis sur la place de la prière. O Dieu de gloire, aucun roi n'est comme toi, tu es ô Dieu le seul Roi. Nous avons cru à ce que ton envoyé Mahomet nous as dit, augmente lui le savoir. Je suis aujourd'hui mercredi devant ta face ô mon Dieu je te prie. Grand Dieu, gouverneur du monde, je crois en Dieu le père de tous les hommes. Ta charité a rempli le monde de plusieurs manières aux bons et aux mauvais (sic).

Je veux m'approcher de toi afin que tu me portes secours. Ô grand Dieu nous te prions, pardonne nous nos offenses et bénis nous. Fais disparaître tous nos péchés à cause de Mahomet. Ô Dieu, fais comme nous te demandons. Nous recevons cela en nous, car c'est la vérité. Dieu est tout puissant gouverneur du monde ! Je me prosterne devant toi et je te prie. Ô Dieu nous baissons notre tête à cause de nos péchés. Dieu tout puissant gouverneur du monde, je sais que tu existes, aies pitié de moi, je te prie ô Dieu. La miséricorde de Dieu est pour toujours à ceux qui le craignent, car il n'ya pas de souillures dans sa ville, c'est à toi ô Dieu qu'appartient la sainteté. Pardonne nous ô notre Dieu nos péchés, et fais nous obtenir ta grâce. Il n'ya point de souillures dans la ville de Dieu, je crois en Dieu. Dieu tout puissant, gouverneur de tout le monde. Oh ! Il faut que je fasse ainsi afin que le nom de Mahomet soit manifesté.

2. Mon cœur glorifie Dieu et bénis le ! Ô Dieu tu ne nous punis pas quand nous avons péché. Comme le levant et le couchant sont éloignés, ainsi tu éloignes ô Dieu, nos péchés à coté de toi. Je commence tout mon travail avec tout ton nom. Je sais que Mahomet est ton envoyé venu pour nous délivrer de l'esclavage. Comme j'ai entendu c'est la vérité. Nous l'acceptons en vérité et nous croyons en Dieu.

3. Mon cœur bénis Dieu car il t'a rempli de grâces et tu es devenu aussi fort que l'aigle. O Dieu, tu ne portes pas vengeance aux hommes et tu n'as pas de chagrin à cause de nous. Le jour de l'homme est comme la fleur des champs, quand le vent souffle et l'emporte, elle ne sait plus où elle était. Comme le père aime ses enfants, ainsi tu prends pitié ô Dieu de ceux qui te craignent. C'est la vérité, nous l'acceptons en vérité, nous croyons en Dieu.

4. Mon Dieu aie pitié de moi, tous les oiseaux qui volent dans l'air, tous les animaux qui marchent sur la terre sont rassasiés par ta grâce : le ciel, la terre, le monde entier. C'est toi qui donne et c'est toujours toi qui prends. Nous te prions cinq fois par jour. Nous te prions de nous conduire dans ta demeure quand notre corps sera poussière, par la grâce de Mahomet. C'est la vérité, nous l'acceptons en vérité, nous croyons en Dieu.

(2 gros points =baisser la tête et relever)

Chapitre XVI. La conversion : comment on devient un musulman

Celui dont les parents n'étaient pas musulmans et qui veut devenir un musulman doit se laver le corps au nom de Dieu. On met de l'eau dans une cruche ou pot de toilette, on entre dans une chambre obscure. On lave trois fois chaque partie du corps comme pour prier en commençant par l'anus. Puis on met de l'eau dans le récipient de prière et toujours dans l'obscurité, on met de l'eau dans sa main et ont dit : je promets dans mon cœur que je loue [...] moi l'esclavage à cause de mon Dieu. Puis on frotte sa tête avec cette eau et on remplit à nouveau sa main d'eau qu'on frotte jusqu'au coup, puis la troisième fois. Si c'est celui qui sait lire la prière, il remplit la main d'eau et dit : Il n'y a pas d'autre Dieu, c'est toi le seul Dieu, et Mahomet est l'envoyé de Dieu en qui Dieu a gardé la vie et la grâce. Puis avec cette eau de la main, il lave l'épaule une fois, et après une nouvelle lecture, il lave son avant-bras, sa main, puis toute la partie droite de son corps jusqu'en bas. Puis encore, après une troisième lecture, il lave la partie gauche du corps, puis tout son corps est mouillé ainsi que toutes les articulations sont lavées une fois chacune. Si c'est celui qui ne sait pas lire la prière,

quelqu'un peut le faire à sa place, il ne fera que le lavage du corps. A la fin, il faut qu'il dise : je crois en Dieu.

Chapitre XVII. La foudre.

C'est Dieu qui a fait la foudre et la pluie. Dieu fait entendre le grondement du tonnerre pour avertir qu'il va pleuvoir. Le tonnerre qui gronde et qui tue quelqu'un est toujours envoyé par Dieu. Dieu l'envoie pour tuer les pécheurs ou celui dont les jours sont finis. Satan aussi envoie la foudre pour tuer les hommes. La foudre qui frappe aux arbres, aux habitations, est envoyée par le Diable. C'est toujours lui qui envoie la foudre dans un endroit où il n'y a point d'arbre. Satan vole la foudre par hypocrisie et l'envoie sur la terre ; ce n'est pas lui qui a créé la foudre, c'est Dieu qui l'a créée, avec le Diable. Sur toutes les races humaines, personne ne peut faire le tonnerre et l'envoyer tomber sur quoi que ce soit. On dit qu'il y a des personnes qui sont capables d'envoyer le tonnerre ; ce sont des mensonges.

Chapitre XVIII. Les sorciers, ou les gens de mauvais esprit (maléfices)

Il y a vraiment des sorciers ou des maléfices, c'est Dieu qui les a créés. Les sorciers, par les mauvais esprits qui tuent les gens et qui les mangent, ainsi que toutes les mauvaises personnes, n'hériteront pas la vie éternelle ; ils iront dans le feu pour être brûlés. Tout ce qui est dans ce livre est la vérité. C'est pour les hommes, les femmes, les enfants. Cela ne concerne pas les petits bébés.

Chapitre XIX. Nature merveilleuse ou les grands évènements

C'est Dieu qui a fait les grands évènements qui causent la crainte et l'admiration.

1°/ Une haute montagne au sommet de laquelle on verrait un grand feu qui consume tout, cause de la peur aux gens.

2°/Le tremblement de terre et la chute de grandes maisons, et de gigantesques arbres causent la mort de beaucoup de gens.

3°/ Une épidémie qui fait périr beaucoup de gens.

4°/ L'inondation qui remplit toutes les maisons d'eau et qui tue beaucoup d'hommes.

5°/ Un phénomène qui se produit sur l'eau semblable à l'arc-en-ciel et qui fait jaillir beaucoup de l'eau en l'air.

6°/ Une chose étrange, chose qu'on n'a pas encore vue, éclipse, apparait au ciel et cause la peur aux gens.

7°/ Du soufre. Les gouttes de pluie se changent en gouttes de feu, il y a alors beaucoup de victimes.

8°/ Une tempête violente qui fait tomber de grandes maisons, qui tue beaucoup de gens, qui ravage des récoltes dans beaucoup de champs, qui déracine des hautes arbres, cause la peur aux gens

Si Dieu envoie ces choses dans un pays, c'est que les gens de ce pays font beaucoup de mal, et violent les commandements de Dieu. Sinon, Dieu fait ces choses pour montrer sa gloire et sa puissance aux hommes pour qu'ils sachent que vraiment il y a un Dieu. Dieu a fait toutes ces choses à nos prédécesseurs ; Dieu n'a pas fait seulement à nos prédécesseurs, il peut faire encore en notre temps aux gens. Ce qu'il a fait aux prédécesseurs est sans mesure.

C'est moi Sultan Njoya de Bamoun, qui a (sic) écrit ce livre, mon père s'appelait Nsangou et ma mère Ndjapndunke

Chapitre XX. Ce qui fut ajouté après prière pour le péché (suite)

Aie pitié de moi ô mon Dieu, je suis misérable. Je sais que j'ai beaucoup de péchés devant toi ; la mort que tu as fait me fait trembler ; j'ai peur et j'ai violé ta loi aujourd'hui. Mes péchés pèsent sur moi comme une pierre lourde. Aie pitié de moi et sauve-moi, ô mon Dieu, à cause de Mahomet, Jésus, Moïse et Noé. Je sais, ô Dieu, que tu veux que tout le monde s'approche de toi, si cela n'était pas, tu n'aurais pas envoyé Mahomet pour publier aux gens de t'adresser des prières. J'ai violé un de tes dix commandements, tout mon corps est la violence de ta loi. Accorde-moi aujourd'hui ô Dieu, ta grâce et ta sainteté ; que ton esprit remplisse mon cœur aujourd'hui. Fais que tout le monde voie ta gloire et sainteté sur moi, et qu'ils te demandent pourquoi ainsi jusqu'à ma mort.

Mon Dieu, tu connais tous mes péchés, fais les emporter par le vent. Tous les biens que tu veux me faire, fais les vite ô mon Dieu. Exauce ma prière ô mon Dieu, par ta sainteté éternelle, la sainteté qui chasse mes péchés de devant ta face. Fais que notre péché ne minent notre pays dès maintenant jusqu'à la fin du monde, à cause de Mahomet ton envoyé.

C'est la vérité, nous l'acceptons en vérité, nous croyons en Dieu.

Chapitre XXI. La Bénédiction

Je prie mon Dieu à cause de vos péchés. Que mon Dieu répande sa bénédiction sur vous comme le mage. Que mon Dieu guérisse vos maladies et vous donne la santé. Que mon Dieu rassemble vos serviteurs qui disper[s]ent (sic) et vous mettent dans le bonheur. Que mon Dieu vous fasse aimer vos enfants comme vous-même, aimer vos frères comme vous-même. Que mon Dieu éloigne de vous la haine. Que mon Dieu multiplie votre famille, que mon Dieu vous marie et vous donne beaucoup d'enfants. Que mon Dieu multiplie de mille les années de votre vie, que sa gloire vous surpasse mille fois. Que vous soyez soumis au roi mille fois à cause de Mamadou le prophète de la lumière et de la vérité en nous. En vérité croyons en Dieu.

Chapitre XXII. La prière du Ramadan

Chaque soir, pendant les jours de jeûne, je dois prier 17 fois. Prier d'abord 4 fois, se lever puis prier 2 fois et dire : mon Dieu pardonne mes offenses et bénis moi. Prier deux fois encore et répéter la même chose. Assieds-toi maintenant et compte le chapelet. Lève-toi et prie 2 fois, puis une fois jusqu'à 17 fois.

(Les gros zéros du chapitre 22 [dans la marge] veulent dire compter le chapelet)

Chapitre XXIII. Le culte du vendredi

Le vendredi, quand on est dans la mosquée avec le sultan, chacun doit prier 4 fois et s'asseoir pour compter le chapelet. Puis l'imam [le Limen?] chef de la prière entre, puis le muezzin appelle à la prière et entre ensuite. Les hommes restent assis, l'imam se lève et lit un passage. Après la lecture, tout le monde se lève. Les marabouts et le sultan se placent derrière l'imam. Le muezzin lit ainsi : grand Dieu, grand Dieu, jusqu'à la fin. L'imam lit ainsi : je coirs en Dieu, le père de toute chose, jusqu'à la fin, et puis, il lit encore une autre prière. Tout le monde prie avec lui assis. Voici la prière qu'ils prononcent tout doucement : je remercie mon Dieu, qu'il pardonne mes péchés et me bénisse. Après tout cela, on fait 6 prières.

Chapitre XXIV. La prière avant le culte

Voici le passage que l'imam lit quand il entre dans la mosquée avant la prière. Il commence au nom de Dieu le généreux. Il donne son royaume au bon travailleur, et le mauvais travailleur périra dans le feu. Je crois en Dieu le tout puissant. C'est toi seul qui connais tout ce que tu as créé [...] au fond de la terre comme pensent les gens. C'est toi qui a

séparé le ciel avec la terre, qui a aplani la terre, et qui a fait des montagnes les plus élevées. Je sais, c'est toi le seul roi, nous le savons bien. C'est toi qui comptes les jours de chaque personne. Nous savons que Mahomet est ton serviteur et ton envoyé. Il dit tout ton message. Que Dieu lui [sic] donne ses conseils à ceux du dehors et ceux qui sont perdus. Que Dieu augmente le bonheur de ses hommes, des femmes de Mahomet les plus saintes qui sont les mères des jeunes garçons et des jeunes filles laborieuses. Bonheur à vous qui croyez en Mamadou et en Dieu. Dites des choses vraies, la vérité que vous dites améliore le travail, il vous laisse ainsi à cause de votre mauvais travail. Celui qui suit Dieu et son envoyé, c'est celui-là qui sera riche et qui entrera dans la ville de Dieu.

L'iman s'assied, se lève et dit ainsi : je crois en Dieu, le père de tout ce qui a créé. Disant la vérité à cause du père des envoyés je parle à vous, serviteurs de Dieu et à moi aussi de craindre Dieu : c'est l'essentiel. Regardez le monde : la croyance n'est pas dans le monde ; c'est un monde ennuyeux et orgueilleux. Il n'y a rien qui dure dans ce monde. Tout passera car tu es grand et que tu ramasses tout ce qu'il y a pour le jeter un jour. Le matin et le soir sont des moments de prière. Si on n'est pas en colère le matin, on le sera la nuit. C'est à vous les hommes qu'on parle. Dieu dit de vous aider les uns les autres. Que celui qui possède donne à celui qui n'a rien. Aimez vous les uns les autres, Dieu ne veut pas que vous insultiez vos pères, ni vos mères, ne leur faites rien de ce que Dieu n'aime pas. N'ayez pas de la persécution. Je dis à vous. Je veux que nous nous rappellerons (sic) d'un jour au Dieu nous prendra (sic). La croyance appartient à Dieu, le père de tout ce qui a créé.

Il s'assied et lit ainsi : je te salue, ô Dieu, pardonne nos offenses. Il se lève et fait comprendre aux hommes ce passage après quoi il prie.

Chapitre XXV. Fin de ramadan (nouvelle lune)

Le premier jour de la lune qui suit celle du jeûne, à 8 heures, le sultan et tous les musulmans vont à la place de la prière ; les femmes n'y vont pas. Quand ils arrivent là, tout le monde s'assied en lignes avec le sultan. L'iman se place en avant et lit ainsi : grand Dieu, gouverneur du monde, 7 fois, puis il lit encore : je crois en Dieu, le père de tous les hommes, jusqu'à la fin ; et il lit une autre prière.

Il prie une fois avec tout le monde, il se lève et lit encore : grand Dieu, commandant du monde, 5 fois, et je crois en Dieu, le père de tous les hommes, puis une autre prière. Il fait la prière avec tout le monde, cela fait deux fois. Il s'assied et lit ainsi : je te salue ô Dieu,

pardonne nos offenses. Il se lève et fait comprendre aux hommes ce passage, après quoi il prie. Le sultan s'en retourne chez lui.

Chapitre XXVI. La parole que l'imam annonce à dire (sic) à la place de la prière.

Le passage que l'imam lit, après la prière hors de la ville, est celui-ci :

Il commence au nom de Dieu généreux. Il donnera son royaume au bon travailleur, et le mauvais ouvrier sera brûlé. Que Dieu augmente le bonheur à Mamadou. Grand Dieu, commandant du monde, commandant du monde. La croyance appartient à Dieu et la lumière est à lui, le matin et le soir. Que tout le monde prête l'oreille, Dieu vous pardonne et vous laisse. Voyez le monde et tout ce qui existe passera. Je dis encore, regardez le monde ment et tout ce qui existe ment aussi. Encore une fois, le monde nous maltraite et tout ce qui existe nous fait la même chose. Je répète encore : le monde est petit, et tout ce qui y existe est aussi petit. Ecoutez, si vous ne croyez pas à mes paroles, Zulkomeni (un grand roi) qui ramassait les biens du monde a laissé tout et il est mort. Il ne ressemblait pas à une créature de Dieu. Si vous ne croyez pas à cela écoutez encore : où est Nnamaruda (un grand roi) le fils de Kanhana qui avait lui aussi ramassé les biens du monde ? N'est-il pas mort laissant le monde ? Dieu l'avait menacé à cause de ses péchés ; il ne ressemblait pas à la créature de Dieu. Si vous ne croyez pas, où est Bughtar (un grand roi) fils de Nasar. Il aimait le monde et il avait ramassé les biens du monde. N'est-il pas mort laissant tout ? Dieu l'a chassé. Et si vous ne me croyez pas, où sont les premiers et les derniers ? C'est longtemps (sic) ils ne reviendront plus, leur bien est caché dans la poussière. Que Dieu laisse les hommes qui font du bien, les femmes qui font du bien, et les hommes musulmans. [...] ils vivent encore et même avec ceux qui sont morts. Je crois en Dieu, le père de toute chose. Prends ô Dieu, prends ô Dieu.

Il s'assoit, se lève et lit ainsi : grand Dieu commandant du monde, grand Dieu commandant du monde, la croyance appartient à Dieu et la lumière est à lui, le matin et le soir, pour tout le monde. Ecoutez, Dieu nous a pardonné. Le sorgho ou le maïs qu'on donne après le jeûne est du bien. C'est le prophète qui a dit cela aux musulmans, hommes et femmes. Le fils ou le serviteur doit donner ce qu'on mange dans son pays. La lumière est à votre père. Puis, le sultan s'en retourne dans la ville.

Chapitre XXVII. La fête des moutons

Lorsque la lune de Aladji (léadji) apparaît, les musulmans jeûnent pendant 2, 3, 4, ou 9 jours, car cela est égal devant Dieu. Au dixième jour, chacun égorge un mouton. Ce jour là, c'est le jour où le sultan va au désert à l'endroit de prière avec les géni (sic).

Tout le monde se met en ligne par plusieurs rangées avec le sultan. L'iman "marabout" se place devant tout le monde et lit ainsi : Dieu tout puissant, gouverneur du monde, Dieu tout puissant gouverneur du monde, [...] à la 7^e fois puis il recommence. Je crois en Dieu le père de tout le monde, jusqu'à la fin d'une autre prière. Puis avec tout le monde, il baisse la tête (signe de prière), en se levant, il lit encore : Dieu tout puissant, gouverneur de tout le monde (4 fois), puis : je crois en Dieu le père de tout le monde jusqu'à la fin d'une autre prière. Il se baisse de nouveau avec tout le monde pour la seconde fois. Tout le monde s'assied et le marabout lit : Je te salue ô Dieu, pardonne nos offenses. Il se tient debout afin que tout le monde entende ce qu'il lit. Il s'assied de nouveau pour prier Dieu. C'est la fin de la prière. Tout le monde se lève pour partir. Le sultan égorge le mouton avec le marabout. Les autres gens font leur égorgement au village. Avant de prendre une nourriture quelconque, ils coupent les intestins des bêtes égorgées, les pressent pour sortir les excréments, et les mangent cuits à la braise du feu. Ils mangent alors ensuite, c'est la fin.

Chapitre XXVIII. La prière en plein air à la fête des moutons.

La page d'écriture que l'iman, marabout vénéré prononce en prière, commence au désert avec les croyants. Il commence au nom de Dieu, d'une grande générosité. Celui qui a un bon travail, un bon caractère, Dieu lui donnera le Paradis. Mais l'homme d'un mauvais travail, sera brûlé. Que Dieu augmente la grâce et la paix à Mahomet qui est devant nous. Dieu tout puissant, gouverneur du monde, il n'ya point d'autre Dieu devant ta face, ce n'est que toi seul, ô Dieu tout puissant, gouverneur du monde, Dieu tout puissant, c'est toi qui est le plus grand. Je crois en Dieu, Dieu est vérité, du matin au soir, et vous croyants écoutez, Dieu vous a pardonné. Voyez-vous le monde ? Tout ce qu'il y a dans le monde disparaîtra, tout disparaîtra vous dis-je. Voyez le monde est trompeur, les choses du monde sont trompeuses. Je vous parle, regardez le monde, tout sera fini : avec tout ce qu'il ya dans le monde. Je m'adresse à vous, regardez le monde, c'est tout petit avec ce qu'il y a dedans. Si vous n'acceptez pas ce que je vous dis, je vous demande : où est Salmon, fils de David ? Il est béni de Dieu, le monde lui était bon, et il a eu de grands biens : n'est-il pas mort laissant tout dans le monde ? Dieu lui a pardonné comme si le monde ne lui appartenait plus. Si vous ne

croyez pas ce que je vous dis, je vous demande où est Zulkanéni (un des rois des anciens temps) qui avait le monde et tout ce qu'il contient ? Il est béni de Dieu. N'est-il pas mort laissant le monde ? Dieu lui a pardonné comme si le monde ne lui appartenait pas. Si vous ne croyez pas à ce que je vous dis, je vous demande où est Nnamerudu, fils de Kamahana (un grand roi du temps jadis) ? Il avait le monde en possession et tout ce qu'il y avait. N'est-il pas mort en laissant tout cela ? Dieu l'a chassé comme si le monde ne lui appartenait pas. Si vous ne croyez pas à mes discours, je vous demande : où est Buthu fils de Nasar (un grand roi) ? Il avait le monde en possession et tous les biens du monde. N'est-il pas mort en laissant le monde ? Dieu l'a chassé comme si le monde ne lui appartenait pas. Si vous ne croyez pas à ce que je vous dis, je vous demande : Où est celui qui était devant les premiers croyants et les derniers ? Il y longtemps, bien longtemps, ils ne reviendront plus. Leur bienfait est perdu dans la poussière. Je vous parle ainsi pour vous conseiller y compris moi-même. Que Dieu nous garde tous. Que celui qui écoute cette parole de la loi la croie, et entre dans la loi de Mahomet, au rang des musulmans et des musulmanes, aussi bien les hommes que les femmes, morts ou vivants.

Que Dieu exauce notre prière ! C'est Dieu qui connaît le cœur de sa créature. Il est le cœur, il n'ya aucun autre roi que lui. Vous tous les Saints priez le, il a la loi. Je crois en Dieu, le père de toutes choses. Le marabout s'assied puis se lève et lit ceci : Dieu tout puissant, Dieu tout puissant, gouverneur du monde. Il n'y a point d'autre Dieu devant ta face. C'est à toi qu'appartient la croyance. Je crois en Dieu, créateur du ciel et de la terre. Celui qui a fait les ténèbres et la lumière. Les personnes qui ne croient pas en Dieu sont des esclaves, ils s'écartent de la vérité. C'est Dieu qui nous a créé[s] et a fixé le jour de la mort de chacun. Vous êtes têtus. Il est le roi du ciel et de la terre. Il sait tout ce que vous cachez, et tout ce que vous montrez. Vous ô gens, voyez-vous ce mouton. C'est la vérité à ceux qu'il a créés. Regardez le mouton mâle de Léazi, il est plus qu'un mouton circoncis, le mouton circoncis est plus que la brebis ; la brebis est plus qu'un bouc ; le bouc est plus que la chèvre, la chèvre est plus que le chameau ; le chameau de Léanji est plus qu'un bœuf. Le mouton est plus que le chameau et que le bœuf.

Quand on n'a pas de mouton, on peut égorger un bouc. De tous ces animaux, il ne faut pas égorger un infirme, borgne, boiteux, animal malade, maigre, car il n'a plus de la graisse. Ne pas égorger un animal à oreille coupée, mais si la plaie est finie, on peut l'égorger. Si l'animal a une corne coupée à laquelle il y a encore la plaie, il ne faut pas l'égorger, mais si la plaie est finie, on peut. Si l'oreille déchirée a la plaie, il ne faut pas égorger, mais égorger

quand il n'ya pas de plaie. Fuyez ces conditions si l'oreille a une toute petite déchirure, on peut égorger cet animal. Que Dieu augmente le secours du Mahomet et de ses disciples. Mahomet fils de Abdulaï, Abdulaï fils de Madalabi. Dieu a exaucé tous les disciples de son envoyé. Votre Saint père a de la sainteté. Personne ne sait son image. Béni soit l'envoyé de Dieu. Je crois en Dieu, le père de toutes créatures.

1 Existence de Dieu et Paradis

2. La fin du monde et le jugement dernier

3 La venue de Dieu sur la terre

4 La résurrection

5 La mort

6 Les péchés capitaux et les péchés véniels

7 Du péché ou le pécheur

8 Parole pour la nourriture. La repentance

9 Le diable

10 Le bien et le mal

11 Volonté de Dieu

12 Faux musulman: celui qui prie et qui pêche encore

13 Interprétation des songes

14 Religion. Pratique de la parole de Dieu

15 La prière

16 La conversion : Comment on devient musulman

17 La foudre

18 Les sorciers ou les gens de mauvais esprit (maléfices)

19 Nature merveilleuse ou les grands événements.

20 Ce qui fut ajouté après. Prière pour le péché (suite)

21 La bénédiction

22 La prière du Ramadan

23 Le culte du vendredi

24 La prière avant le culte

25 Fin de ramadan (nouvelle lune)

26 La parole que l'imam annonce à dire (sic) à la place de la prière

27 La fête des moutons

28 La prière en plein air à la fête des moutons

29 Les vœux et les dîmes annuelles (manque dans le texte)

2 Noms des mois ou lunes chez les Foulbés et les Haoussas

Le mois de mai est le mois d'assoupissement, lorsque ce mois, ou lune, apparaît, on mange beaucoup pendant la nuit du 8^e jour, puis on jeûne le jour. Après deux jours d'assoupissement, la nuit et de jeûne de jour, on va à la place de prière le 10^e jour. Lorsqu'on revient, le jeûne est fini. Après 10 jours de là, c'est la fin de l'année.

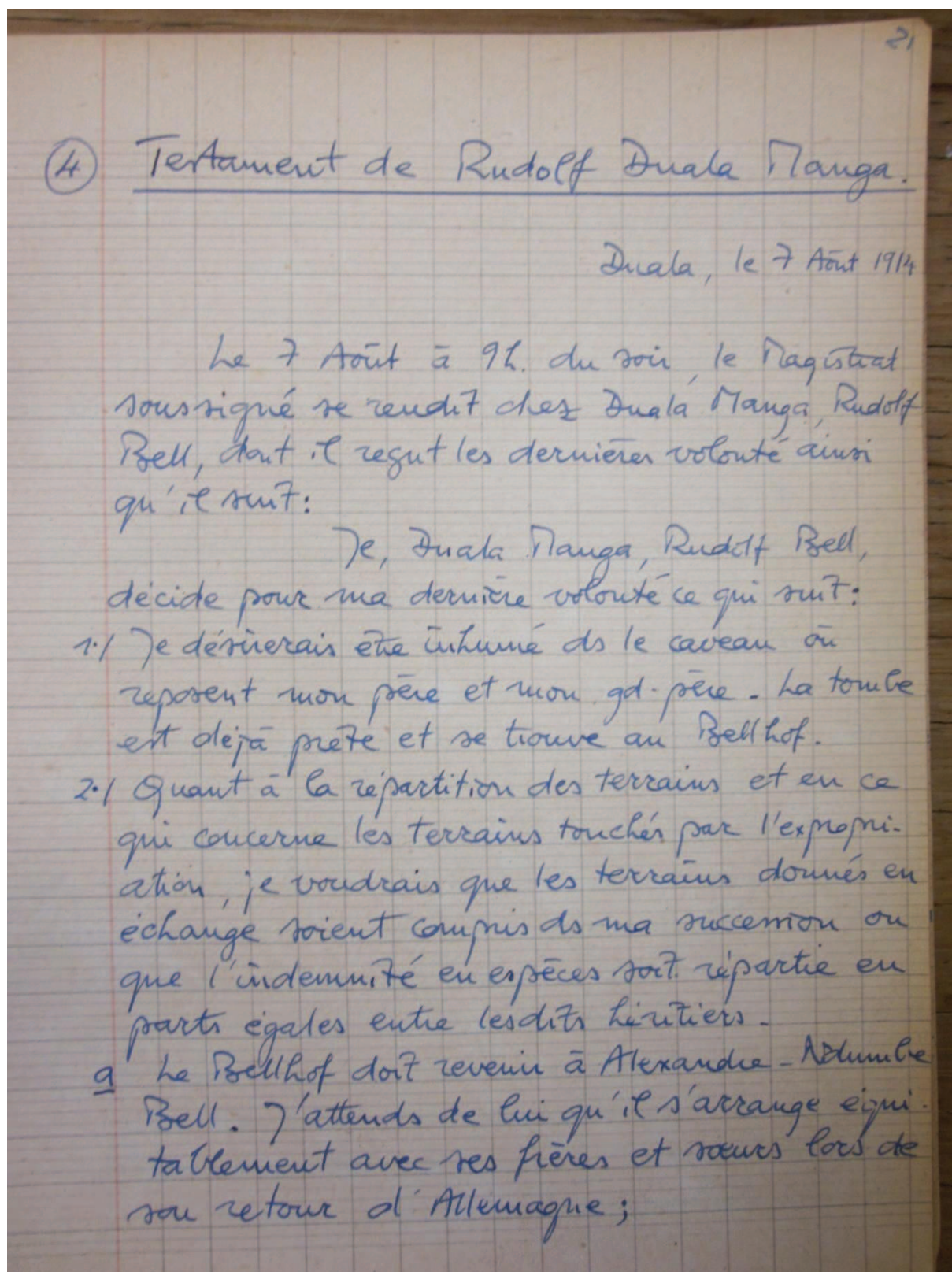
Haoussa	Bamoun	Français
Ahmuhara	Muti	Mai
Safa	Rifa	Juin
Rébiléwé	Pinié	Juillet
Rebilahi	Menu	Août
Njimandahawel	Ngocho	Septembre
Njimahai	Poupé	Octobre
Réjiep	Fotimou	Novembre
Cha'aban	Mandan	Décembre
Ramadan	Boungou	Janvier
Chewvel	Woupougou	Février
Zoukida	Lia	Mars

Zouhaji	Tiré	Avril
---------	------	-------

Poungou, le mois de janvier, c'est le jour de Ramadan, on jeûne pendant 30 jours. C'est au mois de janvier Poungou qu'on jeûne toujours. Le mois d'avril (Tiré) est le mois de Léaji. Au 10^e jour, on va à la place de prière et on égorge des moutons.

Annexe 4.

Testament de Rudolphe Douala Manga Bell



22

- b Le Strandhotel, voir § a.
- c Le terrain situé rue Nanga devra revenir à ma femme Emma Eugène Bell.
- d Le terrain situé au coin des rues Bonaku et Bali, voir § a.
- e Le terrain situé rue Nanga à côté de la chapelle indigène, voir § a.
- f Les terrains § Steyer, voir § a.
- g Le terrain Durco Thomas au-dessus du Strandhotel, voir § a.
- (nr) e Le terrain situé place St. Marie, voir § a.
- (nr) f Trois tiers environ du terrain occupé par la Deutsche-Westafrikanische Handelsgesellschaft reviendront à Victor Nanga Bell et deux tiers environ à Richard Nanga Bell.
- g Le terrain situé rue de la Schlucht devra être partagé entre mes oncles paternels.
- h Le terrain situé près du Commissariat du chemin de fer, voir § a.
- i Les terrains situés sur le chemin de fer devront être partagés entre le village de Bonango, mes oncles paternels et Alexandre Ndumbe Bell.

- k Le terrain situé derrière la Compagnie Africaine et Ring et Starke jusqu'à la rue Puttkammer, voir § a.
- l Les terrains situés rue Bali, à côté de Ring et Starke, à mon frère Lobe Nanga Bell.
- m Le terrain situé dans la Schlucht de Bali, à côté de la maison louée par la Mission Catholique, voir § a.
- n Les terrains situés sur le plateau de Bali, c.à.d. les terrains occupés par la Compagnie de Ruha, en tant qu'ils m'appartiennent, reviendront à Alexandre Ndumbe Bell, de même le terrain occupé par Wertafu Kanische Pflanzungsgesellschaft, ainsi que le terrain situé dans la zone neutre, et un autre situé entre le prolongement des rues Soden et Puttkammer, non compris la maison qui y est construite et qui reviendra à Iboa Dualla avec 25 m.c. de terre.
- o Le terrain situé au prolongement de la rue Puttkammer sur le plateau de Bali devra être partagé en parts égales entre Ekale Pidi, Augustin Ndumbe Daibol et Irape Boui.
- p Le terrain situé au prolongement de la rue Puttkammer sur le plateau de Bali devra être partagé en parts égales entre Ekale Pidi, Augustin Ndumbe Daibol et Irape Boui.

Kammer et Sodenallee devra être partagée entre mes frères, savoir: Lobe Nanga Bell, Wilhelm Ekoto Nanga Bell, Otto Nanga Bell, Ekwe Nanga Bell, Eitel Nanga Bell, Joseph Nanga Bell.

- g La plantation de Dinde la Wuri (ma mère est au courant) ainsi que toutes les plantations en dehors de la zone neutre et le terrain qui avait été loué à Seyfert sur le plateau de Bati reviendront à Alexandre Adumbe Bell, voir § a.
- r Le terrain situé à Naka, reviendra à Zacharias Wilhelm Bell.
- s Le terrain situé à Nang (Alo) à Lobe Nanga Bell.
- t Le terrain situé à Bonapenda-Lobe sur le Wuri à Otto Jim Nanga Bell.
- v Le terrain situé à Yalassi, à Victor Nanga Bell.
- v Les terrains situés à Bojongo (Manjanga Ngale et Maso Dipanda) voir § a.
- w Les terrains situés à Bowadibo à mes oncles paternels.
- x Le terrain situé à Naleka, voir § a.
- y Le terrain situé à Ebonji, voir § a.
- z Ma part à la plantation du Nungo, que

- fixera Victor Bell, voir § a.
- les plantations situées entre Penda Mboko et Penda Nisole, voir § a.
 - La plantation près de Yoke sur le Nungo, voir § a.
 - la plantation située à Ndo Nanga, voir § a.
 - (nc) - Un terrain situé à la Nanga Bridge à Bakoni en amont du Nungo reviendra à tous mes frères.
 - Tous mes biens mobiliers reviendront à ma femme Emma Eugome Bell.

Je fixe les souvenirs suivants :

- 1/ La gde photo. et celle représentant mon gd. père, mon père, moi et mon fils, pour David Nandesi Bell.
- 2/ la case en tôles située rue Nanga, pour Atel Kongo Ngeme.
- 3/ Je prie encore ma femme de donner des souvenirs selon ses moyens et tel elle le jugera.

Les animaux devront être transportés à mes plantations.

Des pirogues seront sous la surveillance de David Nandesi Bell. Elles se trouvent à

Bonamatumbé, chez Wouja Nsankou, Kuso
 Kuso à Bonapuso, le pêcheur Dukuri à
 Bonaduma, Epape Ntône à Nungo. Je lègue
 le matériel se trouvant chez ces derniers à Franz
 Mundi Dukuri à Bonakuanuang.

Mes animaux sont chez le chef Taka
 Ewange à Bomono et chez le chef Kumbé à
 Moudole.

Je désire que mon fils Alexandre Ndumbé
 Bell passe son examen de Maturité en
 Allemagne et qu'il fasse son droit. Son
 tuteur sera David Mandesi Bell.

Mes deux autres fils devront obtenir la
 même éducation qu'Alexandre. David
 Mandesi Bell sera également leur tuteur.

Mes deux filles devront si possible
 également être élevées en Allemagne. Tuteur
 également Mandesi Bell.

Je demande à ce que mes dettes soient
 peu à peu amorties par le montant des loyers
 de mes maisons. Les mesures prises à ce sujet
 continueront à exister à la condition que ma
 femme obtienne deux cents marks par

mais à partir de ce jour.

Dès que ma dette envers Monsieur Stappenbeck sera éteinte, probablement en 1915, 4.000 Marks du loyer par an devront être envoyés au Dr. Semler à Hambourg pour l'amortissement d'une dette de 7.809 marks. Je désire qu'on le lui fasse connaître.

Maria Mandesi Bell recevra deux cents marks de la somme confisquée, et ceci comme cadeau de Ngoso Din.

Je renonce à toutes les sommes qui me sont dues par Lobe Nanga, Din. po Nulobi et tous ceux que ma femme dérangera.

Ma dette envers Ngombe Dula 200 marks devra être payée, ainsi qu'à Ekwa Nucle à Bosedi et Nginya Belam à Bonabam environ 200 marks. Ma femme devra s'occuper du bien-être de ma mère et de mes sœurs.

L'héritage laissé dans le tombeau de mon père sera partagé entre mes frères et sœurs.

Le présent testament a été lu, signé et approuvé par: signature Dualla Nanga, Rudolf Bell

28

Le testateur jouissant de toute sa lucidité
 lors de l'établissement du testament. Le
 Notaire Hecklinger était témoin présent
 lors de la lecture.

Terminé à 1 heure du matin.

Signé : Notaire Hecklinger

Dr Dix, avoué.

Copie et traduction officielle, faite à Douala le 10.viii.20

Enregistré à Douala (Actes courants) le 20.iii.1928
 Folio 64, case 819 - (Notaire R. Darroux)

(Document en possession du Dr H. Lobe Douala)

Original en allemand, écrit à la main.

(5) Notes diverses:

Le 12. I. 1952, mort à Duala du notable
Eberhardt Lohé Tanga Puro, * en 1882.
"Tet'ao na yey'ani ba ta nde nyango po
o mbria ma Lohé Bele-Beli. Mba ne
nde mun'ari, mo pe mun'a ndome."
(Lettre P. Ebumbu Tanga du 14. I. 52).

Proverbes.

Mubaedi a timli jomba. (Nodi Dim)

Mungi mu mapula eyobo a ngingi.

Ebul'a mundi mweze e si medabe.

(Nukou a Duala): A tano' mundongo, a kani;
a pino' koto, a bangi -

? Mun'a naka a ri fouque, mun'a mbodi e na
a bota nye?

Ekwe Bile: Bp le 8/9/1908, à Bains par Stolz (B'Ku)
† le 28/11/1959, à B'Kouenge.

Annexe 5

Communiqué de l'UPC sur la lettre commune des évêques français du Cameroun

Copie YJB. Union des populations du Cameroun

Section camerounaise du rassemblement démocratique africain.

Bureau du comité directeur. BP 435, douala.

Adresse tél : unicameroun douala

Communiqué de presse.

Religion ou colonialisme

Des évêques français exerçant au Cameroun, se sont réunis ces derniers temps à Nkongsamba sous la présidence de Monseigneur Lefèvre, vicaire apostolique de Dakar. A l'issue de cette réunion qui a coïncidé comme par hasard avec une autre réunion politique, tenue par Roland Pré, haut commissaire de France au Cameroun, dans le même secteur à Dschang avec ses collaborateurs français et aussi paraît-il avec les Anglais, les évêques du Cameroun ont publié un communiqué qui réjouit un large public au Cameroun et qui a également eu de larges échos dans les milieux étrangers, restant en France.

Il nous a donc paru nécessaire de procéder à un travail d'explication afin qu'aucune équivoque ne subsiste dans les esprits. Le 17/4/1955, j'avais eu l'honneur de m'adresser à une foule de plusieurs dizaines de milliers de personnes, n'en déplaise à la police qui a parlé de 600 personnes dont 40 hommes au cours de cette conférence. J'ai eu l'occasion de dénoncer la manœuvre de ceux qui veulent se servir de la religion à des fins politiques. A l'issue de cette réunion, j'ai été saisi par plusieurs compatriotes qui m'ont prié de développer par écrit ce que j'avais dénoncé oralement. Ce modeste exposé tend donc vers ce but et j'espère qu'il servira la cause de la vérité et permettra de lever l'équivoque que les serviteurs camouflés de la colonisation veulent jeter dans les esprits au moment où de graves problèmes se posent devant le peuple camerounais.

Dieu et la colonisation

Il semble plus intéressant de procéder à une étude comparée des principes religieux et du comportement des prêtres catholiques colonialistes. Cela est plus utile que le commentaire d'un document bourré de contradictions. Nous allons notamment examiner dans quelles conditions les hommes prétendant parler au nom de Dieu ne peuvent soutenir la colonisation sans se rendre coupable de trahison morale. La colonisation, comme l'esclavage, comme l'asservissement des peuples par un groupe d'individus dont le rôle consiste à exploiter les richesses et les peuples asservis.

La question se pose de savoir si en créant les hommes, Dieu a autorisé une race à établir sa domination sur une autre. Pour trouver une réponse par cette question ou toutes les autres de cette espèce, nous allons nous référer à un livre dont il est dit qu'il a été écrit par des hommes inspirés par le Saint Esprit. Il s'agit de la Sainte Bible. Nous donnons la parole ainsi au livre de l'Ancien testament. En effet, dans Genèse chapitre 1^{er}, verset 27 à 29 nous lisons : "Dieu créa l'homme et la femme. Dieu les bénit et Dieu leur dit : soyez féconds, multipliez remplissez la terre et l'assujettissez, dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel et sur tous les animaux qui se meuvent à la surface de la terre". Il est donc clair que seuls les poissons, les oiseaux et les animaux ont été placés sous la domination des hommes. Il faut tout de suite préciser que le fait, pour les citoyens d'un pays, de se concerter pour mettre en place les organes législatifs et gouvernementaux de leur pays ne consiste pas une violation de cette prescription de l'Ecriture Sainte. Mais le fait pour un pays de dominer un autre tombe sous cette infraction, tout comme nous le verrons plus loin. En tout cas, si Dieu a créé l'homme à son image, il serait inconcevable que Dieu accepte de soumettre son image à un régime oppressif tel que le régime colonial.

La patrie, bien éternel des hommes

Les théologiens disent que les dix commandements sont divisés en deux groupes. Le groupe des lois qui régissent les rapports entre l'homme et Dieu et les lois qui concernent les rapports humains. Dans le 1^{er} commandement dans le premier groupe, une seule loi promet la récompense ici bas, tandis que les autres promettent les biens du Paradis d'au-delà des morts. La loi dont l'observance promet la récompense ici bas est celle où il est dit : " Tu obéiras à ton père et à ta mère pour avoir un séjour heureux sur la terre que Dieu t'a donnée" Cela nous permet de penser que le Cameroun est la terre que Dieu nous a donnée et que le fait que d'autres citoyens de laisser la terre que Dieu leur a donnée pour venir s'emparer de la terre

que Dieu nous a donnée tombe sous le coup d'un autre commandement qui interdit aux hommes de prononcer le nom de Dieu en vain. Il semble d'après les théologiens qu'il n'y ait pas de pardon possible pour les gens coupables de prononcer le nom de Dieu en vain.

Dieu et la lutte de libération nationale

Le fait que Dieu créa l'homme à son image correspond à cette clause de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme où il est proclamé que "tous les hommes naissent libres et égaux en droits". S'il y a promesse divine pour la sauvegarde de "la terre que Dieu nous a donnée" il est aisé de comprendre que Dieu ne peut rester indifférent devant une lutte de libération nationale. La Bible nous apprend que lorsque des envahisseurs philistins voulurent ravir la terre d'Israël, Dieu arma un jeune berger, David d'une fronde, pour abattre le général Goliath, chef des envahisseurs.

Un autre exemple qui découle de l'Ancien Testament, vérifiable dans le livre d'Exode, réside dans la lutte des Israélites en captivité pour sortir d'Égypte sous pharaon Manéphé. C'est encore un homme, un patriote israélite en fuite, Moïse qui fut chargé par Dieu d'aller libérer son peuple des chaînes de l'oppression. Pourquoi cela ? Dieu déteste-t-il l'Égypte qui allait protéger le bébé de son fils ? [sic] Il est seulement à déduire que Dieu ne voulait pas que les Israélites, créés en son image, fussent soumis éternellement à la domination des Égyptiens., également créés en son image. Les évêques français du Cameroun admettront-ils que les Camerounais, créé à l'image de Dieu soient des esclaves des Français et des Anglais également créés à l'image de Dieu ? Il faut répondre à cette question, il faut y répondre honnêtement et franchement. Prenons maintenant la partie de la Bible qui est le plus applicable à l'Église chrétienne, le Nouveau Testament. Le Nouveau Testament prend source à l'avènement de Jésus Christ. Or, l'avènement de Jésus Christ est en lui-même fondé sur le principe de la lutte de libération nationale.

En effet, ce qu'il faut connaître avant tout c'est qu'au moment même de la naissance de Christ, la Palestine, son pays natal n'était pas un pays indépendant. La Palestine était une colonie romaine, tout comme le Cameroun est une colonie française ou traitée comme telle d'une part, et une colonie anglaise ou traitée comme telle d'autre part. Mais les prophètes avaient annoncé la naissance du messie fils de Dieu. Ainsi donc, dans la pensée des Juifs, l'homme Dieu qui allait venir du ciel allait être un chef puissant capable de renverser l'impérialisme romain. Il est intéressant de parcourir l'histoire biblique sur la naissance de

Jésus Christ et sur sa vie pour se rendre à l'évidence de ce qui vient d'être avancé. Nous ne prendrons que quelques exemples.

1°/ Les mages : Les mages, hommes simples du pays s'étaient rendus auprès du gouverneur Hérode pour s'enquérir sur la naissance du nouveau roi des juifs. Le Soucadeaux ou le Roland Pré de l'époque ne voulut pas souffrir d'un concurrent. Il ordonna la massacre de nouveaux nés, non pas pour se débarrasser d'un prophète, car les prophètes, il y en avait en quantité industrielle dans son règne mais il n'en était nullement gêné car les prophètes de l'époque étaient en grande partie des complices de l'impérialisme romain, comme les Graffin, les Bonneau, les Bougne etc... sont aujourd'hui les complices du colonialisme oppresseur. Le roi Hérodote ne voulait pas d'un nouveau chef autochtone dont la prise de pouvoir pouvait mettre fin au règne de l'impérialisme romain. De même aujourd'hui, les gouverneurs et les administrateurs français au Cameroun n'admettent aucune réforme qui soit de nature à contribuer tant soit peu, au renversement du pouvoir colonial en vue de son remplacement par un gouvernement national issu de la volonté populaire.

2°/ Jean Baptiste : L'idée de Jésus le chef s'est manifestée lorsque Jean Baptiste, prophète annonciateur de sa naissance envoya ses disciples s'assurer auprès de Jésus que c'était bien lui celui que l'on attendait. Jean Baptiste était alors détenu pour avoir dénoncé les péchés du gouverneur Hérodote. –Nos évêques sont ils prêts aujourd'hui à dénoncer les péchés d'un soucadeaux ou d'un Roland Pré ? Jésus rassura les envoyés du détenu que c'était bien lui-même.

3°/ La grève d'impôts : Les juifs considèrent que le chef du pays, le chef attendu est déjà là. Ils ne veulent plus payer l'impôt au colonialisme romain. Ils viennent consulter Jésus en ce sens. Quelle que soit l'idée de sa contradiction ou de la tension que les théologiens peuvent attribuer à cette démarche, un fait demeure : les Juifs ne voulaient plus de l'oppression étrangère. Ils voulaient un chef du pays à qui ils voulaient verser l'impôt.

4°/Témoignage de Ponce Pilate : Les théologiens accusent Ponce Pilate, qui, magistrat du régime avait condamné Jésus qu'il savait innocent, comme les magistrats du régime colonial condamnent les innocents en lieu et place des criminels et délinquants de toutes sortes. Néanmoins, Ponce Pilate avait eu le courage de porter comme chef d'accusation sur la croix, une mention selon laquelle Jésus était "Roi des Juifs" Une démarche des accusateurs auprès du juge impuissant pour enlever cet écriteau fut vaine. C'est là une dernière une preuve que

d'un but à l'autre, dans la vie de Jésus Christ, il y a avait dans la pensée de son peuple, le désir de renverser l'impérialisme romain.

De quel côté se trouve Dieu :

Partant des indices que nous venons de donner, nous pouvons poser la question de savoir où se trouve de quel côté se trouve Dieu. Si Dieu se trouve du côté de Goliath, de Pharaon, d'Hérode ou de Pilate, il serait admis que Dieu approuve l'oppression colonialiste. Mais si au contraire, comme le montrent les écritures, Dieu était du côté de David, de Moïse, de Jésus-Christ et de la Palestine opprimée, nous pouvons arriver à la conclusion inverse, à savoir que Dieu est avec ceux qui luttent contre le colonialisme afin d'acquérir l'indépendance de leurs pays respectifs. Pour conclure ce chapitre, nous pouvons livrer à l'attention des évêques militants signataires de la fameuse "lettre commune" la citation suivante tirée de Lévitique chapitre 19 verset 13 : "Tu n'opprimeras point ton prochain et tu ne raviveras rien par violence". Et dans Proverbe 22/22 -23 il est écrit : "Ne dépouille pas le pauvre par ce qu'il est pauvre, et n'opprime pas le malheureux devant la porte car l'éternel défendra leur cause et ôtera la vie de ceux qui les auront épouillés".

Nous aurions pu commenter les passages de la Bible ici produits, mais nous préférons laisser au lecteur le soin de former son propre jugement pour voir si Dieu est du côté des colonisateurs ou du côté des patriotes camerounais en lutte pour l'unité et l'indépendance de notre pays.

Mission et missionnaires

Dans la "lettre commune", il est dit que les missionnaires sont calomniés. Tout d'abord, qu'est ce qu'une calomnie ? C'est le fait d'imputer à quelqu'un des faits qui ne peuvent pas lui être imputés ou qui ne doivent pas lui être imputés. Nous demandons alors à nos compatriotes catholiques si le fait de dire que les prêtres prêchent la politique à l'Église, si le fait de dire qu'ils trafiquent des sacrements à des fins politiques, constitue une calomnie alors que cela se fait à tout moment au grand jour. Nous savons que la calomnie constitue l'impair à la morale religieuse car il est dit quelque part dans la bible : "Tu ne porteras point un faux témoignage sur autrui", ce qui est par exemple le fait de qualifier de communistes tous les militants syndicaux et les militants du mouvement national camerounais sans être en mesure de le prouver. On comprendra donc ainsi que les calomniateurs sont plutôt du côté des auteurs de la fameuse "lettre commune". Dans ce préambule de la lettre commune, une autre

idée se dégage : l'on a tendance à laisser croire que les patriotes camerounais seraient des anti blancs à tout prix. Cette fois [...] cette occasion nous permet de dénoncer certains faits qui trahissent le racisme des missionnaires catholiques et protestants. En effet, pour quelle raison dans les illustrations Dieu, les Anges et les Saints sont représentés comme des “Blancs” et le diable comme un “Noir”. Pour quelle raison au cours de la grande quête mariale de l'année dernière, quête qui, soit dit en passant, avaient fourni des sommes rondelettes aux Seigneurs de l'Église Catholique, la statue de la vierge Marie représentait une blanche ou une noire, suivant qu'elle était exposée dans une ville à population mixte ou dans un village où la population est entièrement africaine ? Pour quelle raison les chrétiens sont obligés de mettre leurs charmantes fiancées au “Sixa” quand les chrétiens blancs sont dispensés de cette servitude. Des faits de l'espèce seraient mentionnés sur des listes entières.

Ce que nous voulons affirmer une fois pour tous c'est que nous sommes contre les colonialistes et leurs hommes de main, qu'ils soient Noirs Blancs Jaune, et nous sommes des alliés de tous les partisans du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, sans considération de couleur.

La mission : “La mission” découle de l'Évangile selon Saint Mathieu, chapitre 28, verset 19 qui est ainsi conçu : “Allez et faites de toutes les Nations des disciples, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit, et enseignez leur à observer tout ce que je vous ai prescrit”. C'est une mission de vaste échelle c'est pourquoi les onze envoyés par Jésus enseignent d'autres à leur tour. Une mission a une fin lorsque qu'elle prend une fois [...] permanent ou la complète en appel en ajoutant le mot “permanent” à la suite du mot mission. Or dans la “lettre commune” il est dit que l'Église catholique a converti 700 000, nous pouvons ajouter qu'ils ont formé des dizaines de prêtres camerounais, mais qu'ils ont peur d'en lever quelques uns au rang d'évêque, car cela porte atteinte au statut quo du monde colonial. Ce que nous pouvons dire, ce que force nous est de constater, c'est que la mission de l'Évangile est terminée, c'est une autre mission qui continue. La mission de l'Église est fondée sur les dix commandements. La mission “nouvelle” dont nous allons révéler l'origine se base maintenant sur ce que nous pouvons appeler le 11^e commandement, “le communisme”.

En effet, d'après la “lettre commune”, l'Église catholique est au Cameroun depuis 60 ans. Elle a enseigné les chrétiens à observer les dix commandements inscrits à la Bible. Aujourd'hui, l'Église catholique a exhibé un nouveau commandement qui ne figure nulle part sur la Bible. On dira que le communisme a été condamné par les “Très Saints Pères”. Il serait

ainsi à supposer que le Cameroun existe dans le pays des Blancs depuis des longues dates. Pourquoi dans ces conditions les prêtres catholiques n'ont pas dénoncé le mal plutôt? Faut-il conclure sur ce point qu'il s'agissait de la vieille mission coloniale qui consiste à faire croire au colonisé que tout est parfait au pays du colonisateur et que tout est mauvais au pays du colonisé? Quoi qu'il en soit, tout le monde se rend bien compte de ce que la question du communisme ne serait jamais intervenue si le peuple camerounais n'avait pas posé le problème de son indépendance. Mais nous savons la mission dont sont chargés les hommes du clergé colonialiste.

Le 22 mai 1804, Napoléon Bonaparte faisait la déclaration suivante en séance du consul d'Etat : "Mon intention est d'établir la maison des missions étrangères. Ces religieux me seront très utiles en Asie, en Afrique et en Amérique. Je les enverrai prendre des renseignements sur l'Etat des pays. Leur rôle les protège et sert à couvrir les desseins politiques et commerciaux. [...] Ils coûteront peu et sont respectés des barbares et, n'étant revêtus d'aucun vêtement officiel, ils ne peuvent compromettre le gouvernement, ni lui occasionner des avanies".

On peut donner une autre citation également intéressante. Il s'agit cette fois d'une déclaration de Louis XV à propos de la traite d'esclaves. Nous citons : "Louis XV mandait au gouverneur de la Guyane et à celui de Saint Domingue [...] La religion doit fixer les premiers regards sur l'administration. C'est spécialement par le fait qu'elle impose que peuvent contenus les esclaves [...] Nécessaires à tous les hommes, elle n'a palus dans des colonies peuplées d'esclaves qui ne peuvent être contenus que par l'espérance d'une meilleure vie"

Les deux citations ci-dessus sont trop édifiantes pour qu'on y ajoute quelque commentaire que ce soit. Il est démontré ainsi que "les missionnaires coloniaux" sont des avant-garde des appareils administratifs et du gros colonat. Cela rejoint une opinion que j'ai développée le 27 avril 1955 à Yaoundé. J'avais dit que la consigne donnée à l'homme par Dieu était la suivante : "Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front". Les prêtres et pasteurs qui ont vécu dans le pays au temps du travail forcé et de l'indigénat n'avaient élevé aucune protestation sur ces pratiques esclavagistes. L'on pouvait voir des chrétiens parqués dans des camions pour les envoyés aux mines d'or de Bétare Oya, cela ne révoltait la conscience d'aucun homme d'Église. Lorsque l'administrateur Salain mettait des chrétiens en prison pour les envoyer aux entreprises de Monsieur Coron où ils travaillaient comme des esclaves avec la bénédiction de Bonneau, Graffin et tous les autres "Seigneurs" de l'Église, cela ne révoltait la

conscience d'aucun ecclésiastique. Lorsqu'avant les grèves historiques d'août 1946, le tout puissant monsieur Chamaulte, Seigneur des Seigneurs de la Safa à Dizangue travaillaient [sic] 365 jours sur 365 jours que comporte l'année, les prêtres et pasteurs se contentaient de dire la messe à 4 heures du matin, pour se rendre à l'apéritif chez l'omnipotent Chamaulte à 10 heures. Le coffre fort était devenu le Paradis et le jour du Sabbat trainé dans la boue. Mais après les luttes d'août 1946, les travailleurs devant l'inspecteur du travail Gajon et de l'auteur de ces lignes, alors délégué syndical, obtiendront le repos de dimanche, les prêtres trouvèrent bon de dire leur confortable messe le jour pour condamner la CGT comme instrument de Satan, parce que communiste [...]

Il est inutile de continuer les citations, tout cela montre que l'Église coloniale accorde son appui sans réserve, non pas à ceux qui mangent leur pain à la sueur de leur front, mais à ceux qui ont comme principe : "Nous mangerons notre pain à la sueur de votre front" et cela est dans les prescriptions du 11^e commandement de la mission colonialiste émanant de Napoléon Ier et de Louis XV.

Patriotisme à sens unique

Quand la guerre attaque la patrie des prêtres colonialistes, ceux-ci s'empressent de quitter la soutane pour endosser l'uniforme et prendre des fusils pour tirer en direction ennemie où se trouvent à l'autre bout, des chrétiens citoyens de la partie adverse. Ainsi, en dépit de la loi religieuse : "Tu ne tueras point", les hommes appartenant à la même religion s'entretuent pour sauvegarder des biens d'ici bas. Mais quand les chrétiens citoyens de la patrie colonisée veulent s'organiser pour secouer le joug de la domination qui fait peser sur eux les exploiters de la patrie du "missionnaire éternel" celui exhibe le 11^e commandement du [...] pour accomplir la mission prescrite par les Louis XV et les Napoléon Bonaparte. Ainsi, la grande loi ordonnée par Jésus : "Tu aimeras ton prochain comme toi-même" se transforme en cet autre slogan : "Tu protégeras les intérêts de la colonisation et les tiens propres, au détriment de la liberté de ton frère de la même croyance que toi qui gémit sous l'oppression de ton frère de la même patrie". Les chrétiens camerounais doivent réfléchir à cela, et ils réfléchissent, heureusement [...].

Un aveu de taille

Un fait demeurant. La mauvaise foi et l'esprit de classe n'ont pas empêché les évêques français du Cameroun de reconnaître qu'une aspiration commence à se manifester un peu partout en ce moment où le Cameroun prépare son indépendance que les ennemis de l'Église veulent le séparer des représentants de Dieu [...] etc. Les colonialistes français ont toujours déclaré à l'ONU que le problème de l'indépendance ne se posait pas au Cameroun. Que diront-ils encore après cet aveu contenu dans la "lettre commune"? Amusons-nous à faire une petite récapitulation. Il y a 700 000 chrétiens catholiques. Parmi ces 700 000 camerounais, se pose la question de l'indépendance. Il y a un nombre de protestants à peu près équivalent. Parmi eux aussi, la question de l'indépendance se pose. Il y a plus d'un million de musulmans. Ils posent eux aussi la question de l'indépendance. Que dire alors des fétichistes dont l'indépendance constitue le seul "Paradis"? Après cet inventaire des forces, il apparaît que le peuple camerounais, dans son immense majorité, réclame son indépendance [...] mais les Seigneurs de la colonisation sont mécontents de voir qu'en dépit des attaques malveillantes et de la propagande mensongère, l'UPC a fait son chemin et a réussi à jeter la lumière à travers ce peuple que les colonialistes ont prétendu conserver comme grenier de leurs intérêts avec la bénédiction des prêtres et pasteurs colonialistes. Les chrétiens comprendront le danger que représente une politique de complicité qui tend à sauver les derniers débris de la colonisation.

Le temple trahi

La Bible enseigne que Jésus risqua un jour de faire usage de la chicotte, ce qui dénote encore sa qualité de chef de Juif. Cela se passe au moment où il trouva des trafiquants entraînés à procéder à des opérations commerciales financières dans le temple. Il chassa les affairistes en déclarant : "Il est écrit que cette maison sera appelée maison de prière, et vous en avez fait une foire pour vos trafics". Disons tout simplement que les trafiquants chassés par Jésus Christ semblaient se trouver au fond de l'édifice. Quelle eut été la colère du Seigneur s'il avait trouvé les commerçants et financiers en pleine chaire ? Sa révolte eut été grande. Ainsi donc, c'est à nous qu'il appartient d'élever les chrétiens aujourd'hui et de dire au Seigneur que la Maison de prière est profanée, mais par ceux là mêmes qui ont accepté de continuer ton œuvre parmi les hommes.

Nous sommes les partisans de l'indépendance nationale

Nous laissons aux évêques la responsabilité des calomnies et de dénigrer l'UPC. Nous prenons acte de l'affolement qui s'empare des colonialistes à la suite de la prise de conscience du peuple camerounais et des difficultés auxquelles se heurtent les prêtres catholiques, dans leur tentative de créer un mouvement d'opposition à l'UPC. Devant cette situation, au lieu de répondre à la provocation par la provocation, ou à la querelle par la querelle, nous nous bornerons à réaffirmer une fois de plus notre position, non seulement vis-à-vis des prêtres de combat, mais vis-à-vis de toutes les religions. Nous avons appris que chacun répondra à Dieu pour son propre compte. Nous faisons notre principe [sic] C'est pour cela que nous considérons la question religieuse comme une question personnelle devant laquelle chaque individu prend personnellement position. Mais si pour la vie d'au-delà des morts, chacun répondra de son propre compte, les Camerounais et les Camerounaises doivent comprendre que tous nous répondrons devant l'histoire sur notre attitude à l'égard des revendications nationales du peuple camerounais.

C'est pourquoi catholiques, protestants, musulmans, fétichistes et non croyants, nous devons nous unir et agir ensemble pour hâter l'unification et l'indépendance du Cameroun.

Douala le 22 avril 1955.

Pour le bureau du comité directeur de l'UPC.

Pour le secrétaire général

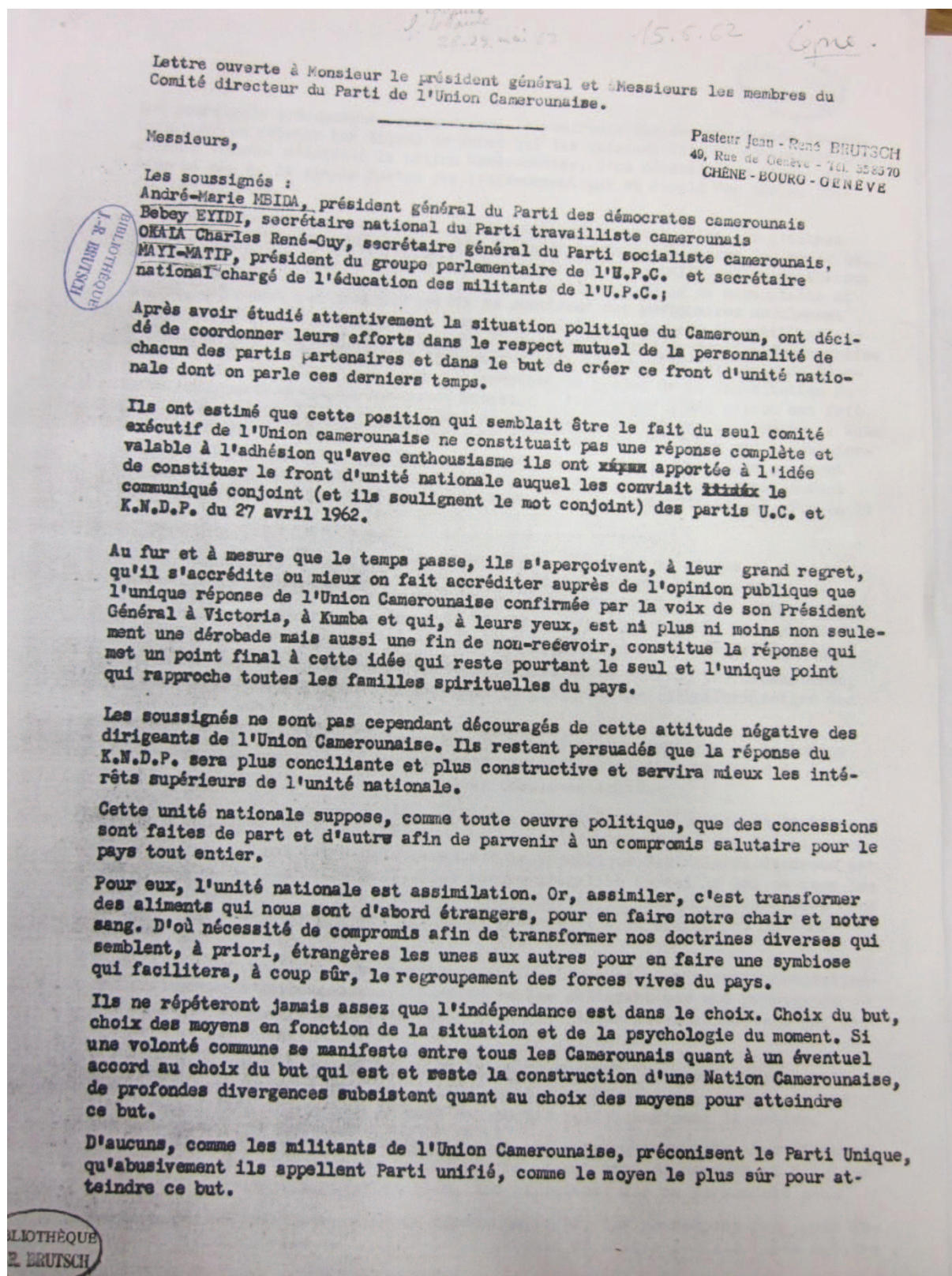
Le président,

(signé) Félix Roland Moumié ?

Document communiqué confidentiellement par M. R. Courty, administrateur, administrateur FOM. Foumban, 4/6/55.

Annexes 6.

Lettre ouverte à monsieur le président général et à messieurs les membres du comité directeur du parti de l'Union camerounaise, le 15 juin 1962



Les soussignés préconisent, quant à eux, la confrontation des programmes respectifs pour en retenir les lignes de force qui les unissent afin de déterminer leur commune volonté d'édifier la nation Camerounaise, d'où nécessité de l'association et non de la simple fusion par l'effacement pur et simple des uns au profit des autres.

La force d'une association repose sur l'équilibre de ses parties. En d'autres termes, la force d'une association est faite de la force de chacun des associés. La force de chacun des associés n'est pas seulement matérielle, elle est surtout morale; la nation Camerounaise et partant l'union nationale ne sera viable et solide, qu'autant que tous les partis se sentiront des partenaires moralement égaux et peseront d'un poids égal dans les décisions engageant la politique générale du pays. Ceci est si vrai que le Président Général de l'Union Camerounaise l'a fort bien compris lorsqu'il déclarait devant l'Assemblée Nationale du Cameroun, le 10 août 1961, lors de la présentation du projet de la Constitution de la République fédérale du Cameroun: citation : " Le génie d'une nation est fait plus de ses diversités qu'il convient de respecter, que de son uniformité... Nous souhaitons que le Cameroun réunifié soit fort, mais nous ~~rejetons~~ rejeterons formellement toute idée de dictature. Les exemples du monde actuel nous prouvent que les deux termes peuvent ne pas être confondus et que ce sont plus souvent les régimes faibles qui succombent aux tentations de l'autoritarisme". Fin de la citation.

Comment les soussignés auront-ils ce sentiment d'égalité si d'ores et déjà on exige d'eux l'abdication pure et simple non plus en faveur d'un regroupement sous forme de parti unifié synonyme d'une association négociée et d'un programme arrêté en commun mais en faveur de la seule adhésion au parti de l'Union Camerounaise consacrant ainsi l'institution de fait et légale du parti unique?

On ne manie pas les hommes comme des tas de bois morts. Aussi, par dessus tout, les soussignés se gardent de tomber dans ce piège qui est l'uniformisation des personnes à travers le parti unique.

L'archetype, c'est appauvrissement des personnes, leur réduction en individus robots. La richesse naît de la diversité. La démocratie tire sa force de la diversité des partis politiques et de leur complémentarité.

Or, aux termes du paragraphe Deux de l'Art. Ier de la Constitution de la République Fédérale du Cameroun, le Cameroun s'est librement donné une Constitution démocratique. Il est dit textuellement: " La République Fédérale du Cameroun est démocratique, laïque et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens. Elle affirme son attachement aux libertés fondamentales inscrites dans la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme et à la Charte des Nations Unies".

Forts de ce qui précède, les soussignés estiment que ce serait anticonstitutionnel d'attenter à leurs propres libertés, en les obligeant par une propagande tendancieuse à supprimer la démocratie et à instituer le totalitarisme qui est synonyme de dictature.

Ils ne paraphraseront jamais assez TELHARD DE CHARDIN lorsqu'il énonce cette vérité : " Les races ne sont pas égales, mais complémentaires, ce qui est une forme d'égalité". Il en est de même des partis politiques dans la nation.

Les soussignés s'attacheront désormais plus aux actes qu'aux mots. Les discours incendiaires, les vexations de toutes sortes, ainsi que les menaces et d'autres mesures de coercition n'y feront rien. Ils effraient, ils ne persuadent pas.

Les fils, à leur majorité, fondent chacun un foyer, ils ne rompent pas, pour autant, les liens qui les unissent à leurs parents et à leur famille toute entière.

Poser donc le thème de la construction de la nation et de l'unité nationale sur le seul critère d'adhésion au parti unique est sans conteste une antinomie.

BIBLIOTHEQUE
J.-B. SENGHOR

Autant poser immédiatement, pendant qu'on y est, le thème non moins important de la religion unique. Car, les religions sont autant de confessions qui, à priori semblent diviser en autant de clans leurs adeptes.

Les soussignés estiment avec inquiétude qu'à l'allure où vont les choses et la passion qu'on met à forcer les gens à adhérer au parti unique suppose que tôt ou tard on aboutira un jour prochain à la notion de religion unique.

Car si on admet aujourd'hui que la diversité de religion n'empêche point l'éclosion de la nation Camerounaise et partant de l'unité nationale, il est fallacieux de faire croire que la diversité de partis politiques reste le seul obstacle à cette unité.

Les soussignés estiment quant à eux que cette attitude des dirigeants de l'Union Camerounaise est cousue de fil blanc et ne relève que de la notion que ce parti s'est donnée en matière d'intransigeance politique qu'elle définit dans son ouvrage intitulé : PREMIER STAGE DE FORMATION DES RESPONSABLES DE L'UNION CAMEROUNAISE DU 1er au 6 août A YAOUNDE. Page 107 : " L'intransigeance politique consiste à rester fidèle à la doctrine et aux principes fondamentaux du parti, à éviter des accommodements et les concessions qui vont écartent petit à petit de petit de ces principes et livrent vos thèmes à des contradictions ~~litigieuses~~ dangereuses... La première condition d'une bonne intransigeance politique, c'est la répétition inlassable des thèmes principaux... Ne jamais reconnaître ses erreurs, ceci est une règle évidente en la matière; il ne faut jamais, en effet, se contredire; dissimuler et truquer les nouvelles favorables à l'adversaire. Nous terminerons donc en disant que la meilleure façon de combattre réside dans deux points fondamentaux :

1. intransigeance politique nécessaire, éviter avec obstination des concessions qui conduisent vers des erreurs parfois fatales.
 2. la contrepropagande, c'est-à-dire une propagande combattant sans merci les thèmes de l'adversaire. Il convient donc de retenir et de respecter scrupuleusement les règles en 7 points que nous allons énoncer (étant entendu que ces 7 points ne sont pas limitatifs):
1. Répéter les thèmes de l'adversaire.
 2. attaquer les points faibles.
 3. ne jamais attaquer de front la propagande adverse lorsqu'elle est puissante.
 4. attaquer et déconsidérer l'adversaire.
 5. mettre la propagande de l'adversaire en contradiction avec les faits.
 6. ridiculiser l'adversaire soit en parodiant son style et son argumentation, soit en répondant sur son compte des plaisanteries.etc. (très goûtées par la masse)
 7. faire prédominer son "climat de force". Dans une situation comme la nôtre, cela consiste à organiser des milices composées des jeunes des deux sexes. Ne pas hésiter à cet égard à copier des méthodes fascistes: escouades, sections, compagnies, bataillons, régiments, divisions (Allemagne)."

Il devient évident et clair avec cette notion de l'intransigeance politique définie par les dirigeants de l'Union Camerounaise que l'unité nationale à laquelle les partis politiques et les Camerounais ont été conviés par le communisme conjoint n'est pour l'Union Camerounaise et ses adhérents qu'une stratégie politique.

S'ils sont d'accord avec EMMA OTTOU pour laver l'U-P-C- des accusations du passé et pour appeler l'attention des militants à redoubler de vigilance pour ne pas faire le jeu de l'étranger, ils s'interrogent néanmoins quant au fond sur le sens du blanc seing ainsi donné à l'insu de tous les organes compétents de l'U.P.C.

Ce blanc seing, aux yeux des soussignés, quant à ce qui concerne l'éventuelle adhésion au parti de l'Union Camerounaise ne peut relever d'un mouvement d'humeur d'un seul individu fut-il Premier secrétaire du Bureau provisoire de l'UPC. chargé seulement de l'expédition des affaires courantes et de la convocation des rencontres nationales du mouvement.

Au demeurant, il ne saurait échapper aux dirigeants de l'Union Camerounaise que pareille décision ne peut intervenir, statutairement, que sur décision d'un Congrès National réunissant toutes les sections militantes du Parti et à la majorité des deux tiers des membres présents.

La prise de position du citoyen EMOA OTTOU qui équivaut à la dissolution pure et simple de l'U.F.C. ne peut donc engager que lui-même et non la masse des militants du Mouvement.

La seule conclusion qui s'impose dès lors est la volonté des dirigeants de l'Union Camerounaise d'imposer, à tout prix, et quoi qu'il en coûte, une dictature fasciste à travers le parti unique.

L'une des méthodes fascistes devant lesquelles il ne faut pas hésiter comme il est dit clairement plus haut consiste parfaitement à l'intoxication et à la démoralisation de l'opinion et des partis politiques à seule fin de les amener à légaliser par une abdication et une démission collective qui ne peuvent être obtenues autrement parce que anticonstitutionnelles.

Au surplus, l'existence des partis et mouvements politiques n'est-elle pas consacrée par les dispositions de l'art.3 de la Constitution de la République Fédérale stipulant : " Les partis et formations politiques concourent à l'expression du suffrage. Ils ne forment et exercent leurs activités librement dans le cadre fixé par la loi et les règlements. Ils doivent respecter les principes de la démocratie et de la souveraineté nationale."

De peur donc de violer la Constitution on veut amener les partis que représentent les soussignés à mettre fin à leur propre existence pour permettre au fascisme de s'instaurer légalement avec leur complicité collective.

Or, à quoi servirait l'indépendance nationale si c'est pour créer un néo-totalitarisme en vue de remplacer le colonialisme de l'extérieur par un colonialisme de l'intérieur ? Dictature du parti unique.

L'Union Camerounaise, quant au fond, est convaincue, tout comme les soussignés, que les effets du parti unique sont antidémocratiques puisque dans son ouvrage qu'ils ont longuement cité ci-dessus il est dit à la page 17 : " Le parti unique apparaît comme un instrument de transformation qui va faire comprendre au peuple la nécessité des réformes. Le parti devra vaincre la passivité naturelle des masses, et s'avère l'instrument d'une évolution permanente. Dès lors le parti se confond avec l'administration et le gouvernement et on court le risque de voir peu à peu disparaître les libertés publiques, etc.etc."

Et plus loin, page 104, il est dit : " Le régime de parti unique réunit au départ tous les citoyens fidèles au Gouvernement. Il est à noter que l'adhésion au parti unique n'est jamais libre. On y accède après avoir suivi une filière bien définie et subi une sélection des plus sévères. Le régime du parti unique entraîne une concentration de pouvoir au sens le plus classique du mot, tous les organes de direction, l'édifice gouvernemental sont purement factices, et la réalité du pouvoir sous toutes ses formes reste entre les mains des dirigeants du parti. La Guinée, à nos yeux, est le seul pays africain qui a le mieux épousé ce régime."

L'aberration est totale quand on pense qu'ici tout le monde s'est accordé à considérer le régime de la Guinée comme un régime communiste et totalitaire. Pour les besoins de la cause, on n'hésite pas à copier sur elle et on veut, pour des raisons qu'on ose pas dire, imposer au pays un régime qu'il a déjà maintes fois réprouvé en optant pour la démocratie consacrant l'attachement du Cameroun aux libertés fondamentales inscrites à la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme.

Les soussignés comprennent alors les raisons pour lesquelles on les vitupère quand on ne les couvre pas d'injures et quand on ne les rend pas responsables du malaise qui règne dans le pays ainsi que du pauperisme des masses paysannes.

De tout ceci une chose apparaît nettement; les déclarations contradictoires des dirigeants de l'U.C. qui : le 11 novembre 1961 proclamaient par la voie de son Président général lors de cette conférence de presse dont on a tant parlé : Il y a parti unique et parti unique, il y a parti unifié et parti unifié: il y a peut-être des Africains qui ont tendance à adopter non seulement le système d'un parti unifié ou parti unique, mais aussi un parti monolithique et même un parti totalitaire.

" J'estime quant à moi qu'il serait dangereux ne serait-ce que pour l'avenir d'adopter un tel système de parti totalitaire, système dans lequel, par la contrainte on oblige tous les habitants d'un pays, malgré leur volonté, à adhérer dans un parti. Ceci dit, je dis tout de suite qu'il est souhaitable qu'au Cameroun, il y ait un grand parti unifié, en tout cas moi je le souhaite personnellement, un grand parti UN GRAND MOUVEMENT UNIFIÉ QUI SE FORMERAIT APRES UNE ENTENTE ENTRE LES DIFFERENTS PARTIS QUI EXISTENT."

Les soussignés estiment quant à eux que le front national répond au vœu formulé par le Président Général de l'Union Camerounaise et déclarent quant à eux que se dérober à l'idée de ce front d'unité comme c'est le cas actuellement est avouer qu'on poursuit un but qui est loin d'être celui de cette unité nationale.

La position actuelle du même Président Général est non seulement contraire à ces affirmations d'antan mais incompatible avec le but même de l'unité nationale à laquelle ils ont été conviés et à laquelle aussi l'Union Camerounaise se dérobe allègrement sans scrupule lorsque les soussignés y ont répondu présents.

Dès lors, il apparaît que l'unité nationale qui devrait nécessairement naître de la poussée suscitée et réalisée par la confrontation d'idées et de techniques complémentaires, cette unité nationale qui doit résulter de l'analyse politique, économique et sociale de la situation du pays soit maintenant une question de la majorité qui veut en imposer à la minorité.

Pour les soussignés, l'unité nationale nécessite l'établissement d'une nouvelle situation où il n'y aura ni vainqueurs, ni vaincus mais où la majorité sera solidaire avec la minorité pour trouver des solutions concrètes aux problèmes du pays en Camerounais entre Camerounais et pour les Camerounais.

Significative est pour eux l'unanimité enregistrée autour de l'appel conjoint d'avril dernier. Significatif aussi est l'enthousiasme avec lequel le peuple Camerounais a accueilli l'idée du front d'unité.

À cette unanimité et à cet enthousiasme les soussignés se refusent à accepter qu'on oppose à leur OUI le préalable de l'adhésion à tel ou tel parti politique si excellent soit-il.

À ceux qui entretiennent cette chimère les soussignés indiquent que " La plus grande habileté est, souvent, d'être sans habileté".

Les soussignés n'ignorent pas que la doctrine constante de l'Union Camerounaise en la matière est connue puisque dans l'ouvrage qu'ils ont cité plus haut, il est dit encore à la page 107 : " Dans une vraie révolution, dans une révolution appuyée par une idéologie, il n'y a pas de trêve négociée, il n'y a pas de compromis. Donc nécessaire est une victoire certaine."

Les soussignés n'ignorent pas que pour troubler l'opinion la tactique de l'Union Camerounaise imitant en cela les méthodes fascistes est de faire croire à l'opinion que si l'unité nationale n'est pas faite c'est parce qu'il y a encore des partis qui n'ont pas adhéré à son sein. Cela ressort aussi de sa doctrine ainsi exprimée à la page 106 de son ouvrage déjà cité et qu'ils citent à nouveau:

BIBLIOTHÈQUE
FRUTSCH

"Dans un ~~xxx~~ pays très tribaliste comme le nôtre, cela empêche l'acharnement sur une tribu quelconque, ce qui risquerait de cristalliser ses ressortissants dans une opinion dangereuse. L'homme aime être affronté à une personne plutôt qu'à des forces obscures. On arrive ainsi à persuader la masse que l'ennemi véritable n'est pas tel parti ou telle tribu, mais le chef de ce parti ou de cette tribu, on fait ainsi coup double. D'un côté, l'on rassure ses propres partisans convaincus d'avoir devant eux une masse aveugle conduite par un mauvais berger et qui l'abandonnera quand ses yeux s'ouvriront; de l'autre, on divise le camp adverse et en détache certains éléments. D'où cette étonnante parole d'HITLER: " Il est plus facile de combattre un ennemi visible qu'un démon invisible". Il faut donc s'attaquer à des individus ou de petites fractions, jamais à des masses sociales ou tribales dans leur ensemble. Un bon lutteur (j'entends dans le domaine politique) est celui qui, après avoir fait l'inventaire des objectifs à atteindre dans un programme, établit un plan de guerre et ensuite un calendrier d'opération.

" Il s'agit de ne pas disperser ses forces, de concentrer ces tirs sur un seul but pendant une période donnée et s'arranger toujours à réduire le nombre de ses adversaires (exemple en ce moment) n'avoir qu'un seul ennemi."

Il s'avère inutile de flétrir ici la campagne d'intoxication et de dénigrement dont on abreuve à satiété l'opinion publique pour faire accréditer auprès de la masse que l'ennemi c'est le carré qui ne veut pas adhérer à l'Union Camerounaise et bientôt on ira jusqu'à dire: " si on augmente les impôts, c'est de leur faute, si vous ne mangez point à votre faim, c'est de leur faute, s'il y a tant de chômeurs dans le pays, c'est de leur faute, s'il manque de médicaments dans les dispensaires c'est toujours de leur faute. etc.etc."

Tout ceci ne tend qu'à assurer une hégémonie politique au parti de l'Union Camerounaise afin de permettre à l'oligarchie établie par elle d'éviter toute discussion; toute action efficace du parlement en vue de sauver la démocratie.

En dehors de toutes autres considérations il serait plus franc de décréter que le Cameroun tourne le dos définitivement à la démocratie; mais alors qu'on le dise tout haut afin de lever toute équivoque. Ceci vaudrait mieux pour tout le monde car une pareille attitude aura au moins le mérite de mettre fin aux contradictions qu'exprès on entretient auprès de l'opinion.

Au su de tout ce qui précède il est normal et logique qu'on se pose cette question: le pays est-il fondé à regarder l'avenir avec confiance et s'abandonner tranquille et serein à ces initiatives machiavéliques qui se prennent et se développent devant lui?

Les soussignés affirment quant à eux, qu'en politique un problème n'est définitivement résolu que quand le peuple apporte à la majorité parlementaire sa libre et totale adhésion. C'est la loi de la démocratie. C'est son fondement et sa justification. Tout le reste n'est qu'éphémère, passager, provisoire ~~xxx~~ même si cela dure.

Le front d'Unité nationale reste, pour les soussignés, le signe avant-coureur de la construction de la nation Camerounaise.

Or la nation ce n'est pas la patrie. Car la patrie c'est l'héritage que nous ont transmis nos ancêtres: une terre, un sang, une langue, du moins un dialecte des moeurs, des coutumes, un folklore, un art, en un mot, une culture enracinée dans un terroir et exprimée par une race. Aux termes de cette définition, chaque race Camerounaise est une patrie en soi. On dirait donc la patrie BETI, la patrie BASSA, la patrie FOULBE, la patrie BAMILEKE, la patrie KIRDI, etc.

-7-

BIBLIOTHÈQUE
J. H. WANTSCH

La nation, si elle rassemble les patries, c'est pour les transcender. Elle n'est pas, elle ne saurait être, comme la patrie, déterminations naturelles, donc expression du milieu, mais volonté de construire, mieux, de reconstruire.

Elle est, objectivement, restructuration à l'image d'un modèle exemplaire, d'un archétype. La construction de la nation exige donc, comme on le voit, une grande liberté de choix de moyens; elle exige également la justesse de choix en fonction des réalités du moment; cela suppose qu'un inventaire préalable des vertus et des défauts des uns et des autres soit nécessaire pour permettre un choix dans le dernier choix de tous.

En définitive, il apparaît clairement qu'une nation ne se fonde pas, comme la patrie, sur les déterminations naturelles qui sont la race, la langue, la religion, la coutume, encore moins sur le critère d'un parti politique fut-il unique.

Les soussignés concèdent volontiers que tout ce qui précède aide largement à la formation de la nation.

Ils concèdent également que la nation idéale est celle qui coïncide avec la patrie. Il est ainsi prouvé une fois de plus, s'il était encore besoin, que la nation, dans son essence, ne coïncide pas avec la patrie. Ce qui fait la nation, c'est un commun vouloir de vie commune. Généralement ce commun vouloir naît de l'histoire et du voisinage pas nécessairement du bin voisinage.

La nation doit s'appuyer sur les réalités des patries, plus précisément elle doit s'appuyer sur leurs vertus, leur caractère, de rivalités, partant de leur force émotionnelle.

La nation doit choisir parmi toutes les vertus, celles qui, en raison du climat, de l'histoire, de la race, ont un dénominateur commun.

On voit donc mal une nation se réaliser en un jour, il est plus aberrant qu'elle se réalise à coups de sermons ou à coup de décrets. La nation se fait par mûrissement intérieur comme le fruit. C'est une entreprise de longue haleine qui demande beaucoup d'efforts, de patience, de compréhension, et surtout de mutuelle tolérance.

Comment donc arriver à construire la nation, Camerounaise, si d'aucuns ont des attitudes figées, des préventions arrêtées à seule fin d'éliminer tous ceux qui peuvent animer l'œuvre de construction de la nation et de son unité ? Comment donc parviendra-t-on à réaliser l'idéal d'unité de tous les Camerounais lorsque un clan exige de l'autre l'abdication pure et simple comme si ce clan qui met l'appareil administratif à son service était détenteur du monopole de la vérité, de la science infuse et du don d'infaillibilité ?

EN CONSEQUENCE :

Les soussignés déclarent solennellement, calmement mais aussi fermement leur volonté d'œuvrer en commun pour l'avènement du front national d'unité auquel ils ont spontanément donné leur totale adhésion.

Ils affirment leur détermination de combattre la violence d'où qu'elle vienne. Ils réaffirment leur souhait de voir le premier Camerounais mener la barque de l'Etat en arbitre impartial et dans le respect de la démocratie selon les principes définis par la Constitution de la République Fédérale du Cameroun. Ils condamnent sans appel le terrorisme qui a envahi le pays jusqu'à ce jour parce que ce terrorisme constitue une lourde hypothèque sur l'économie camerounaise et un sérieux handicap à l'exercice de toutes les libertés démocratiques.

BIBLIOTHÈQUE
J.-H. NAUTSCH

Ils enjoignent à leurs militants à montrer le bon exemple de discipline en facilitant la tâche des institutions tant que celles-ci respecteront la légalité républicaine garantie par la Constitution Fédérale.

Ils rappellent la teneur de leurs communiqués antérieurs respectifs desquels il ressort que tout en étant acquis à l'idée d'unité ils tiennent cependant à conserver leur personnalité politique et se refusent à tout sabotage; cela non parce qu'ils recherchent le pouvoir ou qu'ils sont animés d'un quelconque amour-propre qui n'est plus de mise en la circonstance, mais parce qu'ils sont et veulent demeurer des partisans convaincus et fidèles de la démocratie.

Ils lancent un fraternel appel à la conscience nationale des responsables du pays et de tous les responsables pour les inviter et les adjurer d'entreprendre tout ce qui est susceptible d'aboutir à la réalisation effective du front d'unité nationale attendu par tous les Camerounais.

Yaoundé, le 15 juin 1962.

Pour le parti des Démocrates
Camerounais,
le président général

ANDRE MARIE MBIDA

Pour le parti des Travailleurs
Camerounais

DR BEBEY EYIDI

Pour le parti socialiste
Camerounais

OKAIA Charles René Guy

Pour le groupe parlementaire
de l'U.P.C.

MAYI MATIP
secrétaire national de l'Education
militants de l'U.P.C.

BIBLIOTHÈQUE
DEFAP

Résultat: les 4 signataires en prison.

SOURCES EXPLOITEES

I. Archives

1. Archives Jean-René Brutsch

Pour la présentation des éléments du corpus Brutsch sollicités dans notre travail, nous nous sommes appuyée sur les différents inventaires existants au Défap pour élaborer un protocole de référence. Ce dernier permet de repérer la hiérarchie interne ayant présidé à la cotation des dossiers.

Ainsi retiendra-t-on que le symbole indiquant la série est noté, soit en chiffre romain, soit en caractère latin. Il est immédiatement suivi de son descriptif en lettres capitales. Les sous-séries, ou dossiers dans lesquels sont rangées les pièces seront indiquées par un encadré entre guillemets. Nous ne signalerons pas les pièces à ce niveau.

Exemple : Archives Brutsch, M/ENSEIGNEMENT RELIGIEUX ET THEOLOGIQUE, « Enseignement catéchiste biblique dans Ecoles et collèges 1958 / 59 ».

Série = M ENSEIGNEMENT RELIGIEUX ET THEOLOGIQUE

Dossier = « Enseignement catéchiste biblique dans Ecoles et collèges 1958 / 59 ».

Nous distinguerons les éléments en chiffres romains de ceux en symboles alphabétiques latins

a. Séries en chiffres romain

-I/CAHIERS ARCHIVES : HISTOIRE & CULTURE LOCALE (BI), « Dossier – Mort de Rudolf Duala Manga »

-IV/CAHIER DE NOTES JRB- COPIE DE TEXTES HISTORIQUES, « Copies de documents de J.R.B. avec certaines traductions. Tables des matières Histoire Mission et Églises du Cameroun »

-IV/CAHIER DE NOTE JRB- COPIE DE TEXTES HISTORIQUES, « Copies textes Histoire de l'Église au Cameroun : Bamoun / E.E.C. 1954-57 »

-IV/CAHIER DE NOTE JRB- COPIE DE TEXTES HISTORIQUES, « Copie Félix Roland MOUMIER (U.P.C.) « Religion ou colonialisme »

-IV/CAHIER DE NOTE JRB- COPIE DE TEXTES HISTORIQUES « Copies documents divers. Histoire du Cameroun, Table des matières »

-IX/CAHIERS ARCHIVES : LINGUISTIQUE DOUALA

b. Séries en caractères latins

-A/BAPTISTES

-B/BALE ET AUTRES MISSIONS

C/EEC EGLISE EVANGELIQUE DU CAMEROUN, « Scoutisme I et II + divers de l'administration 1941-42 et 1949-1956 »

-D/ C.E.B.E.C. Conseil des Églises Baptistes et Évangéliques du Cameroun & Fédération Évangélique du Cameroun et de L'Afrique Equatoriale, « Fédérations »

- E/ M.P.F. / S.M.E.P. Mission Protestante Française + Société Des Missions Évangéliques de Paris : Rapport sur la délégation à la mission de Bâle, « conférences missionnaires : 1946-1954 »,

-F/ BIOGRAPHIES. AUTOBIOGRAPHIES.

-G/LETTRES DE CAMEROUNAIS 192..-3... + 1946-1973, « Lettres adressées à JRB (+ à Rusillon ou Maitre) en Français / Anglais /Douala / Bamoun Classées par ordre alphabétique des signataires »

-H/LETTRES EXPATRIES (Lettres Europe / USA, dont SMEP), « Paris / SMEP (correspondance + doubles de JRB à SMEP) ».

-H/LETTRES EXPATRIES (Lettres Europe / USA, dont SMEP), « Lettres Missionnaires, anciens missionnaires et expatriés à JRB, par ordre alphabétique des signataires »

-I/CORRESPONDANCE RECHERCHE, « Correspondance individuelle, reçue par JRB, par ordre alphabétique du signataire. 1948-1974 »,

-I/CORRESPONDANCE RECHERCHE, « Correspondances organismes reçues par JRB»

-I/CORRESPONDANCE RECHERCHE, « correspondances recherches et factures librairies ».

- K/LINGUISTIQUE BAMOUN 1 « 2 registres de lettres de A. Schmitt à JRB »
- N/SCOLAIRES. IMPRIMERIE. PERIODIQUES. « Divers scolaire » ;
- N/SCOLAIRES. IMPRIMERIE. PERIODIQUES « Relations avec administration et syndicat des maitres 1953-1960 »,
- N/SCOLAIRES. IMPRIMERIE. PERIODIQUES « Imprimerie N'doungué, Librairie Douala, Clé ».
- N / SCOLAIRES. IMPRIMERIE. PERIODIQUES « Périodiques, correspondance »

- O/CIVIL.PERIODE FRANÇAISE ET INDEPENDANCE, « Vie sociale et publique »

- Q/COUPURES DE QUOTIDIENS SUR CAMEROUN (et divers Afrique)
1946 – 1974.

- S/TEXTES ET MANUSCRITS J.R. Brutsch, « Manuscrits De Textes Publiés. Notes de prédications et allocutions ».

Yvonne Brutsch, « notice bibliographique », avril 1982. ?

« Dossier de candidature », lettre d'Émile Schloësing à Brutsch, Paris 5 juin 1945. ?

2. Archives Défap

DEFAP, MF 3606, lettre de Liliás Homburger, le 24 novembre 1920.

3. Archives de Bâles

Archives de la mission de Bâle, Série E-2, 43 Kamerun, 1914.

4. Archives privées Yves Brutsch.

-Archives privées Yves Brutsch, « Un trésor camerounais quitte la Suisse », Service de presse de la commission nationale suisse pour l'UNESCO, n°9, 6^{ème} année, septembre 1975, p22.

-Archives privées Yves Brutsch, lettre d'Yves Brutsch à Jacques Rial, secrétaire général de la commission suisse pour l'UNESCO, Genève, le 12 octobre 1975

II. BIBLIOGRAPHIE

1. Ouvrages

- ALLEGRET Elie, *La Mission du Cameroun*, Paris, Société des missions évangéliques, 1924.
- ALLIER Raoul,
 - Une énigme troublante. La race nègre et la malédiction de Cham*, Paris, SMEP, Les Cahiers missionnaires, n°16, 1930.
 - La psychologie de la conversion chez les non civilisés*, 2 tomes, Paris, Payot, 1925.
- AWENENGO Séverine, BARTHELEMY Pascale, TSHIMANGA Charles (Eds), *Écrire l'histoire de l'Afrique autrement ?*, Laboratoire SEDET, Université Paris VII-Denis Diderot, Paris, L'Harmattan, 2004.
- BOSCH David, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Paris/ Genève/Lomé, Karthala/ Labor et Fides/Haho, 1995.
- CHAMPAUD Jacques, *Villes et Campagne du Cameroun de l'Ouest*, ORSTOM (IRD), Paris, 1984 Françoise JACQUIN & Jean-François ZORN, *L'altérité religieuse. Un défi pour la mission chrétienne XVIIIe-XXe siècles*, Paris Karthala, 2001.
- DELAFOSSÉ Maurice, *Les nègres*, 1927, p. 15. Version numérique produite par Réjeanne TOUSSAINT, dans le cadre de la collection « Les classiques des sciences sociales », in http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/
- ELA Jean-Marc, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003.
- ESCOBAR Samuel, *La mission à l'heure de la mondialisation du christianisme*, Voix multiculturelles, éditions Farel, Marne la Vallée, 2006.
- GAILLARD Philippe, *Le Cameroun*, Tome 1, Paris, l'Harmattan, 1989.
- GILROY Paul, *L'Atlantique noire, modernité et double conscience*, Lille, éditions Kargo, 2003. Traduction française de Jean-Philippe Henquel.
- GIRARDIN Benoît, *Périodiques missionnaires protestants romands, 1819-1981, Répertoire bibliographique*, Basler Afrika Bibliographien, Bâle, 1982.

- GOUELLAIN René, *Douala ville et histoire*, Paris, Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme, 1975.
- HALLDÉN Erik, *The Culture Policy Of the Basel Mission in the Cameroon 1886-1905*, Berlingska boktryck, Lund 1968.
- HOFFMANN Wilhelm, *La Société des Missions Évangéliques de Bâle en 1842*, Imprimerie de Ferd Ramboz, Genève, 1942.
- INIESTA Ferran, *l'Univers africain. Approche historique des cultures noires*, Paris, L'Harmattan, 1995.
- LESEMANN Frédéric, COTIE Jean-François, *La construction des Amériques aujourd'hui. Regards croisés transnationaux et transdisciplinaires*, Presses de l'Université du Québec, 2009.
- MAKOUTA-MBOUKOU Jean Pierre, *Systèmes, théories et méthodes comparées en critiques littéraires. Des nouvelles à l'éclectisme négro africain*, volume II, Paris, l'Harmattan, 2003.
- MATHIEU Bernard et GANDET pierre, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, édition KHEOPS, 1997.
- MBEMBE Achille, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et Etat en Afrique postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988.
- MESSI METOGO, Eloi, *Théologie africaine et ethnophilosophie*, Paris, l'Harmattan, 1985.
- MOUMEMI Youssoufa, TONNON-DONATO Chantal, *Le valeureux conquérant Nshare Yen. Prince de Rifum. Traditions, témoignages. Origine, histoire au Cameroun*, Yaoundé, septembre 2004.
- MUDIMBE Valentin Yves, *The Idea of africa*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1994.
- NICOD Henri, *Mangweloune, la danseuse du roi Njoya*, Paroles écrites, 2002. Roman initialement publié sous le titre *La danseuse du Roi* par Delachaux et Niestle, 1954
- NJOYA (dir), *Histoire et coutume des Bamum*, traduit du bamoun par Henri Martin, Douala, IFAN.

-ORTIZ Fernando, *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*, traduit de l'espagnol par Harriet de ONIS, New York, Alfred A. KNOFF, 1947.

-PILL John, *Religious Encounter and the Making of Yoruba*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 2009.

-RICHARD Gaston, *La vie et l'œuvre de Raoul Allier, 22 juin 1962, 5 novembre 1939*, Paris, Berger Levrault, 1948.

- SANNEH Lamin, *Translating the Message. The Missionary impact on Culture*, Maryknoll, New-York, Orbis Book, 1989.

-SCHAAF Yvpe, *L'histoire et le rôle de la bible en Afrique*, Nairobi : CETA ; Lavigny : Éditions des groupes missionnaires, 1994.

-SCHWAZTWALD Robert (dir), *Transculturalisms*, International Journal of Canadian Studies, 2003.

-TARDITS Claude, *Le Royaume bamoun*, Armand Colin, Paris, 1980.

-SCHAAF Ype, *L'Histoire et le rôle de la bible en Afrique*, CETA, HAHO, CLE, Edition des groupes missionnaires, Lavigny, 2000.

-SLAGEREN Jaap Van, *Les origines de l'Église évangélique du Cameroun*, Yaoundé, Éditions CLE 1972.

-ZORN Jean François,

Le grand siècle d'une mission protestante. La Mission de Paris de 1822 à 1914, Paris, Karthala, 2012.

La Missiologie. Émergence d'une discipline théologique, Labor et Fides, Genève, 2004.

2. Articles

-ALEXANDRE Pierre, « Développements récents des études bantou à Londres », *Journal de la Société des Africanistes*, tome 29, fascicule 2.

-Association Française de Normalisation. Commission de Normalisation Modélisation, Production et Accès aux Documents, *Description des manuscrits et fonds d'archives*

modernes et contemporains en bibliothèque :DeMarch [en ligne], 2010 [18 septembre], <http://www.bivi.fonctions-documentaires.afnor.org/livres-blancs/recommandation-de-description-des-manuscrits-et-fonds-d-archives>.

-BALANDIER Georges, « Économie, société et pouvoir chez les Douala anciens », *Cahier d'Etudes Africaines*, Vol XV-3 n°59, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1974.

-BAH Thierno, « L'œuvre d'Eldridge Mohamadou: sa contribution à l'historiographie du Cameroun », in *La recherche en histoire et l'enseignement de l'histoire en Afrique centrale francophone*, Institut d'Histoire Comparée des Civilisations, Actes du Colloque de l'Université de Provence, 1997.

-BAILLOT Hélène, « La conversion chez les peuples dits "non civilisés" chez Raoul Allier (1862-1939) », *Cahiers d'étude du religieux, Recherches interdisciplinaires*, [en ligne] 8/2010, mis en ligne le 16 mars 2010, consulté le 2 septembre 2012. URL: <http://cerri.revues.org/66> :DOI:10.4000/cerri.66, p. 4.

-BASTIDE Roger, « Acculturation », in *Encyclopedia Universalis*, 1998.

-BEDIN Véronique et FOURNIER Martine, *Lévy-Bruhl, La bibliothèque idéale des sciences humaines*, Éditions Sciences Humaines, 2009, p.254, URL : www.cairn.info/la-bibliotheque-ideale-des-sceinces-humaines-article-254.htm

-BEBEY Francis, extrait du titre « Si les Gaulois avaient su », WWW.bebey.com/documentation/textes_et.../documentation03c.htm, novembre 2011.

BEGUÉLIN Gaston, « Mokalounda l'esclave », *Le petit Messager des Missions Évangéliques*, 70^e année, 5^e série, Volume VI, décembre 1919.

-BENESSAIEH Afef, « Introduction. Amériques transculturelles ? », in Afef BENESSAIEH (dir), *Amériques transculturelles*, Les Presses de l'Université d'Ottawa.

-BICHON J., « Au sujet d'une thèse missionnaire », in *Journal des Missions Évangéliques*, septembre octobre 1946, T.31, p. 294.

- BOGLIOLO François, « L'ignorant et l'itinérant. Relecture du journal pour enfants », *Perspectives missionnaires*, n°44, 2002/2.
- BOILEY Pierre et THIOUP Ibrahima, «Pour une histoire africaine de la complexité», in Séverine AWENENGO, Pascale BARTHELEMY, Charles TSHIMANGA (Eds), *Écrire l'histoire de l'Afrique autrement ?*, Laboratoire SEDET, Université Paris VII-Denis Diderot, Paris, L'Harmattan, 2004.
- BUREAU René, « Flux et reflux de la christianisation camerounaise », in <http://.persee.fr>, Archives des sciences sociales des religions, 1954.
- BURNIER Théophile, « Histoire vraie, qui s'est passée en 1916 », *Le petit Messager des Missions Évangéliques*, 71^e année, 5^e série, Volume VII, février 1920.
- CHANSON Philippe, « Inculturation », in *Dictionnaire Œcuménique de Missiologie, Cent mots pour la mission*, Paris/Genève/Yaoundé, Cerf/Labor et Fides/CLE, 2001,
- COMBY Jean, «Église et culture des origines à nos jours», in JACQUIN Françoise & Jean-ZORN François (éds) *L'altérité religieuse. Un défi pour la mission chrétienne XVIII^e-XX^e siècles*, Paris Karthala, 2001.
- COMBY Jean, « Église et culture des origines à nos jours », in COULON Paul et MELONI Alberto, *Christianisme, mission et culture. L'arc-en ciel des défis et des réponses XVI^{ème} XXI^{ème} siècle*, Actes du colloque du CREDIC tenu à Bologne en Italie, du 29 août au 1^{er} septembre 2007, publiés à Paris chez Karthala, 2008.
- COULON, Paul, « La séparation en Afrique équatoriale française (1905-1921), in Jean-Pierre Chantin et Daniel Moulinet, *La séparation de 1905. Les hommes et les lieux*. Les Éditions de l'Atelier/ Editions Ouvrières, Paris, 2005, p. 185-199.
- CRESENT Armelle, « Écrire l'histoire de l'Afrique autrement : un lieu d'énonciation pour un "regard croisé" sur l'étude africaine est-il désormais concevable en France ? », in Séverine AWENENGO, Pascale BARTHELEMY, Charles TSHIMANGA (Eds), *Écrire l'histoire de l'Afrique autrement ?*, Laboratoire SEDET, Université Paris VII-Denis Diderot, Paris, L'Harmattan, 2004.
- DALOZ Jean-Pascal, « Misère(s) de l'Africanisme », article en ligne, consulté le 21 novembre 2012 in <http://www.politique>
- DEFAP-Service Protestant de Mission,

-« Archives De Luze, (1 AP 1-137) répertoire numérique », http://www.defapbibliotheque.fr/media/Fichiers%20Pdf/De_Luze_Repertoire_2011_06.pdf, document consulté, le 30 octobre 2012.

<http://www.defap-bibliotheque.fr/index.php?id=28>, document.

- DELANAYE Pierre, « Position des missions catholique en matière d'emploi des langues indigènes », *Aequatoria*, 18 année, n°3, 1955, in Honoré Vinck, <http://www.jstor.org/stable/25838470>, article consulté le 16 avril 2012.

-DIETERLEN, Germaine, « Les Résultats des missions Griaule au Soudan français (1931-1956) », *Archives des sciences sociales des religions*, Année 1957, volume 3, numéro 3, p.137-142).

-EKOTSI Raymond, « La langue et la mission », JACQUIN Françoise et ZORN Jean-François (eds), *L'Altérité religieuse. Un défi pour la mission chrétienne XVIII^e-XX^e siècles*, Paris Karthala, 2001 consulté le 13 novembre 2012.

- EYEZO'O Salvador, « La mise en œuvre du *comity agreement* au Cameroun : facteur de rapprochement entre les missions protestantes (1914-1940) », in EYEZO'O Salvador et ZORN Jean-François (dir), *Concurrence en mission. Propagandes, conflits, coexistence (XVI^e-XXI^e siècle*, actes du 31^e colloque du CREDIC tenu à Brive-la- Gaillarde, (France) du 30 août au 3 septembre 2010, Paris, Karthala, 2011.

-FREY Charles, « La conception du mal chez les payens du Bamoum », in LEENHARDT Maurice, *Le Monde non chrétien*, Paris,

-GADILLE Jacques et ZORN Jean-François, « Les Missions chrétiennes en Afrique, Asie, Australasie (sic) et Océanie », in MAYEUR J-M et al, (S/dir), *Histoire du Christianisme, libéralisme, Industrialisation expansion européenne, (1880-1914)*, T. 11, Desclée, 1995.

-GOURNAUD Gauthier de, « La station missionnaire de Talounga au Gabon, de 1892 à 1903, <http://www.defapbibliotheque.fr/media/pdf%20talagouga/ogoue%20reglem.pdf>.

-GUIART Jean, « Maurice Leenhardt inconnu : l'homme d'action », *Objets et Monde*, la revue du Musée de l'Homme, Tome 7, fascicule 2, Paris, 1977.

-HENKEL Willi, « Centres de recherche germaniques », in Marc Spindler et Jacques Gadille, *Sciences de la Mission et formation missionnaire au XX^e siècle*, actes de la XII session du CREDIC tenu à Verone, en Italie, en août 1991. Éditions Lyonnaises d'Art et d'Histoire

(LUGD), Lyon ; *Edizione Missionarie Italiane* (EMI), Bologne, avec le concours du CNRS et de l'Université Jean-Moulin de Lyon, 1992.

-*Journal de la société des africanistes*, année 1954, vol 10, numéro 10, p. 73-76, in http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jso_0300-953X_1954_num_10_10_2169

-*Journal des Mission Évangéliques*, Volume I, SMEP, Paris, 1826.

-*Journal des Mission Évangéliques*, deuxième année, SMEP, Paris, 1827.

-KITANA Côme : « Les administrateurs et les missionnaires face aux coutumes du Congo français », *Cahiers d'Etudes africaines*, [en ligne] (175) 2004, Varia. Mis en ligne le 30 septembre 2007. Consulté le 19 août 2012. <http://revuesetudesafriaines.revues.org/4744>

-KONATE Doulaye, « L'état actuel de la recherche historique au Mali », *La recherche en histoire et l'enseignement de l'histoire en Afrique centrale francophone*, Institut d'Histoire Comparée des Civilisations, Actes du Colloque de l'Université de Provence, 1997.

-KWATERKO Jozef, « L'Américanité : Voies du concept et voix de la fiction au Québec et dans les Caraïbes », in *Transculturalism*, International Journal of Canadian Studies, Ottawa, Canada, 2003.

-LAMORE Jean, "La transculturation: naissance d'un mot", *Vice Versa*, 21 novembre 1998.

-LEONARD Jeanne-Marie, « Mémoire d'évangile : les archives de la Société des missions évangéliques de Paris : 1822-1949 », Paris, Défap, 2000, 51-XXII p.

-*Le petit Messager des Missions Évangéliques*, « Fidèles à travers la tourmente », 70e année, 5e série, Volume VI, sept-oct.1919,

-*Le petit Messager des Missions*, « Libéralité d'une pauvre négresse », dixième année, Maison des Missions Évangéliques et Librairie protestante, Paris, 1853.

-L'ESTOILE de Benoît, « Une politique de l'âme. Ethnologie et humanisme colonial », in NAEPELS Michel, SALOMON Christine, *Terrains et destins de Maurice Leenhardt*, Cahiers de l'Homme, Édition de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2007.

-HEBGA Meinrad, « Christianisme et Négritude », in Léonard SANTEDI KINKUPU, Gérard BISSAINTHE et Meinrad HEBGA (présenté par), *Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après...*, Paris, Karthala-Présence Africaine, 2006

-MOUCHE Ibrahim, « Islam, mondialisation et crise identitaire dans le royaume bamoun, Cameroun », in *Africa*, 75(3), 2005, consulté le 1^{er} décembre 2011 sur : telematica.politicas.unam.mx/biblioteca/archivos/040105085

-NGALASSO Mwata Musanji « Léopold Sédar Senghor, Grammairien, linguiste, président », in GIRAULT Jacques et LECHERBONNIER Bernard, *Léopold Sédar Senghor. Africanité.- Universalité. 29-30 mai 2000*, Itinéraires et contacts de culture, Volume 3, Université de Paris-13, *Centre d'études littéraires francophone comparées*, Paris, L'Harmattan, 2002,

-NTCHE TISSAH Georges, «Cameroun- Retro : les Premiers prisonniers politiques officiels du Cameroun indépendant», mis en ligne le, 29 mai 2010, <http://www.camer.be/index1.php?art=10184&rub=6:1>

-O'REILLY Patrick, « Les études missionnaires en France », *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, Tome 17, N° 75, pp. 161-179.

-ORTIZ Fernando, « Tambours des noirs, tambours des blancs : 2^{ème} partie : La transculturation blanche des tambours des noirs », traduit de l'espagnol par Daniel CHATELAIN, *Percussions*, n°10, novembre 2002

-OURSOU Dimitri, « L'histoire en Afrique tropicale : centres de recherche, hommes, idées », in, Patrick Petitjean (éditeur scientifique), *Les sciences hors d'Occident au XX^e siècle. Les Sciences coloniales. Figures et Institutions*, Editions de l'ORSTOM, (IRD), Paris, 1998, Document consulté en ligne le 05 novembre 2012, in http://horizon.documentation.ird.fr/exldoc/pleins_textes/pleins_textes_7/carton07/010008846.pdf.

-OUM NDIGI Pierre,

« L'Écriture A Ka U Ku : les hiéroglyphes égyptiens et la redécouverte du passé africain », in UNESCO, *Nguon 2008, les Actes de la 52^e édition des grandes journées traditionnelles et culturelles du peuple bamoun*, 2009.

« Le basaa, l'égyptien pharaonique et le copte. Premiers jalons révélateurs d'une parenté insoupçonnée », *ANKH, Revue d'Égyptologie et des civilisations africaines*, n°2-avril, KHEPERA, Paris, 1993.

-PECLARD Didier, « Savoir colonial. Missions chrétiennes et nationalisme en Angola », *Genèses*, 2001/4, n°45, p. 114-115 in <http://www.cairn.info/revue-geneses-2001-4page-144.htm>

- PERROT Claude-Hélène, « Premières années de l'implantation du Christianisme au Lesotho (1833-1847) », *Cahier d'Études africaines*, année 1963, volume 4, numéro 13, p.97-124.

-PHILIPPSON Gérard, VAN DER VEEN Lolke, « Développement de la linguistique bantu. Figures, approches, représentations », Séminaire de linguistique bantu 3, p. 11. www.ddl.ishlyon.cnrs.fr/projets/clhass/.../Developpement.pdf, document en ligne, consulté le 12 octobre 2012.

-PINEAU-SALAÛN Marie, « Pédagogies missionnaires, pédagogies coloniales », NAEPELS Michel, SALOMON Christine, *Terrains et destins de Maurice Leenhardt*, Cahier de l'Homme, Édition de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2007.

-PIRIOU Anne, « Indigénisme et changement social : le cas de la revue d'Outre-Mer (1929-1937) », in Anne PIRIOU et Emmanuelle SIBEUD, *L'Africanisme en question*, Centre d'Etudes Africaines, EHESS, Paris, 1997.

-POULAT, Émile « De l'esprit laïque à notre laïcité publique », in Jean-Pierre Chantin et Daniel Moulinet, *La séparation de 1905. Les hommes et les lieux*. Les Éditions de l'Atelier/ Editions Ouvrières, Paris, 2005, p. 237-244.

-PRUDHOMME Claude, «Le modèle missionnaire: stratégies et débats», in Françoise Douaire-Marsaudon *et al*, *Missionnaires chrétiens*, n° 139, avril 2008.

-PRUD'HOMME Claude, ZORN Jean-François, « La missiologie entre crise de l'idée de mission et nouveaux référents théologiques », in AVON Dominique, FOURCADE Michel (dir.), *Un nouvel âge de la théologie ? 1965-1980*, colloque de Montpellier, juin 2007, Paris, Karthala, 2009.

-RISNES Olivier, « Les effets culturels de la traduction des Évangiles selon Lamine Sanneh », in Hugues DIDIER, Jean COMBY, Theo SCHNEIDER, Jean-François ZORN, *Les enjeux de la traduction, l'expérience des missions chrétiennes*. Actes des sessions 1995 et

1996 de l'AFOM et du CREDIC, Lyon, Coopération Missionnaire/ Centre André Latreille, 1997.

-ROSNY de, Éric, « Quand le médicament cache le remède », Colloque International organisé par l'AMADES sur l'anthropologie du médicament. Aix en Provence, France, du 21 au 23 mars 2002. *amades.hypotheses.org/files/2008/09/resume_aix_2002.pdf*

-SEDAR SENGHOR Léopold, « Les Noirs dans l'antiquité méditerranéenne », *Ethiopiennes*, revue négro africaine de littérature et de philosophie, n°11, 1977, *ethiopiennes.refer.sn/spip.php?article1453*, article consulté le 14, octobre 2012, le texte en ligne ne présente aucune numérotation

-TUBIANA Joseph, « Les études négro africaines à l'Ecole Nationales des Langues orientales vivantes (Paris) », *Journal de la Société des Africanistes*, 1959, Tome 29, fascicule 2

-VIHER Hannes, « Communications transculturelles », Faculté Libre de Théologie Evangélique (FLTE) de Vaux sur Seine, 2006-2007, en ligne sur : <http://documents.missologie>.

-WALTER Roland, « Between Canada and caribbean transcultural Contact Zone in the Work of Dionne Brand », in *Transculturations, International Journal of Canadian Studies*, (IJCS), Ottawa, 2003.

-WIRZ Albert, « Transculturation : Mission and Modernity in Africa, A Manifesto », in , JONES Adam (ed), *Transculturation : Mission and Modernity in Africa*, University of Leipzig Papers in Africa, Mission Archives, Series n°22, 2003.

-ZORN Jean-François,

« Trouver les mots vivants qui jaillissent du cœur : l'expérience de la traduction de la bible selon Maurice Leenhardt missionnaire protestant en Nouvelle Calédonie au début du XXe siècle », dans Hugues DIDIER et Madalena LARCHER, *Pédagogies missionnaires. Traduire Transmettre Transculturer*, Actes du 32^e colloque du CREDIC tenu à Lisbonne, Paris, Karthala, 2011.

« Participation et individuation. Maurice Leenhardt (1878-1954) à la croisée des chemins de l'ethnologie et de la missiologie », *Etudes Théologiques et Religieuses*, 85^e année, 2010/3.

« Le Petit Messager des Missions Évangéliques une presse enfantine à l'époque de Tintin au Congo », in, Thierry CREPIN et Françoise HACHE-BISSETTE (sous la dir.), *Les presses enfantines chrétiennes au XXe siècle*, Arras, Artois Presses Université, 2008.

« Entre mémoire et histoire : l'historiographie missionnaire protestante francophone relue d'un point de vue géographique », in *Histoire & Missions Chrétiennes*, n°1, Paris, Karthala, 2007.

« La contextualisation, un concept théologique ? », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, T. 77, 1997.

« La mission sous presse. Journaux et revues des missions protestantes francophones », Jean Pirotte (dir), *Histoire et Missions chrétienne*, n°3, septembre 2007, Paris, Karthala.

« L'émergence de la missiologie comme discipline critique du fait missionnaire à l'époque contemporaine », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, [En ligne], 1 | 2008, mis en ligne le 25 janvier 2008, consulté le 23 août 2012. URL : <http://cerri.revues.org/274> ; DOI : 10.4000/cerri.274.

3. Thèses.

- KAMTA Isaac Makarios, « Renaissance africaine et Évangile. L'héritage de la chrétienté afro-jamaïcaine dans la mission sociale et politique de l'Église au Cameroun », thèse de doctorat en théologie, Yaoundé, 2003.

- MASSI GAMS Dieudonné, « La Rencontre de l'Évangile avec la culture des peuples de l'est Cameroun de 1916-1961 : perspectives d'une historiographie de la chrétienté africaine à la veille du XXI^e siècle », thèse de doctorat en théologie, Yaoundé, 1997.

- NCHOUWAT-NJOYA, Oumarou : « Système politique traditionnel et organisation municipale au Cameroun oriental. Exemple bamoun », Thèse de doctorat de 3e cycle en science politique. Université de Paris I, 1971.

- NGANDO TOKO Ebenezer, « Les relations entre les Églises Baptistes du Cameroun et la Société des Missions de Paris, de la Première Guerre Mondiale à 1957. Conception et préparation de l'autonomie des Eglises noires africaines », Thèse de doctorat en Théologie, Strasbourg, Juin 1993.

- SAGNE Augustin, « Évolution des stratégies missionnaires chrétiennes protestantes (SMEP) et catholiques (SCJ) dans le Mungo et à l'Ouest-Cameron 1917-1964 » thèse de doctorat en Histoire religieuse et en Théologie, Lyon, 1995.

-THOMAS Guy Alexander: “Why do we need White Man’s God? African Contribution and Responses to the Formation of a Christian Movement in Cameroon, 1914-1968”, thèse de Doctorat en Histoire, School of Oriental and African Studies, University of London, 2001.

4. Mémoires

-BAILLOT Hélène, *A la rencontre de l'Afrique : le parcours d'Idelette Allier, institutrice missionnaire et ethnologue au Cameroun, 1898-1980*, mémoire de Master 2 Histoire, mention histoire de l'Afrique, Centre d'études des mondes africains (CEMAF), Université de Provence, France, 2008.

-BRUTSCH Jean-René, *Le Développement de la pensée missionnaire dans le protestantisme, de Luther à Zinzendorf*, thèse de baccalauréat en théologie, Faculté autonome de théologie protestante de l'Université de Genève, 1946.

-CHARBONNEAU Caroline, « Exil et écriture migrante : les écrivains néo-québécois », mémoire de Maîtrise en littérature, Université McGill, Montréal, 1997.

-DEKAR P.R. « Crossing Religious frontiers, Christianity and the transformation of Bulu Society, 1892-1925 », thèse de doctorat en philosophie, Université de Chicago, 1978.

-HENDJE TOYA Jean-Samuel, « L'Aumônerie des hôpitaux à Ndoungué », mémoire de licence en théologie, Faculté de Théologie Protestante de Yaoundé, Juin 1984.

-MASSI GAM'S Dieudonné, « L'évolution complexe de l'évangile en rapport avec la culture dans l'histoire de l'Église en Afrique : cas du Cameroun au 20^e siècle », Mémoire DETA, Faculté de Théologie Protestante de Yaoundé, 1982.

-MINYEM Martin, « La Nécessité de recontextualisation de l'Évangile par l'Église chrétienne face à la spécificité socio-économique de la vie africaine. Le cas de l'EPC dans la paroisse Emmanuel au Cameroun », mémoire de Maîtrise en théologie, UPAC, 1995.

-MUSCADIN Josué « La Représentation de l'Afrique et des Africains dans les écrits d'un missionnaire Poitevin. Le père Joseph Auzanneau à Kibouende, Congo français, 1926-1941 », Mémoire de Master 1, Université de Poitiers, 2011.

-NAPI KAMENI Alvine Chantal, «L'enseignement de l'histoire au Cameroun sous tutelle française. 1946-1960», mémoire de Maîtrise en histoire, Université de Yaoundé I, 1997.

-SEZINE SEZONO Samuel, « “Séisme” et christianisme. Quels apports contextuels pour l'Évangélisation du peuple Ngiemboon de l'Ouest Cameroun à l'aube du troisième millénaire », mémoire de licence en théologie, UPAC, 2001.

5. Dictionnaires et encyclopédies

-BRA Ion, CHANSON Philippe, GADILLE Jacques, SPINDLER Marc, (S/dir), *Dictionnaire œcuménique de missiologie*. Cent mots pour la mission, Association francophone œcuménique de missiologie, Cerf/Labor et Fides/Cle, Paris/ Genève/Yaoundé, 2001.

-LEMB Pierre et GASTINES François de, *Dictionnaire basaa-français*, Douala, Collège Libermann, 1973.

6. Grammaire

-GARDINER Alan Henderson, *Egyptian Grammar: being an introduction to the study of hieroglyphs*, Oxford University Press, Londres, 1927.

INDEX

Index des noms propres de personnes

A

Adam, Jones, 17, 163
 Ahidjo, Ahmadou, 48, 107, 110
 Allier, Raoul, 263, 264, 269, 304
 Allier Dugast, Idelette, 91, 203, 212, 213, 215, 216, 218, 270, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 319
 Anne (voir Piriou), 98, 99, 112, 113, 172, 234, 235, 257, 262, 268
 Anta Diop, Cheikh, 100, 101, 274
 Ardener, Edwin, 118, 119
 Arrupe, Pedro, 165
 Augagneur, Jean-Victor, 282
 Austen, Ralph A., 118, 119, 120
 Azariah, Vedanayakam Samuel, 62, 63

B

Baillot, Hélène, 271, 301, 302, 304, 306
 Balandier, Georges, 7, 184
 Bebey Eyidi, Marcel, 47, 48, 90, 310
 Bebey, Francis, 47, 48, 90, 97, 310
 Béguelin, Gaston, 251, 252
 Bell (Ndoumba Lobe), 146
 Bernard, Mathieu, 82, 83, 100, 101, 277, 278
 Bianquis, Jean, 32
 Bleek, Wilhelm Heinrich Immanuel, 273
 Bohner, Heinrich, 183
 Bonzon, Charles, 2, 33, 44, 45, 48, 82, 83, 92, 96, 110, 225, 226, 244, 245, 246, 275, 298, 307
 Bornemann, Fritz, 257
 Bouchaud, Joseph, 74, 103, 118
 britanniques, 10, 45, 89, 168, 170, 315
 Brown, Arthur Judson, 141, 257
 Brutsch, Catherine (Wanga), 2, 5, 38
 Brutsch, Jean, 27, 29
 Brutsch, Jean-René, 1, 27, 29, 43, 70, 103, 123, 152, 301, 315, 319
 Brutsch, Yves, 27, 29, 38, 76, 77, 78, 79, 81, 309, 311
 Brutsch, Yvonne, 49, 75, 78
 Bucer, Martin, 52
 Burgaud, 72, 73
 Burnier, Théophile, 250, 251

C

Calvin, Jean, 29, 52
 Chacon, Don Carlos, 143
 Charbonneau, Caroline, 172, 194
 Châtelain, Daniel, 161
 Clifford, James, 265, 268
 Cohen, Marcel, 263

Comby, Jean, 96
 Côte, Kitana, 279
 Couve, Daniel, 302, 303, 304, 305, 306, 307
 Cressent, Armelle, 275, 276
 Cuenod, Gérard, 42, 43
 Cugnet, Léon, 43

D

Dadié, Bernard, 101
 Delafosse, Maurice, 112, 236
 Douala Manga Bell, Rudolph, 89, 110, 129, 173, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 195, 196
 Drews, Paul, 51
 Duff, Alexandre, 256
 Durkheim, Emile, 266

E

Ernst, Ferdinand, 153

F

Favre, Yvonne, 32, 33
 Fuller, Joseph J., 13, 109, 130, 185, 198

G

Gadille, Jacques, 142, 257
 Galland, Jean-Louis Antoine, 287, 288
 Gardiner, Alan Henderson, 276, 277
 Garvey, Marcus, 13, 192
 Gastines, François de, 297, 298
 Gerst, Jean, 46, 47
 Gilroy, Paul, 231
 Göhring, Martin, 151, 154, 210, 214, 215, 221, 222
 Gouellain, René, 181
 Grandet, Pierre, 278
 Griaule, Marcel, 266, 283
 Grimm, Hans, 177
 Gurthrie, Malcolm, 273

H

Halldén, Éric, 183, 184, 186
 Hampaté Bâ, Ahmadou, 100
 Hebga, Pierre Meinrad, 9, 11, 298
 Hecklinger, Philip, 176, 177
 Henrion, Mathieu Richard Auguste, 259
 Homburger, Liliás, 92, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 278, 280

I

Iniesta, Ferran, 155, 217
 Itondo, Martin, 178

J

Japhet, 264
 Jeffreys, 212, 213, 215, 216, 218, 224

K

Ki-Zerbo, Joseph, 101
 Kipling, Rudyard, 303
 Kruger, Etienne, 80, 116, 117
 Krüger, Hermann, 261
 Kwaterko, Jozef, 160

L

Laburthe Tolra, Philippe, 76, 118
 Lagrave, Roger, 75, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110,
 111, 120
 Leenhardt, Maurice, 21, 27, 31, 54, 65, 68, 69, 116, 240,
 255, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 296, 297, 311,
 312
 Lemb, Charles, 298
 Léonard, Jeanne-Marie, 80, 84
 Lévy-Bruhl, Lucien, 263, 264, 265, 266
 Lienhard, Karolina, 29
 Lotin Same, Adolphe, 89, 125, 192, 193, 195
 Loumpet-Galitzine, Alexandra, 8, 43, 72, 81, 122, 139,
 212
 Luther, Martin, 31, 50

M

Martin, Henri, 15, 27, 41, 42, 43, 51, 103, 110, 151, 154,
 176, 178, 203, 210, 212, 224, 229
 Mauss, Marcel, 263, 266, 269
 Mayi Matip, Théodore, 48
 Mbida, André Marie, 48
 Mbuembue, 153, 204
 Meillet, Jules Antoine, 276
 Meinhof, Carl, 273
 Merrick, Joseph, 13, 109, 130, 143, 146, 147, 294, 295
 Mewen, 310
 Migne, Jacques Paul, 259
 Mouische, Abraham, 227
 Mournie, Felix Roland, 90
 Muishe, Josué, 41, 42, 43, 225, 228
 Mveng, Engelbert, 12, 120, 121, 140

N

Nchare Yen, 154

Ndoumba Lobe, 146, 174
 Nicod, Henri, 211
 Njimoluh Seidou, Sultan, 203, 226, 228
 Njoya, Sultan, 8, 23, 30, 41, 73, 92, 93, 103, 105, 110,
 139, 151, 152, 154, 155, 156, 175, 176, 178, 179, 194,
 201, 203, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215,
 216, 217, 218, 219, 220, 221, 223, 224, 225, 226, 227,
 317
 Njuenwet, Pierre, 44
 Nouvelon, Jean, 36, 117

O

Obenga, Théophile, 274
 Oeschner de Coninck, Edouard, 235
 Oum Ndigé, Pierre, 19, 187, 212, 213, 297

P

Péclard, Didier, 234
 Philipson, Gérard, 272, 278
 Pierre, Alexandre, 3, 19, 44, 45, 158, 172, 187, 211, 213,
 238, 240, 272, 273, 274, 278, 281, 282, 293, 297, 298
 Pineau-Salaün, Marie, 267
 Piriou, Anne, 98, 112, 234, 235, 262
 Poincaré, Raymond, 282
 Pont, Maurice, 77, 78, 81, 83
 Prudhomme, Claude, 35, 102, 169

R

Rapétloané, 248
 Rivet, Paul, 263, 275
 Robert E. Speer, 257
 Robert Streit, 258
 Roger Lagrave, 75, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110,
 111
 Roland Walter, 156, 160
 Rosny, Éric de, 198
 Rusillon, Jean, 33, 47, 48, 62, 94, 228, 310
 Ruxton, Fitz Herbert, 39

S

Saker, Alfred, 109, 110, 117, 142, 143, 144, 169, 295
 Sanneh, Lamine, 299, 300, 301
 Saravia, Hadrianus, 55
 Schaaf, Ype, 294, 295
 Schmidlin, Joseph, 258
 Schmidt, Albert, 30, 93, 171, 224, 225
 Schürle, Georg, 92, 297
 Sédar Senghor, Léopold, 275, 277
 Slageren, 43, 118, 120, 121, 122, 228
 Speer, Robert E., 257
 Spellenberg, Gottlieb, 149
 Streit, Robert, 258

T

Tardits, Claude, 76, 103, 114, 118, 152, 204, 206, 207,
208
Tempels, Placide, 27, 59, 60
Trilles, Henri, 27

U

Um Nyobe, Ruben, 45, 90, 110

V

Vaucher, Edouard, 261
Vernus, Pascal, 278
Vidal, Gilles, 285, 300, 314

Viher, Hannes, 161, 285, 286, 294, 297
Voetius, Gisbertus, 56

W

Walter, Roland, 156, 160
Warneck, Gustav, 51, 256

Y

Yeyap, Mosé, 227

Z

Zorn, Jean-François, 1, 19, 20, 21, 32, 54, 61, 142, 165,
169, 239, 249, 260, 265, 285, 287, 311, 312

Index des noms de lieux et de peuples

A

Adamaoua, 153, 202, 204
 africain, 5, 7, 9, 13, 15, 38, 58, 59, 61, 96, 101, 111, 134, 142, 155, 158, 163, 211, 232, 250, 277, 279
 Afrique, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 24, 27, 29, 32, 34, 46, 49, 62, 73, 74, 83, 84, 90, 92, 95, 96, 97, 99, 100, 101, 103, 110, 111, 112, 113, 125, 127, 128, 130, 134, 135, 138, 140, 141, 142, 143, 163, 166, 183, 187, 197, 198, 202, 211, 231, 232, 234, 236, 237, 238, 250, 253, 259, 266, 267, 270, 272, 273, 274, 275, 276, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 294, 295, 300, 301, 304, 306, 312, 315
 Afrique du Sud, 73
 Allemagne, 7, 32, 38, 65, 88, 147, 149, 171, 175, 183, 221, 256, 273
 Allemands, 89, 106, 148, 167, 168, 170, 173, 174, 175, 177, 179, 181, 190
 Amérique latine, 17, 49
 Angleterre, 75, 147, 295, 316
 Arabes, 99
 Asie, 46, 49, 141, 236, 267, 312

B

Bali, 151, 180, 202, 203
 bálois, 63, 66, 68, 151, 176, 183, 186, 188, 192, 214, 217, 220, 239
 Bamiléké, 49
 Bamoun, 2, 8, 23, 25, 41, 42, 43, 44, 47, 48, 75, 87, 92, 94, 103, 105, 114, 123, 129, 139, 150, 151, 152, 153, 154, 167, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 220, 221, 222, 223, 224, 226, 227, 244, 245, 310, 316
 Bang, 149
 Bangwa, 35, 46, 47
 bantou, 59, 118, 144, 148, 167, 181, 188, 209, 270, 271, 272, 273, 274
 Basaa, 87, 181, 187, 298
 Bassouto, 248
 Bénoué, 202
 Berlin, 3, 10, 40, 51, 88, 89, 169, 176, 177, 183, 192, 257, 281
 Bonanjo, 180
 Brazzaville, 103
 britannique, 32, 38, 39, 64, 75, 114, 147, 148, 166, 169, 170, 171, 201, 221, 224, 257, 273, 276
 Britannique, 186
 britanniques, 10, 45, 89, 168, 170, 315
 Britanniques, 10, 32, 45, 89, 168, 170, 315
 Buca, 39, 40, 64, 75

C

Cameroun, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 19, 20, 22, 24, 25, 28, 29, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 58, 59, 62, 63, 64, 65, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 82, 83, 85, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 135, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154,

156, 166, 167, 169, 170, 171, 173, 174, 177, 178, 179, 180, 183, 185, 186, 187, 190, 191, 192, 196, 199, 201, 202, 203, 204, 206, 210, 212, 217, 218, 221, 222, 227, 231, 244, 245, 270, 271, 272, 283, 294, 295, 301, 302, 303, 305, 307, 309, 310, 311, 312, 314, 315, 316, 319

camerounais, 1, 2, 8, 11, 12, 14, 15, 16, 24, 32, 38, 39, 40, 47, 49, 57, 61, 66, 73, 75, 76, 78, 79, 82, 83, 88, 90, 96, 97, 104, 106, 110, 120, 121, 124, 125, 128, 129, 130, 135, 138, 140, 141, 143, 146, 147, 152, 168, 171, 173, 178, 180, 186, 189, 192, 204, 217, 231, 297, 298, 301, 310, 312, 313, 317
 Camerounais, 24, 70, 82, 83, 85, 106, 108, 110, 117, 122, 228, 285, 298
 Chamba, 150, 202
 Chêne-Bourg, 76, 81
 Congo, 59, 238, 249, 272, 279
 Cuba, 159

D

Dakar, 103, 266, 283
 Djibouti, 266, 283
 Dornakal, 62
 douala, 1, 27, 28, 30, 37, 38, 58, 64, 66, 70, 71, 72, 75, 77, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 103, 119, 120, 122, 129, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 167, 168, 169, 170, 172, 173, 174, 178, 179, 180, 181, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 193, 194, 195, 196, 199, 204, 229, 295, 301, 309, 310, 315, 316, 317
 Douala, 2, 15, 22, 24, 25, 29, 30, 35, 37, 43, 45, 47, 48, 49, 57, 58, 60, 66, 71, 72, 74, 87, 89, 91, 92, 94, 104, 105, 106, 109, 110, 113, 114, 115, 119, 120, 123, 125, 126, 127, 129, 130, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 148, 154, 167, 168, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 185, 186, 188, 190, 194, 195, 196, 198, 199, 202, 228, 229, 295, 297, 298, 302, 303, 310, 313, 316
 duala, 92, 182, 298
 Duala, 91, 119, 174, 179

E

Egypte, 196
 Europe, 10, 17, 20, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 43, 45, 47, 63, 73, 74, 77, 78, 80, 81, 83, 94, 116, 159, 163, 164, 183, 235, 254, 257, 281, 286, 294, 302, 308, 309, 312, 313
 Européen, 289
 européens, 4, 43, 87, 103, 108, 134, 152, 163, 166, 168, 169, 174, 177, 182, 191, 232, 247
 Européens, 17, 89, 100, 106, 126, 141, 163, 182, 298

F

Fernando po, 142, 143, 147, 168, 169
 Foulbé, 201, 212, 271
 Fouban, 22, 29, 41, 42, 43, 44, 71, 103, 114, 129, 139, 150, 151, 153, 154, 156, 173, 176, 178, 179, 208, 210, 214, 215, 226, 227, 235, 271, 310
français, 15, 21, 22, 27, 29, 37, 38, 40, 41, 48, 50, 62, 76, 77, 79, 80, 88, 92, 94, 96, 99, 100, 103, 107, 110, 112, 114, 116, 124,

126, 148, 166, 173, 187, 201, 221, 224, 231, 234, 237, 238,
239, 241, 244, 255, 259, 262, 265, 266, 269, 275, 278, 279,
281, 283, 286, 287, 292, 296, 297, 298, 301, 310, 315
Français, 5, 24, 47, 48, 92, 94, 100, 169, 179, 190, 217, 268, 296,
310
France, 2, 4, 7, 19, 20, 21, 32, 38, 40, 72, 76, 81, 84, 85, 86, 97,
99, 108, 109, 110, 123, 128, 129, 193, 228, 234, 237, 255,
258, 259, 260, 264, 266, 267, 270, 272, 273, 275, 276, 279,
281, 283, 301, 302, 303, 305, 308, 309, 316, 319

G

Gabon, 38, 70, 149, 279, 290, 295
Genève, 16, 27, 29, 30, 32, 36, 50, 54, 58, 61, 74, 76, 77, 78, 79,
80, 118, 126, 128, 164, 183, 196, 239, 308, 309
Grande Bretagne, 7, 32, 38, 88, 174
Grassfields, 11, 149, 153, 204, 205, 206

J

Jamaïcain, 294

L

Lesotho, 73, 292, 293
Londres, 13, 39, 58, 65, 88, 126, 128, 144, 169, 170, 183, 186,
196, 221, 273

M

Mbam, 151, 153, 204, 206, 215
Mbankim, 204, 205, 206, 208
Mom-Dibang, 298
Montauban, 240, 260, 263
Montpellier, 19, 20, 21, 169, 285, 314
Moungo, 148, 149, 179, 192
Munster-en-Wesphalie, 258

N

Ndikinimeki, 303
Ndoungué, 22, 24, 29, 36, 38, 64, 71, 113, 129, 139, 148, 149
Nkongsamba, 148
Noirs, 13, 43, 222, 232, 236, 237, 253, 264, 275, 297
Nouvelle Calédonie, 240, 265, 296, 311
Ntolo, 149
Nyasoso, 64

Nyong-et-kelle, 298

O

occidentaux, 5, 14, 25, 102, 110, 157, 190, 191, 203, 210, 232,
256, 262, 275, 317, 318
Occidentaux, 181, 205, 237, 262, 318
Océanie, 49, 141, 259

P

Paris, 1, 2, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 16, 21, 29, 30, 31, 32, 33,
34, 35, 36, 37, 40, 45, 63, 64, 69, 70, 72, 77, 78, 80, 81, 83,
84, 85, 86, 88, 90, 92, 96, 97, 98, 101, 102, 103, 114, 115,
116, 117, 118, 125, 140, 148, 150, 155, 158, 164, 166, 169,
170, 185, 190, 191, 193, 197, 198, 200, 211, 222, 225, 228,
239, 240, 241, 244, 245, 247, 248, 249, 255, 259, 260, 263,
264, 265, 267, 268, 269, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277,
281, 282, 286, 287, 296, 297, 304, 305, 308, 309, 313, 319
peul, 99, 110, 154, 201
Portugais, 140, 190
Pouth, 264

S

Sao, 99, 107
Sawa, 144, 178, 179, 180
Strasbourg, 10, 260
Suisse, 16, 22, 29, 33, 38, 45, 48, 49, 65, 79, 94, 118, 123, 238,
309, 310, 311, 313

T

Tambaran, 56, 318

V

Victoria, 144, 146, 186

W

Wouri, 35, 71, 140, 141, 167, 168, 169, 173, 190, 295

Y

Yaoundé, 9, 12, 13, 15, 19, 24, 73, 82, 83, 99, 115, 118, 120,
129, 149, 164, 198, 203, 313
Yoko, 48

Index des thèmes

A

Acculturation, 158
 administration, 24, 30, 39, 45, 46, 71, 89, 90, 91, 96, 97, 99, 102, 107, 110, 119, 129, 147, 148, 151, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 182, 195, 215, 216, 217, 221, 223, 224, 225, 227, 228, 229, 234, 278, 280, 282, 312, 317
 africanisme, 101, 280
 altérité, 1, 3, 10, 11, 14, 17, 18, 20, 25, 27, 49, 50, 56, 96, 97, 102, 118, 131, 139, 154, 157, 158, 161, 163, 167, 186, 190, 191, 199, 200, 201, 205, 209, 229, 232, 236, 237, 247, 255, 265, 268, 270, 278, 280, 292, 293, 298, 299, 317, 319

B

baptiste, 10, 13, 39, 64, 65, 66, 88, 124, 125, 142, 144, 177, 180, 186, 187, 192, 193, 195, 221
 bible, 37, 64, 102, 161, 186, 211, 232, 294, 295, 296, 297
 bilatéral, 315

C

christianisme, 3, 4, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 16, 18, 21, 23, 25, 52, 53, 59, 60, 75, 88, 96, 102, 106, 109, 124, 125, 127, 139, 145, 147, 148, 151, 154, 161, 164, 167, 169, 185, 186, 189, 192, 195, 197, 201, 209, 217, 218, 220, 222, 223, 227, 229, 232, 242, 246, 254, 262, 263, 292, 294, 295, 296, 299, 300, 304, 314, 315, 317, 318
 civilisation, 3, 5, 10, 17, 97, 98, 99, 101, 108, 111, 134, 145, 155, 156, 158, 167, 183, 186, 191, 199, 207, 229, 241, 264, 277, 282, 285, 317
 colon, 235, 278
 colonie, 36, 45, 143, 168, 197, 212, 282
 colonisation, 4, 9, 14, 17, 53, 87, 89, 99, 100, 111, 126, 134, 162, 164, 167, 170, 174, 178, 180, 186, 221, 228, 235, 237, 266
 congrégationalisme, 14
 conquête, 10, 138, 169, 183, 202, 204
 conversion, 10, 25, 41, 51, 56, 57, 58, 59, 102, 118, 127, 138, 145, 147, 154, 161, 182, 185, 195, 199, 217, 221, 225, 237, 263, 269, 286, 299, 303, 304, 315, 316
 convertis, 11, 16, 32, 94, 164, 186, 192, 221, 223, 232, 304, 314
 créolité, 161, 162
 culte, 12, 42, 97, 101, 139, 143, 193, 199, 200, 217
 culture, 9, 10, 11, 14, 15, 16, 58, 59, 86, 91, 97, 101, 102, 103, 123, 126, 127, 156, 157, 158, 159, 161, 164, 165, 166, 172, 184, 185, 186, 190, 197, 199, 200, 208, 209, 211, 212, 219, 244, 277, 287, 294, 296, 299, 300, 306, 316, 317

D

Dieu, 11, 12, 27, 30, 33, 34, 35, 43, 50, 51, 55, 62, 130, 139, 148, 161, 164, 177, 184, 186, 187, 188, 195, 196, 218, 219, 220, 222, 223, 231, 238, 248, 250, 253, 257, 271, 288, 294, 303

E

école, 17, 29, 33, 36, 39, 40, 102, 127, 149, 152, 214, 222, 227, 249, 266, 285, 292, 295
 Église, 7, 10, 13, 14, 15, 16, 27, 33, 34, 36, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 49, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 73, 75, 78, 89, 90, 97, 102, 105, 118, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 130, 143, 145, 149, 152, 161, 164, 175, 176, 180, 184, 188, 189, 192, 193, 195, 196, 199, 200, 223, 225, 226, 229, 248, 249, 258, 282, 294, 302, 303, 311, 312, 313
 enseignement, 6, 14, 37, 38, 68, 91, 96, 97, 98, 99, 101, 103, 104, 107, 111, 112, 126, 127, 191, 202, 214, 223, 253, 255, 258, 261, 262, 263, 267, 268, 269, 270, 272, 273, 282, 287, 289, 316
 évangélique, 10, 14, 18, 27, 29, 39, 44, 58, 62, 65, 66, 67, 70, 118, 121, 125, 130, 131, 148, 161, 190, 191, 192, 229, 241, 244, 247, 249, 255, 285, 297, 300, 312, 317
 évangélisation, 9, 10, 13, 15, 16, 19, 37, 38, 41, 49, 50, 51, 58, 59, 62, 64, 88, 91, 93, 102, 109, 115, 121, 124, 127, 128, 134, 135, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 148, 149, 164, 166, 167, 199, 216, 227, 235, 237, 256, 270, 285, 289, 295, 296, 313, 314, 315, 318, 319
 évangile, 3, 13, 14, 15, 16, 51, 52, 53, 57, 58, 65, 67, 84, 109, 138, 151, 165, 169, 186, 191, 200, 220, 221, 227, 241, 243, 299, 307
 explorateur, 142

F

français, 15, 21, 22, 27, 29, 37, 38, 40, 41, 48, 50, 62, 76, 77, 79, 80, 88, 92, 94, 96, 99, 100, 103, 107, 110, 112, 114, 116, 124, 126, 148, 166, 173, 187, 201, 221, 224, 231, 234, 237, 238, 239, 241, 244, 255, 259, 262, 265, 266, 269, 275, 278, 279, 281, 283, 286, 287, 292, 296, 297, 298, 301, 310, 315

H

histoire, 1, 2, 3, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 15, 16, 19, 21, 23, 31, 32, 72, 74, 75, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 87, 88, 89, 92, 93, 95, 96, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 116, 117, 119, 120, 121, 123, 127, 128, 129, 131, 134, 139, 141, 145, 147, 155, 156, 158, 164, 165, 166, 170, 177, 179, 180, 181, 190,

193, 197, 202, 203, 204, 205, 206, 209, 210, 211, 213,
214, 216, 220, 224, 231, 232, 234, 239, 247, 248, 249,
258, 260, 262, 269, 270, 275, 278, 280, 287, 289, 294,
296, 300, 301, 304, 310, 315, 316
Historiographie, 1, 6, 315
hybridité, 21, 162

I

identité, 9, 12, 61, 104, 158, 160, 162, 172, 177, 191, 196,
204, 206, 210, 225, 231, 263, 292, 299, 301, 319
Inculturation, 164
indigène, 14, 22, 27, 35, 42, 56, 57, 58, 59, 65, 89, 91, 98,
102, 118, 124, 125, 126, 142, 144, 146, 149, 151, 152,
168, 174, 184, 186, 188, 191, 193, 194, 195, 196, 199,
200, 203, 210, 217, 225, 226, 228, 230, 232, 234, 235,
237, 240, 243, 249, 278, 279, 280, 282, 292, 295, 296,
297, 300, 305, 310, 311, 319
interculturalisme, 162
Islam, 128, 201, 223, 227, 299

L

langue, 29, 31, 35, 37, 38, 64, 70, 75, 85, 90, 92, 102,
113, 117, 119, 120, 122, 123, 126, 131, 176, 183, 186,
187, 188, 191, 193, 194, 200, 207, 208, 210, 212, 214,
216, 223, 235, 240, 258, 268, 269, 271, 274, 276, 287,
293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 310
linguistique, 8, 37, 64, 85, 87, 91, 92, 94, 95, 119, 123,
126, 187, 191, 209, 224, 229, 255, 261, 265, 266, 268,
271, 272, 273, 274, 275, 276, 298, 299, 301, 302, 310,
315, 319

M

meurtre, 170
militant, 17, 49, 129, 240, 248, 281
militantisme, 128
missiologie, 8, 15, 19, 20, 21, 31, 53, 56, 69, 79, 80, 90,
115, 161, 164, 169, 232, 240, 254, 255, 256, 258, 260,
263, 265, 281, 285, 287
mission, 1, 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19,
20, 21, 22, 25, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 37, 39, 40, 43,
45, 46, 47, 49, 50, 53, 55, 56, 57, 58, 61, 62, 63, 64,
65, 66, 67, 68, 69, 70, 74, 75, 76, 77, 80, 84, 87, 88,
90, 92, 94, 96, 97, 101, 102, 103, 105, 112, 114, 116,
118, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 143, 149, 152,
153, 154, 161, 163, 164, 166, 167, 169, 175, 176, 177,
180, 183, 184, 185, 186, 188, 191, 192, 196, 198, 200,
210, 214, 215, 216, 217, 220, 221, 222, 223, 224, 226,
227, 228, 229, 230, 237, 238, 239, 240, 242, 243, 247,
252, 254, 255, 256, 260, 261, 263, 266, 268, 270, 271,
283, 284, 285, 286, 289, 290, 293, 299, 301, 303, 305,
306, 309, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 319
Mission, 234

missionnaire, 1, 2, 3, 4, 6, 10, 11, 13, 15, 16, 19, 20, 21,
22, 24, 25, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38,
39, 40, 41, 42, 43, 45, 47, 49, 50, 53, 54, 55, 56, 57,
58, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 76,
79, 82, 83, 84, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 102,
103, 106, 112, 115, 116, 117, 121, 123, 124, 126, 127,
128, 129, 131, 133, 134, 135, 139, 142, 143, 146, 148,
149, 151, 152, 154, 163, 164, 166, 167, 176, 177, 179,
183, 186, 189, 190, 191, 192, 199, 209, 214, 217, 220,
221, 222, 224, 225, 228, 232, 235, 237, 238, 240,
241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 249, 250, 251, 252,
253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 262, 263, 264,
268, 269, 270, 272, 275, 276, 278, 279, 281, 282, 285,
286, 287, 288, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297,
298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 307, 308, 309,
310, 311, 312, 314, 315, 316, 317, 318, 319

Missionnaire, 96

missionné, 16, 70, 299

modèle, 12, 99, 102, 131, 139, 156, 157, 190, 197, 208,
217, 249, 252, 255, 266, 293, 299, 301, 302, 313
moderne, 13, 31, 97, 102, 104, 134, 139, 199, 231, 234,
236, 239, 242

modernité, 17, 98, 142, 162, 163, 174, 197, 209, 229,
231, 254, 263, 317

musulmans, 139, 202, 221, 222, 225, 226, 227, 229

mutation, 196, 210, 286

N

nationalisme, 37, 47, 90, 180, 225, 231, 234, 300

Négociation, 285

néoculturation, 159

notion, 3, 12, 51, 57, 94, 159, 161, 162, 164, 172, 181,
188, 245, 264, 265

O

œcuménisme, 61, 62, 130

P

paganisme, 61, 102, 128, 198, 246, 251, 286

politique, 3, 4, 6, 9, 10, 13, 15, 37, 43, 45, 46, 49, 82, 84,
89, 93, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 111, 112, 125,
130, 144, 145, 153, 154, 155, 162, 167, 169, 170, 173,
174, 177, 180, 183, 185, 189, 190, 192, 194, 197, 208,
216, 217, 220, 221, 222, 226, 227, 229, 231, 232, 235,
242, 255, 268, 278, 279, 280, 281, 282, 288, 307, 313,
316, 317

prédication, 59, 67, 68, 70, 74

presbytérien, 66

presse, 21, 31, 47, 73, 79, 88, 90, 115, 128, 186, 237, 238,
239, 243, 246, 247, 249, 252, 253, 255, 318

Propagandes, 40

protestantisme, 8, 14, 15, 20, 23, 31, 49, 50, 54, 59, 83,
106, 109, 129, 131, 143, 144, 145, 148, 192, 195, 238,
239, 241, 252, 258, 260, 263, 264, 269, 270, 286, 287,
294, 301, 306, 318

protestants, 1, 2, 4, 7, 14, 16, 23, 50, 56, 61, 93, 102, 103,
109, 118, 139, 165, 166, 169, 194, 200, 238, 241, 260,
263, 264, 273, 287, 294, 306, 315, 318

R

réciprocité, 10, 17, 25, 164, 169, 254, 285, 317

réforme, 50, 63, 103, 191

religion, 60, 106, 128, 143, 155, 156, 172, 185, 197, 201,
210, 215, 217, 218, 220, 222, 229, 241, 268, 279, 299,
300

rupture, 6, 11, 94, 103, 112, 157, 166, 167, 277, 281, 283,
307, 318

S

solidarité, 227, 253

station, 44, 70, 93, 144, 148, 149, 154, 186, 252, 290,
291, 292, 295

stratégie, 37, 102, 147, 175, 204, 229, 268, 296, 299

T

territoriale, 49, 134, 183, 199

théologie, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 21, 23, 24, 29, 31,
32, 36, 37, 50, 52, 60, 66, 82, 87, 90, 149, 164, 169,
220, 232, 240, 257, 260, 263, 265, 285, 287, 288, 289,
295

tradition, 11, 23, 30, 65, 124, 144, 150, 165, 180, 181,
187, 194, 201, 204, 221, 225, 256, 260, 267, 268, 299

traduction, 120, 140, 186, 187, 196, 203, 216, 218, 223,
224, 269, 287, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300,
301

transculturation, 1, 17, 18, 21, 25, 133, 135, 156, 157,
159, 160, 161, 163, 164, 167, 172, 286, 315

transformation, 16, 18, 88, 299

translation, 98, 120, 135, 159, 194, 229, 292, 293, 301,
303, 314, 317, 319

TABLE DES MATIERES

DEDICACE.....	i
REMERCIEMENTS	ii
LISTE DES SIGLES ET ABBREVIATIONS	v
LISTE DES CARTES	vii
RESUME.....	viii
ABSTRACT	x
INTRODUCTION GENERALE.....	1
Contexte de l'étude.....	1
Objet de recherche et hypothèse de travail.....	1
Cadre spatio-temporel de l'étude: 1884-1960	3
État de la question	5
Problème.....	17
Méthodes de travail	19
PREMIERE PARTIE:	26
ÉLÉMENTS D'HISTORIOGRAPHIE DU CAMEROUN A PARTIR DU FONDS JEAN-RENE BRUTSCH	26
Introduction	27
Chapitre 1. Jean-René Brutsch, missionnaire au Cameroun	29
I. Biographie	29
1. État civil et formation.....	29
2. Engagement à la SMEP.....	31
II. Trajectoire missionnaire	34
1. Mission à Douala : 1946-1949	35
2. Mission à Ndoungué : 1950-1953	38
3. Foumban : 1954-1957	41
4. Retour à Douala : 1958-1960	45
III. Perspectives missiologiques	49
1. Brutsch et la question missionnaire dans le protestantisme français.....	50
2. L'altérité païenne dans la pastorale de Brutsch.....	56
3. L'œcuménisme	61
4. Structure et organisation de l'Église autochtone	64
Chapitre 2. Les archives Jean-René Brutsch au Défap.....	70
I. Histoire du fonds d'archives.....	70
1. Constitution	71

2. Acquisition du fonds par le Défap.....	76
3. Transfert et audience du fonds	80
II. Description du fonds Brutsch	83
1. Notice explicative du système de référencement du fonds Brutsch non répertorié.....	84
2. Bref descriptif des contenus	86
Théologie.....	90
Littérature	91
Ethnographie	91
Linguistique.....	92
Illustrations.....	93
Correspondances	93
Bibliographie.....	95
Chapitre 3. La Production du savoir historique en contexte missionnaire	96
I. Les enjeux complexes de l'enseignement dans le système colonial français	96
1. Politique d'extraversion de la discipline historique dans le Cameroun sous domination française	97
2. La position des missions chrétiennes	102
II. Brutsch et l'enseignement de l'histoire au Cameroun.....	103
1. La constitution du comité pour l'histoire du Cameroun	104
2. L'évolution du contenu du manuel «Histoire du Cameroun»	107
3. Quelques réflexions critiques sur le contenu du manuel : « Histoire du Cameroun : de la préhistoire au 1er janvier 1960 ».....	109
III. Brutsch et la recherche historique au Cameroun.....	112
1. Les commandes institutionnelles.....	112
2. Appui aux chercheurs.....	117
3. Travaux de recherche personnels	122
4. Animation d'émissions radiodiffusées	128
Conclusion.....	131
DEUXIEME PARTIE:	133
DYNAMIQUES DE « TRANSCULTURATION » CHEZ LES PEUPLES DE LA COTE ET DE L'OUEST DU CAMEROUN.....	133
EN CONTEXTE MISSIONNAIRE	133
Introduction	134
Chapitre 1: Eléments de géographie et dispositif théorique de l'étude	138
I. Le cadre spatial de l'étude.....	138
1. Douala, une trouée côtière à l'orée de la forêt équatoriale.....	139

2.	Au pied d'un complexe montagneux à l'Ouest du Cameroun : Ndoungué.....	148
3.	Foumban, au cœur d'un domaine Islamo-chrétien.....	150
II.	La «Transculturation»: cadre historico- sémantique et audience du concept.....	156
Chapitre 2: Procès de négociations identitaires en contexte de mission chez les douala, peuple de la		
côte du Cameroun.....		
		167
I.	Points de rupture.....	167
1.	Le traité de protectorat germano-douala.....	167
2.	Du déracinement physique à l'élaboration d'une identité symbolique	172
3.	Les sentiers de la subversion culturelle	183
II.	Des translations culturelles chez les Douala.....	190
1.	Transferts culturels et inscription d'une identité chrétienne typique.....	191
2.	Du retournement culturel.....	197
Chapitre 3: Missions chrétiennes, transactions culturelles et fabriques identitaires chez les Bamoun.		
.....		
		201
I.	Les Bamoun et la tradition de médiation culturelle.....	201
1.	La Fugue.....	202
2.	L'assimilation.....	205
II.	Njoya et l'inscription des Bamoun dans la modernité occidentale chrétienne.....	209
1.	Débats et controverses sur une exception culturelle camerounaise.....	210
2.	Écriture Bamoun : enjeu missiologique et de pouvoir en contexte missionnaire.....	214
3.	Le traité de religion ou la tentative royale de reconquête du pouvoir spirituel	217
III.	Crise culturelle et sursaut identitaire de la chrétienté bamoun	220
1.	Recul de l'émulation littéraire autochtone en contexte français.....	221
2.	Le soutien de la chrétienté bamoun à l'autorité traditionnelle	225
Conclusion.....		229
TROISIEME PARTIE:..... Erreur ! Signet non défini.		
CHRISTIANISME DE MISSION ET EFFETS EN RETOUR DE L'EXPOSITION AU		
CONTEXTE INDIGENE..... Erreur ! Signet non défini.		
Introduction		230
Chapitre 1 : Christianisme de Mission et fabrique de l'imaginaire occidental		
		234
I.	Publications missionnaires et structuration de l'imaginaire occidental.....	236
1.	La presse: un outil de la propagande missionnaire.....	237
2.	Presse missionnaire et représentation de l'« Autre » dans l'imaginaire occidental	241
II.	La presse missionnaire et la structuration de l'imaginaire enfantin	247
1.	La figure du non chrétien dans la presse enfantine	247

2. L'Ami des missions et la fraternisation des jeunes envers les néophytes	252
Chapitre 2. Mission et invention des savoirs en sciences humaines	255
I. Survol de l'espace réflexif missiologique occidental	256
1. Préludes de la missiologie protestante et catholique en Europe	256
2. Le point de départ de missiologie protestante en France.....	260
II. Missionnaires protestants et création du savoir ethnologique en Occident.....	261
1. Raoul Allier et Maurice Leenhardt : deux érudits du protestantisme français	263
2. L'introduction des Langues bantou dans l'enseignement supérieur en France.....	270
3. Savoirs missionnaires et organisation des savoirs africanistes.....	275
Chapitre 3: Missionnaires et négociation identitaire en contexte camerounais.....	285
I. Les moyens d'inscription dans un nouveau contexte social.....	286
1. A la rencontre des « non chrétiens »	287
2. Les conditions de vie dans les champs de mission.....	289
3. La traduction en langues locales.....	293
II. Idelette Allier/Jean-René Brutsch : deux manières d'être opposées en contexte missionnaire	301
1. Idelette Allier-Dugast : la rencontre de l' « Autre » comme un nouveau possible identitaire	302
2. Jean René Brutsch : un exemple de dilemme missionnaire.....	307
Conclusion.....	313
CONCLUSION GENERALE	315
ANNEXES	320
SOURCES EXPLOITEES	367
INDEX	383

