



HAL
open science

Langue et religion : une étude sociolinguistique au sein de communautés religieuses Camerounaises

Michel Narcisse Ntedondjeu

► **To cite this version:**

Michel Narcisse Ntedondjeu. Langue et religion : une étude sociolinguistique au sein de communautés religieuses Camerounaises. Linguistique. Université de la Sorbonne nouvelle - Paris III, 2020. Français. NNT : 2020PA030035 . tel-04672498

HAL Id: tel-04672498

<https://theses.hal.science/tel-04672498v1>

Submitted on 19 Aug 2024

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.



SORBONNE PARIS CITÉ

Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3

ÉCOLE DOCTORALE 622

Sciences du langage

EA 7345 CLESTHIA

Corpus, linguistique, énonciation, sens, textes, histoire, interaction, acquisition

**Langue et religion :
une étude sociolinguistique au sein
de communautés religieuses camerounaises**

Par Michel Narcisse NTEDONDJEU
Thèse de doctorat en Sciences du langage

Volume 1

Dirigée par Michelle AUZANNEAU

Présentée et soutenue publiquement le 30 juin 2020

Devant un jury composé de :

Jean Michel ELOY, Professeur émérite en Sciences du langage, Université de Picardie, Rapporteur

Jean Paul KOUEGA, Professeur en Linguistique, Université de Yaoundé 1

Margaret BENTO, Professeure en Sciences du langage, Université de Paris

Michelle AUZANNEAU, Professeure en Sciences du langage, Université de Paris, Directrice

Philippe BLANCHET, Professeur en Sociolinguistique et didactique des langues, Université de Rennes 2, Rapporteur

Résumé

Langue et religion : une étude sociolinguistique au sein de communautés religieuses camerounaises

Cette thèse se propose non seulement d'examiner comment la diversité linguistique, consécutive de l'histoire des contacts de langues dans le domaine religieux, se manifeste dans les églises camerounaises dans le cadre des rites religieux, mais également comment l'exécution des pratiques religieuses ainsi que les discours sur les langues de leur accomplissement contribuent à donner de la significativité aux rites, aux langues exploitées et à faire éventuellement émerger des normes langagières qui participent à la structuration et au fonctionnement des groupes. Située en sociolinguistique et exploitant plus précisément la théorie de l'écologie des langues et la notion de « communauté de pratique », la démarche ethnographique adoptée ici amène, sur le premier plan, à une adaptation locale du modèle gravitationnel à des communautés religieuses bien identifiées du point de vue géographique. La mise en relation des modèles qui émergent d'une communauté par rapport à d'autres atteste des fluctuations dont ils peuvent faire l'objet selon que les langues sont utilisées dans telle situation ou dans telle autre. Mis en lien avec la communauté de pratique, le modèle gravitationnel laisse voir les principales langues de réalisation des pratiques religieuses, de communication ou d'intégration, mais également les langues centrales autour desquelles le consensus a lieu. Au second plan, la recherche est une avancée dans l'opérationnalisation de la communauté de pratique. Elle comble le déficit qui existe au niveau de la prise en compte du paradigme langagier et plus particulièrement des langues dans la théorisation et l'application de la communauté de pratique par les résultats et la réflexion menée sur la diversité linguistique et culturelle au sein des communautés religieuses. La recherche est donc, en plus de ce qu'elle apporte à l'écologie des langues, une contribution aux résultats empiriques sur les communautés de pratique et plus précisément en sociolinguistique.

Mots-clés : Religion, plurilinguisme, écologie des langues, communauté religieuse, communauté de pratique, participation, unité.

Abstract

Language and Religion: a Sociolinguistic Study of Religious Communities in Cameroon

This thesis aims not only to examine how linguistic diversity, resulting from the history of language contacts in the religious field, manifests itself in Cameroon-based churches in the context of religious rites, but also how religious practices as well as language discourse of their performance contribute to giving significance to the rites, the languages used and eventually bring about language norms that contribute in the structuring and functioning of groups. Falling under sociolinguistics and more especially the theoretical framework of language ecology and "community of practice" notion, the ethnographic approach we selected in our work leads up, first and foremost, to a local adaptation of the gravitational model to geographically well-identified religious communities. The relationship between the models emerging from one community to another proves that the fluctuations they can be subject to depending on whether languages are used in one context or another. Connected to the community of practice, the gravitational model reveals the main languages used in the performance, transfer and assimilation of such practices, but also the central languages around which common understanding takes place. Secondly, the research is a breakthrough in the operationalisation of the "communities of practice" notion. She closes the gap that exists in terms of taking into account the language paradigm and particularly languages in the theorization and implementation of community of practice through empirical results and reflection on linguistic and cultural diversity within religious communities. In addition to its contribution to language ecology, this research engages empirical results on communities of practice and mainly in sociolinguistic.

Keywords: Religion, plurilingualism, language ecology, religious community, community of practice, participation, unity.

À mes anges adorés,

Muriel-France

Divine

Karel.

*Mais aussi à vous
qui aviez bien voulu
vivre ces instants
de bonheur avec moi,
hélas !*

Remerciements

Je remercie en premier lieu Michelle Auzanneau qui a accepté de diriger cette thèse. Elle a été pour moi d'une disponibilité à nulle autre pareille et a forgé en moi le chercheur que je suis aujourd'hui. Je lui suis reconnaissant du soutien indefectible qu'elle m'a accordé tout long de ce partout dont la pénibilité se transforme aujourd'hui en joie.

Je remercie également les membres du jury pour avoir accepté de me faire soutenir à cette période très contraignante de l'année.

Ma reconnaissance va aussi à l'endroit de Pierre Fanfio mon Vice-Doyen et Pierre MatialAbossolo mon chef de département. Ces derniers n'ont ménagé aucun effort afin que je puisse obtenir une bourse d'étude.

J'exprime ma gratitude à mes collègues Yanta Flaubert et Ngandeu Blaise qui ont accepté de s'occuper de mes cours pendant mes absences de l'Université de Buea.

Je suis également reconnaissant des services qui m'ont été rendus par les structures religieuses rencontrées, mon École Doctorale (ED 622), le Ceped, mon équipe d'accueil (Clesthia) et le Département de Français de l'Université de Buea.

Je remercie aussi tous ceux qui, de près ou loin, ont concouru, en termes d'inspiration ou d'encouragements, à l'accomplissement de cette thèse. Qu'ils voient dans cet aboutissement l'expression de ma profonde gratitude et de ma vive reconnaissance au soutien constant dont ils ont fait preuve au fil de ces années. Ici se reconnaîtront mes enquêtés, ma famille, mes amis, mes collègues, mes aînés enseignants et toutes les personnes que j'ai rencontrées dans le cadre de ce travail.

Je remercie particulièrement mon épouse, espérant que ce bouquet final est à la hauteur des sacrifices consentis.

Table des Matières

Résumé.....	i
Abstract.....	iii
Remerciements.....	vi
Table des Matières	1
INTRODUCTION GÉNÉRALE	12
1. Genèse de la recherche.....	12
2. Construction de l'objet de la recherche et éléments pour une problématique	14
3. Objectifs et spécificités de la recherche.....	16
4. Organisation de la thèse	17
PREMIÈRE PARTIE	21
CADRE THÉORIQUE ET DÉMARCHE MÉTHODOLOGIQUE	21
CHAPITRE I	23
ÉTUDE DE LA RELATION ENTRE LANGUE ET RELIGION	23
Introduction.....	23
1. Les approches sociologiques et anthropologiques d'étude du langage religieux	25
1.1 Le langage comme modèle analogique de la religion ?.....	27
1.1.1 Pluralité/singularité des langues et des religions : une absence de lien	28
1.1.2 De la corrélation entre la langue et la religion.....	29
1.2 Le langage de la foi et rapport à l'idéologie religieuse, à l'identité et à la politique.....	33
1.2.1 Langue, religion et idéologie religieuse.....	35
1.2.2 Langue, religion et identité	38
1.2.3 Langue, religion et politique	41
2. Autres courants d'analyse du langage religieux	43
2.1 Le courant herméneutique.....	43
2.2 La philosophie analytique.....	46
2.3 Le courant structuraliste.....	46
3. Apports de la sociolinguistique et perspectives théoriques	48
3.1 Développement et dynamisme des langues d'enseignement religieux.....	49

3.2 L'église ou la communauté religieuse : entre niche écologique et communauté de pratique.	54
3.2.1 L'église comme « niche écologique »	55
3.2.2 De la notion de « communauté linguistique » à celle de « communauté de pratique »	58
3.2.2.1 De la critique des définitions systémistes	58
3.2.2.2 Apports de la sociolinguistique : Une prise en compte de l'hétérogénéité sociale et linguistique.....	59
3.2.2.3 Vers la communauté de pratique.....	62
3.2.2.4 Les communautés religieuses sont-elles des communautés de pratique ?	67
Conclusion	69
CHAPITRE II	71
DÉMARCHE MÉTHODOLOGIQUE, DONNÉES PRODUITES ET CORPUS	71
Introduction.....	71
1. Du mémoire de maîtrise à la phase exploratoire de la thèse.....	71
2. Choix des communautés : délimitation du terrain de recherche	72
3. Pertinence d'une démarche ethnographique	75
4. Techniques de collecte des données et étapes de l'enquête	75
4.1 La recherche documentaire	76
4.2 L'observation participante	76
4.2.1 Les observations généralisées non systématisées	77
4.2.2 Les observations systématisées et l'importance du journal de bord	79
4.3 Les entretiens	83
4.3.1 De la place des entretiens dans la construction de l'objet de cette recherche.....	83
4.3.2 Spécificités de l'entretien : le paradigme compréhensif.....	85
4.4 La place du chercheur : la posture interne et externe.....	87
5. Corpus constitué : des données de natures diverses.....	88
5.1 Le statut du corpus au sein de la recherche.....	88
5.2 Le corpus d'observation : enregistrement de séances et photographies	90
5.3 Les textes de chants religieux	92
5.4 Les entretiens	93
6. Population enquêtée par entretien : sélection et présentation	93
7. Transcription et dépouillement	97

8. Méthodologie d'analyse des données	99
8.1 Des analyses à plusieurs échelles.....	100
8.1.1 Traitement et analyse des fiches d'observation	100
8.1.2 L'analyse des chants religieux	103
8.1.3 Traitement et analyse des entretiens	105
8.2 Bilan : de l'éclectisme dans la méthode.....	111
Pour conclure	113
DEUXIÈME PARTIE	115
DESCRIPTION DU PAYSAGE SOCIOLINGUISTIQUE DU CAMEROUN ET DU TERRAIN D'ÉTUDE	115
CHAPITRE I.....	117
PLURILINGUISME ET FORCES RELIGIEUSES AU CAMEROUN : BASES SOCIO- HISTORIQUES ET GÉOGRAPHIQUES	117
Introduction.....	117
1. Le Cameroun: un patchwork d'identités culturelles	118
1.1 Le cadre géographique.....	118
1.2. Aperçu historique de la constitution des groupes ethnolinguistiques	120
1.2.1 Les tribus du Cameroun avant la colonisation : les peuplements	121
1.2. 2 Les premiers européens.....	127
2. Les croyances et forces religieuses au Cameroun.....	128
2.1 Les religions et cultes traditionnels camerounais	128
2. 1.1 Les principales croyances	129
2.1.2 Les cultes et rituels.....	131
2.2 Les premiers missionnaires	133
2.3 L'expansion des forces religieuses au Cameroun.....	134
2.3.1 Les missions islamiques.....	135
2.3.2 Les missions protestantes.....	136
2.3.3 Les missions catholiques.....	138
3. Le paysage linguistique et sociolinguistique du Cameroun.....	139
3.1 La gestion <i>in vitro</i> du plurilinguisme camerounais.....	142
3.1.1 Le rôle des missionnaires (1843-1884) dans la gestion des langues	143

3.1.2 La politique linguistique allemande (1884-1916).....	145
3.1.3 Le Cameroun sous-tutelle britannique (1916-1958).....	147
3.1.4 Le rôle de la France (1916-1960) dans la gestion des langues	148
3.1.5 La gestion de l'hétérogénéité linguistique par l'État du Cameroun	152
3.2 Contact de langues et gestion <i>in vivo</i> du plurilinguisme.....	157
3.2.1 Contact de langues et évolutions des formes linguistiques.....	158
3.2.1.1 Le cas du français au contact des langues au Cameroun	158
3.2.1.2 Le cas de l'anglais et/ou du pidgin-english.....	160
3.2.2 Contact de langues et évolutions des fonctions linguistiques	161
3.2.2.1 Les langues à fonction véhiculaire.....	163
3.2.2.2 Les langues à fonction vernaculaire.....	168
3.3 Plurilinguisme et choix de langues dans les communautés religieuses au Cameroun.....	172
Conclusion	177
CHAPITRE II	179
SITUATION SOCIOLINGUISTIQUE DE LA VILLE DE BUEA	179
Introduction.....	179
1. Situation géo-historique et socioculturelle.....	179
1.1 Aspects géographiques et historiques	180
1.1.1 Le cadre géographique	180
1.1.2 Brève histoire de la ville	183
1.1.3 La population et les peuplements.....	184
1.2 Données socioculturelles	185
1.2.1 Les activités socioéconomiques.....	186
1.2.1.1 L'agriculture, la pêche et le commerce.....	186
1.2.1.2 L'école et le tourisme.....	186
1.2.2 L'organisation traditionnelle des villages Bakweri dans la ville	188
1.2.3 Les croyances religieuses à Buea.....	189
2. Éléments de situations sociolinguistiques et communautés religieuses à l'étude.....	190
2.1 Des éléments de situations sociolinguistiques de la ville de Buea	190
2.1.1 Les langues en présence.....	191
2.1.2 Les usages linguistiques dans la ville	192

2.2 De la présentation des communautés religieuses à l'étude.....	193
2.2.1 Saint Andrew Parish of Muea (SAPM)	195
2.2.2 Église Évangélique du Cameroun (EEC).....	198
2.2.3 Seventh day Adventist Church (SDAC)	199
Conclusion	202
TROISIÈME PARTIE :	204
LANGUES EN PRÉSENCE ET CONFIGURATIONS SOCIOLINGUISTIQUES LORS DES CÉRÉMONIES RELIGIEUSES	204
Introduction de la partie	206
CHAPITRE I.....	209
LANGUES ET RITES À SAINT ANDREW PARISH DE MUEA.....	209
Introduction.....	209
1. Structure de la messe à SAPM.....	209
1.1 Les rites initiaux.....	210
A) La monition.....	212
B) L'entrée	213
C) La salutation.....	214
D) L'acte pénitential et l'absolution	214
E) La prière d'ouverture.....	216
1.2. La liturgie de la parole	216
A) La première et deuxième lecture.....	217
B) L'évangile.....	219
C) La prédication	219
D) La profession de foi	220
E) La prière universelle.....	221
1.3 La liturgie de l'eucharistie	222
A. La quête.....	223
B. La consécration du pain et du vin.....	224
C. Récitation du « Notre père » et rite de la paix.....	226
D. La communion du corps et sang de Jésus	227
E. Récitations diverses	228

1.4 Les rites de conclusion.....	228
A.Les annonces	229
B.La salutation et bénédiction finale	230
C.La sortie.....	231
2. Répartition et place des langues liturgiques dans les constellations sociolinguistiques de SAPM.....	232
2.1 La messe anglophone	233
2.2 La messe francophone.....	237
2.3 La messe bilingue	239
Conclusion	243
CHAPITRE II	245
LANGUES ET RITES AU SEIN DE L'ÉGLISE ÉVANGÉLIQUE DU CAMEROUN (EEC).....	245
Introduction.....	245
1. Structuration du culte à l'EEC	245
1.1 Le rite d'accueil	247
A.L'entrée	248
B.La salutation	249
C.La louange et adoration.....	250
D.La pénitence et les paroles de grâce.....	250
1.2 La liturgie de la parole	252
A)La prière d'illumination.....	253
B.Les lectures.....	254
C.Le sermon.....	256
D.La profession de foi.....	257
1.3 La liturgie de l'eucharistie	258
A.Offrandes et prières sur les offrandes	259
B.La consécration et distribution du pain et du vin	259
C.Recitation du « Notre Père »	260
1.4 L'ouverture à la communauté et au monde.....	261
A.Les annonces.....	261

B.La prière d'intersection et la bénédiction finale.....	262
2. Distribution et place des langues dans la constellation sociolinguistique de l'EEC.....	264
2.1 Le français langue centrale à l'EEC.....	265
2.2 Schématisation de la constellation.....	266
Conclusion.....	269
CHAPITRE III.....	270
DES LANGUES ET DES RITES À SEVENTH DAY ADVENTIST CHURH (SDAC)....	270
Introduction.....	270
1. De l'organisation des pratiques religieuses à SDAC.....	270
1.1 L'École du sabbat : se former dans son groupe linguistique.....	272
A.Salutation de l'assemblée.....	272
B.L'étude de la bible.....	273
C.La prière conclusive.....	274
1.2 Le service du culte : la communauté réunie.....	274
1.2.1. Les rites introductifs.....	276
A.L'entrée.....	276
B.Paroles de grâce et prière introductive.....	277
C.Souhaiter bon sabbat.....	277
D.La quête.....	279
E.La prière sur les offrande.....	279
1.2.2 La liturgie de la parole.....	280
A.Adoration et prière d'illumination.....	281
B.Lectures bibliques et sermon.....	282
1.2.3 Les témoignages chantés et sous forme de récit.....	285
A.Les témoignages sous forme de chants.....	286
B.Les témoignages sous forme de récits.....	287
1.2.4 Les rites conclusifs.....	290
A.Les annonces.....	290
B.La bénédiction finale.....	291
C.La sortie.....	292
2. De la place des langues dans la constellation sociolinguistique de SDAC.....	293

2.1 Emploi des langues en fonction des actes religieux.....	293
2.2 Schématisation de la constellation des langues	294
Conclusion	296
Synthèse de la partie	297
TROISIÈME PARTIE	302
COMMUNAUTÉS RELIGIEUSES : PRATIQUES, PLURILINGUISMES ET DISCOURS SUR LA DIVERSITÉ.....	302
CHAPITRE I.....	303
LE CHANT RELIGIEUX : PRATIQUE, FONCTIONNALITÉS DES LANGUES ET EXPRESSION DES DYNAMIQUES PLURILINGUES	303
Introduction.....	303
1. De la structuration des rites par le chant.....	306
1.1 Une prise en compte du type de rite par le chant.....	307
1.2 Une prise en compte du temps liturgique religieux et du type de cérémonie	317
1.3 Une prise en compte du <i>Cadre de l'expérience</i> religieuse	318
2. Mise en relation des thématiques des chants avec les cérémonies religieuses	323
2.1 Thèmes des chants religieux et relation aux rites	323
2.2 Titres et paroles des chants : relations aux thèmes et aux rites.....	326
2.2.1 Caractéristiques énonciatives des titres	326
2.2.2 Paroles des chants et séquences rituelles	328
2.2.3 Chants et thèmes	330
3. Des fonctionnalités des chants à partir de leurs caractéristiques langagières.....	333
3.1 Langues d'exécution des chants et compréhension des rites	333
3.2 Le chant polyphonique plurilingue simultané : une option innovante pour comprendre la dimension « communauté » des églises	336
3.3 L'alternance codique en chantant : des fonctionnalités multiples	339
3.3.1 Chants religieux et macro-alternances	340
3.3.2 Chants religieux et micro-alternances.....	346
Conclusion	354
CHAPITRE II	356
CONSTRUCTION D'UN SENTIMENT D'UNITÉ DANS LA DIVERSITÉ AU SEIN DES COMMUNAUTÉS RELIGIEUSES.....	356

Introduction.....	356
1. Langues parlées dans les communautés et dénominations : des éléments de la pratique religieuse.....	358
1.1 Des langues parlées dans les églises : un répertoire partagé.....	359
1.1.1 Langues parlées dans la communauté de Muea.....	359
1.1.2 Langues parlées à l’EEC et à SDAC.....	364
1.2 Dénominations des langues, termes et expressions associés : un processus de légitimation des groupes en présence	368
1.2.1 Le cas du pidgin.....	369
1.2.2 Le cas de l’anglais.....	371
1.2.3 Le cas du français et des langues camerounaises.....	373
2. Politiques linguistiques et choix de langues pour les pratiques religieuses.....	379
2.1 Des prescriptions de l’autorité/des leaders religieux et choix des langues.....	380
2.1.1 Le cas de la messe anglophone à Muea	380
2.1.2 Le cas de la messe dite bilingue à Muea.....	383
2.2 Des choix linguistiques en fonction des participants et du milieu.....	384
2.2.1 Influence du type de public et choix du français et du pidgin à Muea	385
2.2.2 Influence des facteurs cléricaux et choix du français à EEC	387
2.2.3 S’adapter au milieu pour bien communiquer : le cas de l’EEC.....	388
2.3 Pression des pratiques routinières et choix des langues à SDAC	391
3. Fonctions, valeurs des langues et actions associées dans les communautés.....	393
3.1 Fonctions et valeurs de quelques langues prises individuellement.....	394
3.1.1 Le pidgin à l’église : entre communication, emphase, humour et expression de l’unité... ..	394
3.1.2 Le latin à SAPM : entre « traces », « marques » et fonction/valeur mémorielle	399
3.1.3 L’anglais dans les communautés francophones : entre fonction communicative et intégrative	403
3.2 Fonctions des alternances codiques au sein des communautés	407
3.3 Du recours à la traduction comme processus de communication et de renforcement de l’unité dans les églises.....	411
4. La diversité linguistique : une vision intégrative et idéologique du plurilinguisme.....	420
4.1 Un indicateur de la tolérance des différences et de l’acceptation mutuelle	421
4.2 Un moyen de renforcement de la participation et de la communion	424

4.3 Un moyen d'expression de l'unité au sein de l'église	425
Conclusion	428
SYNTHÈSE, DISCUSSION ET APPORTS SCIENTIFIQUES	430
1. Retour sur l'approche, la méthodologie et les résultats	430
2. Apports scientifiques	434
3. Limites des résultats et discussion	436
CONCLUSION GÉNÉRALE	438
BIBLIOGRAPHIE.....	441
INDEXS	477
INDEXS DES AUTEURS	478
INDEX DES NOTIONS	480
INDEX DES TABLEAUX	484
INDEX DES PHOTOGRAPHIES.....	486
INDEX DES CARTES	488
INDEX DES SCHÉMAS.....	489

INTRODUCTION GÉNÉRALE

1. Genèse de la recherche

Cette recherche est à mettre à l'actif de notre rôle d'acteur religieux. Chrétien engagé dans l'une des communautés religieuses à l'étude, nous connaissons bien le champ d'investigation dont il est question. Nous y sommes personnellement impliqué en tant que participant depuis plus de deux décennies, notamment dans les communautés religieuses à Mélong, à Dschang et à Buea. À Mélong¹, nous avons commencé à nous intéresser aux activités religieuses à partir de 1997, date à laquelle nous nous sommes inscrit à la Jeunesse Estudiantine Chrétienne (JEC). En 1998, nous avons créé, avec la collaboration de certains aînés, le groupe Garde Suisse au sein de la paroisse Saint Pierre et Paul dans la même localité. Une fois installé à Dschang en 2001 pour les études universitaires, nous avons intégré la chorale des jeunes au sein de la paroisse Saint Albert. Que ce soit à Mélong ou à Dschang, nous évoluons dans un environnement linguistique plurilingue caractérisé, selon nos observations, par un usage dominant du français sur les autres langues. Notre premier travail universitaire intitulé *La gestion in vivo du plurilinguisme urbain : pratiques et représentations des langues à Dschang* (2009, inédit) nous a ainsi permis de constater que le plurilinguisme ambiant se manifeste même dans les églises, lieux de prière et de rencontres de personnes venus d'horizons et d'aires culturelles divers.

Ce premier résultat ainsi que la familiarité avec le terrain religieux dans d'autres villes du Cameroun et plus particulièrement celle de Buea nous a apporté des repères pouvant contribuer à faire émerger un questionnement susceptible d'aboutir à une recherche. En effet, notre rôle de lecteur à la paroisse Saint Antoine de Padoue de Buea (2012-2013), puis de lecteur et de membre du groupe Ephatta² de Muea (2013-2017) nous mettait, comme les autres acteurs religieux, aux prises avec les langues. Cette implication dans les pratiques religieuses nous a interpellé sur le rôle du langage dans la mutualisation des connaissances religieuses manifestes au prisme de la diversité linguistique et culturelle. Il se posait alors les questions de savoir comment les langues coexistaient au sein des offices et quelle exploitation en faisaient les communautés compte tenu de leurs histoires et leurs pratiques religieuses. Envisager cette exploitation et plus généralement

¹ Ville du Mungo dans la région du Littoral.

² Le terme « Ephatta » vient de l'araméen et signifie « ouvre-toi ! ». Au sein de l'église catholique, Ephatta est un groupe de prière et de louange.

les situations sociolinguistiques en termes d'« écologie des langues » (Calvet 1999) et de « communautés de pratique » (Lave et Wenger 1991) nous est alors apparu intéressant pour étudier les relations entre les langues, la religion et l'écosystème dans lequel elles sont en usage d'une part, et, d'autre part, pour rendre compte de la manière dont le sentiment communautaire est mis en mots dans les pratiques et les discours. En effet, par les pistes de réflexion et d'analyse qu'elles suggèrent, elles permettent de mieux saisir les

Constructions symboliques, linguistiques et politiques qui, utilisées dans les échanges langagiers, font sens, créent du sens et constituent éventuellement des représentations négociables au sein des communautés qui les actualisent ; avec en retour des incidences sur les formes, la constitution et les dynamiques des langues » (Nicolai 2012 : 173).

Ce travail tire également ses origines de notre volonté personnelle de cerner quel rôle pourrait jouer l'église diversifiée du point de vue linguistique que culturel, dans la consolidation de la paix et l'unité dans un Cameroun en ébullition. En effet, l'objet de ce travail commence véritablement à se dessiner entre 2017 et 2018, période au cours de laquelle la crise³ dite anglophone a contribué à créer non seulement des clivages entre les Camerounais d'origine anglophone et francophone, mais aussi entre les sécessionnistes anglophones et l'État du Cameroun. Dans ce contexte de tensions, les communautés religieuses sont plus que jamais, compte tenu des vertus de tolérance, de paix, et d'amour qu'elles véhiculent conformément aux Saintes Écritures, un laboratoire d'expérimentation de l'harmonie sociale qui est parfois mise en mal par les différences linguistiques, culturelles et politiques. Cette recherche est donc pour nous, une tentative de compréhension du rôle joué par la religion dans la régulation des groupes, notamment lorsqu'elle est pratiquée en contexte d'hétérogénéité de langues et donc des locuteurs qui constituent les communautés religieuses. Si par le passé il était admis qu'à une religion particulière était rattachée une langue donnée, il en va autrement aujourd'hui comme c'est le cas au Cameroun où on observe dans les offices, la prise en considération des langues de tout bord pour la réalisation des différents rites. Cette situation a certes pour conséquence un partenariat déséquilibré entre les langues comme on va le voir, mais aussi une reconsidération des rapports symboliques entre le christianisme et la diversité/altérité linguistique.

³ On n'y reviendra.

2. Construction de l'objet de la recherche et éléments pour une problématique

Au début de cette thèse, la question que nous voulions *a priori* étudier était celle de la mise en mots de l'identité⁴ urbaine plurilingue des acteurs religieux dans le cadre de leur pratique de la religion. Mais au fil des observations situées dans les églises, la ritualisation des actes religieux et la manière dont les langues contribuent à leur réalisation nous sont apparues plus significatives pour construire l'objet de cette étude. Plus significatif encore a été le thème de l'unité, de la participation et de la communion dans la diversité linguistique au sein des communautés. Non sollicitées en entretien par nos questions, ces thématiques sont apparues de manière récurrente et discursivement marquées par des façons de dire plus communes qu'individuelles. C'est donc au fur à mesure des observations de terrain et de la mise en relation des pratiques exécutées ainsi que d'entretiens avec les cadres théoriques convoqués, que nous avons pu construire l'objet de cette recherche. Nous choisissons donc de consacrer notre travail à cet objet que nous éclairerons au travers d'une démarche ethnographique d'inspiration sociolinguistique.

En sciences humaines et sociales, l'étude de la religion est essentiellement l'œuvre des sociologues et des anthropologues ou encore des philosophes. En sciences du langage, la relation entre langage et religion est restée peu étudiée. De tels travaux existent cependant en analyse de discours et en sociolinguistique. Dans ce dernier domaine, notamment, des propositions pour étudier le langage en relation avec la religion et la société ont cependant été faites dans les années 1970, 1980 et 2000. Plusieurs directions de recherche ont alors été proposées et même explorées. Les quelques ouvrages qui abordent la thématique de la langue et religion en sociolinguistique s'intéressent tant à la différenciation des modes linguistiques propres au domaine religieux qu'à la manière dont l'appropriation et la sélection de ces modes fonctionnent comme moyen de socialisation au sein des communautés. Il s'agit pour les auteurs qui abordent la question du langage religieux dans ce sens, de voir « de quelles manières le langage est [...] exploité à des fins religieuses » Juillard (1997 : 240) et comment en contrepartie, la religion impacte cette dernière du point de vue de son vocabulaire, de ses formes ainsi que de son utilisation. D'autres travaux sur cette problématique considèrent la religion comme l'une des variables prises en considération pour expliquer les processus sociolinguistiques à l'œuvre dans des communautés

⁴ À ce moment, notre sujet de thèse s'intitulait : Dynamiques plurilingues et développement urbain durable : langues et identité chez les communautés religieuses au Cameroun.

dont les membres ont en commun la même croyance religieuse. C'est dans cette veine que les études de Fishman et al (1966) sur le maintien ou le déplacement de langues en contact ont été effectuées, considérant la religion comme une variable au même titre que la famille, l'école, le travail, etc. De même, certaines études comme celles de Dzialtuvaite (2006) ou de Haque (2012) ont montré que l'appartenance religieuse est un facteur linguistique pertinent qu'on pourrait associer à des pratiques linguistiques différenciées dans les communautés sociolinguistiques complexes. Autrement dit, ces recherches tendent à montrer que le marquage social de la langue est légitimé par l'identité religieuse. D'autres études encore (Simarin 1987), ont tenté de montrer comment les usages linguistiques dans le domaine religieux sont affectés par les attitudes linguistiques d'une communauté donnée. C'est dans ce sens qu'on pourrait situer la plupart des travaux qui traitent de politiques et choix linguistiques menés dans les contextes de diversité linguistique comme celui du Cameroun. Un des aspects non moins négligeables du langage religieux que les auteurs ont abordé est celui de l'influence de la religion sur la transmission ou l'acquisition (Haque 2014) des langues dites sacrées par les pratiquants d'une religion précise.

Cette brève revue de littérature permet très rapidement de se rendre compte que les aspects rituels et communautaires du langage religieux demeurent les parents pauvres des recherches sur la religion en sociolinguistique. Les problématiques soulevées ont jusqu'ici, selon nos observations, été abordées de manière parcellaire comme le montrent ces travaux. L'exploitation des langues dans le cadre du déroulement des cérémonies religieuses et de l'accomplissement des rites reste notamment, lettre morte en sociolinguistique. De même, la dimension « communauté » du langage religieux ne semble pas avoir fait l'objet d'une attention particulière de la part des sociolinguistes. Ce travail se donne pour ambition de combler ce vide sociolinguistique en s'intéressant non seulement aux langues dans leur diversité écolinguistique eu égard aux rites auxquels elles sont censées participer à l'accomplissement lors des cérémonies religieuses, il cherche aussi à mettre en lumière la façon dont les langues et les pratiques sont mises à contribution dans les églises pour produire le sentiment d'unité, d'appartenir à la communauté de pratique, malgré la diversité linguistique et culturelle des membres qui la constituent. Autrement dit, comment la diversité linguistique, consécutive de l'histoire des contacts de langues dans le domaine religieux, se manifeste dans les églises camerounaises dans

le cadre des rites religieux, mais également comment l'exécution des pratiques religieuses ainsi que les discours sur les langues de leur accomplissement contribuent à donner de la significativité aux rites, aux langues exploitées et à faire éventuellement émerger des normes langagières qui participent à la structuration et au fonctionnement des groupes ?

3. Objectifs et spécificités de la recherche

Cette thèse s'inscrit dans la continuité des travaux réalisés par nos prédécesseurs Camerounais dans le domaine religieux. Nous nous inspirons entre autres, des recherches de Bitja'aKody (2001b), Kouega (2008), Kouega et Ndzotom (2011), Kouega et Baimada (2012) et Kouega et Emaleu (2013) dans lesquelles ils ont particulièrement mis l'accent sur la question des choix de langues dans des communautés religieuses plurilingues situées dans les villes Camerounaises, y compris celles du Sud-ouest. Mais nous nous éloignons d'eux par notre démarche méthodologique ainsi que par nos orientations théoriques. Ainsi, accordons-nous une place importante à l'écologie des langues de Calvet (1999) pour faire la description sociolinguistique de la répartition ou de la distribution des langues au sein des communautés religieuses et rites qui y sont accomplis par les divers participants et des places que les unes (les langues) occupent par rapport aux autres, conformément au modèle gravitationnel. Bien plus, l'expérimentation du modèle écologique gravitationnel au domaine précis de la religion permettra de voir comment les configurations sociolinguistiques se mettent en place en fonctions des confessions religieuses et comment les rapports entre les langues dans leur « niche » peuvent être appréhendés, notamment en prenant en considération le contexte socioculturel global dans lequel elles sont utilisées.

Tout en optant pour cette approche écolinguistique du plurilinguisme au sein des églises, cette thèse a cherché à rendre compte de l'emploi des langues selon les rites, les pratiques, les situations de communication et les finalités des actes en considérant les communautés religieuses comme des communautés de pratique, c'est-à-dire des communautés définies par Eckert et McConnell-Ginet (1992a : 464) comme « an aggregate of people who come together around mutual engagement in an endeavor. Ways of doing things, ways of talking, beliefs, values, power relations - in short, practices - emerge in the course of this mutual

endeavor». Introduite en sociolinguistique par ces derniers « as a way of theorising language and gender [...] the ground social and linguistic practice », la communauté de pratique « has been very useful to scholars of language and social interaction, in particular for studies that investigate gender and sexual identities and their relation with language » (Osterman 2017). Cependant, il est reproché aux travaux⁵ s'appuyant sur cette notion, une faiblesse dans la théorisation du langage et des rapports de forces entre langues. En outre, on note une absence de données empiriques y afférentes (Vaast 2002). La notion de communauté de pratique a en effet donné lieu à d'abondants travaux théoriques mais a été peu exploitée dans le cadre d'investigations sur le terrain. La plupart des études francophones qui s'appuient sur cette notion sont réalisées dans le champ de la formation et organisation d'entreprises, de la santé, du management et de la communication. Elles montrent comment la participation est mutuellement encouragée et comment le processus d'apprentissage se fait de manière collaborative pour le grand bonheur de l'entreprise commune. Ainsi, notre recherche tente de faire dialoguer le concept de communauté de pratique et le terrain religieux pour voir quel peut en être l'intérêt analytique pour la sociolinguistique. Autrement dit, penser les communautés religieuses en termes de communautés de pratique peut constituer un analyseur original susceptible de pointer des aspects quelques peu ignorés des dynamiques sociolinguistiques. C'est dire combien notre recherche n'a pas souhaité se limiter à la description des situations sociolinguistiques sur un plan global, mais aussi tenté d'apporter une contribution théorique à la compréhension de celles-ci. En même temps, les données empiriques qui sont produites contribuent à une meilleure connaissance et compréhension des communautés religieuses et ainsi constituent une ressource pour les recherches futures.

4. Organisation de la thèse

Notre texte s'organise en quatre parties dans lesquelles on retrouve des réflexions théoriques, des orientations méthodologiques, la description du paysage sociolinguistique du Cameroun, du terrain de recherche et des analyses interprétatives du corpus. Nous exposons ici ses grands axes.

⁵ Plus particulièrement dans le domaine de la gestion, de l'organisation d'entreprises et de la communication.

La première partie invite non seulement à une réflexion théorique sur le rapport entre langue et religion que nous tenterons d'explorer dans ses développements en sciences humaines et sociales, mais également dans d'autres courants d'étude du langage religieux comme le structuralisme. Ces premiers éléments permettront par la suite de s'interroger sur l'apport d'une étude empruntant le cadre théorique de l'écologie des langues et la notion de communauté de pratique dans la compréhension du phénomène religieux, notamment dans les communautés plurilingues comme celles du Cameroun. Ces éléments de cadrage théorique seront complétés par des considérations méthodologiques qui ont orienté la délimitation du terrain de recherche, la démarche d'enquête, le choix des communautés et des enquêtés, mais aussi le corpus constitué ainsi que la démarche d'analyse des données.

La deuxième partie est une description le paysage sociolinguistique du Cameroun et du terrain d'étude. Il s'agit dans le premier chapitre, de faire une présentation des aspects géographiques, mais surtout socio-historiques du Cameroun ; ceci parce que les mouvements des populations et diverses migrations qui, avec le temps, ont favorisé le peuplement du pays, permettent, entre autres éléments, de comprendre les bases actuelles de la diversité. À cela s'ajoutent l'influence coloniale, les missionnaires et l'État du Cameroun qui, d'une manière ou d'une autre, ont joué un rôle important dans la distribution et dans la fonctionnalisation des langues au Cameroun. C'est ainsi que le contact de langues et de populations en contexte camerounais comme ailleurs, aura contribué à l'évolution des formes, mais aussi des fonctions des langues, y compris dans le domaine religieux. Le second chapitre s'intéressera aux spécificités sociolinguistiques de notre terrain d'étude (la ville de Buea) et ce sera également le lieu de présenter les caractéristiques des communautés religieuses à l'étude.

Cela nous conduira à la troisième partie qui est celle des langues en présence et des configurations sociolinguistiques lors des cérémonies religieuses. Constituée de trois chapitres qui ont tous le même objectif, nous cherchons ici à savoir quel sont les langues mobilisées pour l'accomplissement des rites et des pratiques religieuses et comment des configurations sociolinguistiques émergent en fonction des communautés religieuses dans lesquelles on se trouve. À partir de la place des langues dans chaque communauté et au sein des pratiques, on pourra ainsi établir les relations qu'elles entretiennent, les uns par rapport aux autres et voir comment leur utilisation s'inscrit dans l'esprit de la communauté de pratique.

La quatrième partie enfin, est le nœud analytique de cette thèse où sont mises en relation la communauté, la pratique, et les discours des acteurs au sujet des langues et de leur participation. Les analyses montrent dans un premier temps comment le chant religieux prend en considération les spécificités sociolinguistiques des communautés pour structurer les rites et ainsi affiner le sentiment de constituer une assemblée. En second lieu, nous analyserons les discours épilinguistiques des acteurs religieux pour savoir quelles significations ils donnent aux langues dans ce contexte de diversité et comment des personnes au sein d'un même culte peuvent se percevoir comme étant une « communauté » en dépit de la diversité de leurs langues et de leurs cultures. Ainsi, verrons-nous quelles sont les régularités qui émergent au sein des communautés à propos des langues et de leurs usages.

PREMIÈRE PARTIE
CADRE THÉORIQUE ET DÉMARCHE MÉTHODOLOGIQUE

CHAPITRE I

ÉTUDE DE LA RELATION ENTRE LANGUE ET RELIGION

Introduction

Le mot religion tire ses origines dans « religare » (relier) pour désigner « le lien de piété qui unit à Dieu » (Dictionnaire Larousse 1938 : 880). La religion est dans ce sens l'ensemble des croyances, sentiments, dogmes et pratiques qui définissent les rapports de l'être humain avec le sacré ou la divinité. Une religion particulière est définie par les éléments spécifiques à une communauté de croyants : dogmes, livres sacrés, rites, cultes, sacrements, prescriptions en matière de morale, interdits, organisation, etc. Initialement utilisé pour le christianisme, l'emploi du mot religion s'est progressivement étendu à toutes les formes de manifestation sociale en rapport avec le sacré.

D'une manière générale (c'est-à-dire en cherchant à embrasser tout ce qui se présente dans l'histoire comme religion, d'une façon purement descriptive, sans porter aucun jugement de valeur), affirme Karl Rahner (1970 : 408), on désigne par « religion » la relation de l'homme avec le sacré, qui se traduit, comme religion subjective, dans la vénération et l'adoration et qui s'incarne, comme religion objective, dans la confession, dans la parole, dans les actes (gestes, danses, ablutions, onctions, bénédictions, sacrifices, repas sacrificiels) et dans le droit.

L'un des moyens d'expression de la religion est la langue. Nous concevons la langue non seulement dans son sens systémique et symbolique, mais aussi et surtout comme phénomène inscrit dans les pratiques sociales : « la pratique sociale qu'est le langage nous renseigne sur nos manières de nous organiser, de faire sens, de produire et distribuer les ressources essentielles de la vie » (Boutet et Heller 2007 : 315). La religion a un langage différent du langage ordinaire et /ou du langage scientifique en ce qu'elle a une dimension sacrée. Elle est liée, en effet, à la parole de Dieu, à des textes religieux, à des rituels, à des pratiques linguistiques et culturelles qui fondent la croyance. Et les textes (écrits et oraux) qui accompagnent ou qui portent sur ces croyances se rangent sous l'étiquette de discours religieux. La tradition anglo-saxonne parle globalement de « religious language » (« langage religieux ») pour désigner l'ensemble des paroles tenues par l'homme religieux, y compris celui de la théologie (Maboungou 2010 : 4). Il est « tout développement, oral ou écrit, partant de sources religieuses, directes ou indirectes, pour soutenir une idée, quelle que soit sa nature » (El Beshlawy 2014 : en ligne). Autrement dit,

les auteurs considèrent tout énoncé inspiré/tiré de la Bible, du Coran ou de tout autre texte sacré, des rites et pratiques culturelles en rapport avec le divin comme étant le langage de la foi/religieux. Nous pensons simplement que chaque fois que la langue et la religion sont mises ensemble pour servir l'homme, on est en présence du discours religieux. Enfin, le discours religieux se rapporte aux pratiques langagières ritualisées au sein des communautés.

Dans la Bible et plus précisément le *Livre de la genèse*, il est écrit que Dieu a créé le monde à travers la parole. Le discours⁶ serait donc perçu comme l'essence même de la création du monde et de la religion puisque c'est à travers le pouvoir de la parole sacrée que tout a été fait (considération religieuse de la création du monde). En d'autres termes, la religion n'a de raison d'être que parce qu'il y a un langage pour l'exprimer. Comme nous l'avons écrit plus haut (introduction), les études traitant de la relation langue et religion sont beaucoup plus présentes en sciences humaines et sociales. En sociolinguistique, rares sont celles qui lui sont entièrement consacrées. Il serait donc intéressant de savoir non seulement comment les sociologues, les anthropologues ou encore, les philophes, ont tenté d'appréhender le langage en relation avec la religion, mais aussi quel a été le regard des sciences du langage sur cette question. Cela fournirait des éléments susceptibles d'affiner la compréhension du phénomène religieux dans sa dimension sociolinguistique et plus encore, avec la prise en compte des situations plurilingues comme celle du Cameroun.

L'objectif de ce chapitre est donc de montrer comment la langue et la religion ont été traitées par les sciences humaines, mais aussi par la linguistique. Il s'agit de s'intéresser aux déterminants historiques, culturels, identitaires et idéologiques, voire politiques et spatio-temporels qui ont contribué à la compréhension de ce domaine du savoir en plein essor. Si ces facteurs sont à prendre en considération pour mieux appréhender le langage religieux, nous montrerons en quoi la sociolinguistique pourrait également constituer un cadre intéressant pour l'étude de la communication religieuse. Elle permettrait de s'intéresser non seulement au texte écrit ou oral prononcé par l'homme religieux, mais également à celui des participants des cérémonies. Elle pourrait ainsi s'intéresser à la coexistence des langues et à la gestion du plurilinguisme par les locuteurs lors des offices. En plus, la sociolinguistique pourrait faciliter la

⁶«C'est l'énoncé considéré du point de vue du mécanisme discursif qui le conditionne » (Dubois et al. 1973)

compréhension des enjeux liés à la prise en compte de la diversité dans les rassemblements religieux, tant sur le plan des pratiques que des discours sur ces pratiques.

Dans ce qui suit, nous rendrons compte des apports des travaux qui, en sociologie, en anthropologie, en philosophie et en linguistique, se sont intéressés aux problèmes soulevés par le langage religieux. Puis, nous nous interrogerons sur la façon dont la sociolinguistique a contribué à cette étude. Ainsi verrons-nous comment les théories de l'« écologie des langues » et de la « communauté de pratique » pourraient être exploitées pour mieux affiner la compréhension et le fonctionnement des communautés religieuses plurilingues.

1. Les approches sociologiques et anthropologiques d'étude du langage religieux

Sociologie et anthropologie partagent une base épistémologique commune en s'intéressant aux produits de la vie sociale, dont la religion parmi tant d'autres. Mais en parcourant la littérature dans le domaine, on se rend à l'évidence avec Obadia (2009 : 86), qu'« aucun théoricien des premières générations n'a vraiment porté l'attention au discours ou au langage dans la religion ». Avec Emile Durkheim (1986), l'étude du discours religieux se réduit à n'être qu'une expression empirique de la vie religieuse, qui en dévoile les fonctions sociales sous-jacentes. Pour Marx Weber (1991), il y figure un discours sur le monde et sur le salut, exprimant des systèmes de valeurs (éthos) et idéologiques qui impriment de leur marque des formes de socialisation religieuse, c'est-à-dire l'intégration du religieux dans les différentes sphères de la vie quotidienne. Quant à Karl Marx seul, comme le remarque Obadia (2009 : 86), par l'accent mis sur le rôle des dogmes religieux comme aliénation dans les rapports de domination de classes (l'opium du peuple), il souligne que la puissance sociopolitique de la religion repose sur des mécanismes socio-discursifs. En d'autres termes, la façon dont le texte religieux est tissé ainsi que ses tournures expressives, sont de nature à faire opiner l'auditoire et à provoquer des comportements souhaités. En cela, le discours religieux revêt aussi un caractère politique.

Cette perspective sur le rapport entre discours/langage, modulé par celui des idéologies ou des visions du monde, est demeurée la ligne principale, jusqu'à ce jour, de la sociologie à la psychologie sociale. L'anthropologie pour sa part, s'est essentiellement préoccupé à l'aspect

culturel des religions, non seulement sur le plan de ses variations ethnographiques, mais également sur celui de ses rapports avec des formes de symbolismes spécifiques à chaque société. Parmi les objectifs de l'anthropologie religieuse, figure l'exploitation du rapport entre pensée et langage dans les sociétés rurales, de petites dimensions et non-occidentales par l'intermédiaire d'un interlocuteur privilégié (Griaule 1966). De même que la sociologie a rapporté le discours religieux à des déterminants sociaux, l'anthropologie a longtemps été tentée de déléguer à la culture (c'est-à-dire aux systèmes de symboles et de représentations religieux prévalant dans un groupe social donné) ce rôle de réservoir de sens, organisé sous formes de cosmologie (Griaule 1996) que l'énonciation exprime.

Le discours religieux n'a donc pas fait l'objet d'un champ de connaissance qui lui est spécifiquement dévolu. La réflexion de la sociologie des religions se fonde généralement sur des modèles typologiques ou fonctionnels dont les caractéristiques admettent déjà un niveau de théorisation tel que les formes empiriques (comme les « actes » et les « discours ») disparaissent derrière des formes théoriques (des « représentations », des « rites » et des « croyances ») (Obadia 2009 : 85). En y regardant de près, l'expressivité discursive de la religion suppose de distinguer entre trois registres : a) Le discours de la religion – dogmes, normes, doctrines, et systèmes philosophiques. b) Le discours sur la religion, qui admet une très grande complexité, en ce qu'il convoque la question des modalités différentes d'expressivité : théories religieuses ou séculières de la religion, qu'elles se revendiquent d'une scientificité ou pas. c) Le discours religieux – qui est fondé sur une double identité : celle d'un registre singulier du langage humain, qui n'est, dans les sciences sociales, jamais isolable (sauf cas particulier) de son contexte historique, social et culturel ; singulier qui se rapporte à ce qui, dans un groupe donné, est considéré comme religieux (Spiro 1972).

C'est ce dernier aspect qui constituera la toile de fond de cette articulation où nous discuterons de la relation langue et religion d'une part, et, d'autre part, à celle de langue, et religion en rapport avec l'idéologie, puis l'identité enfin la politique.

1.1 Le langage comme modèle analogique de la religion ?

« Au péril de la simplification, affirme Obadia (2005), les deux principaux critères, habituellement retenus pour qualifier l'humanité sont le langage et la religion ». Dans ce sens, on peut dire que les sciences sociales des religions se sont fondées sur l'idée qu'*homo religiosus* n'existe qu'en tant qu'*homo loquens*. Mais les points de vue sont divergents et complémentaires quant aux modalités d'existence de la religion vis-à-vis du langage.

Chez Lévi-Strauss comme chez Boudieu, la modélisation théorique du fait religieux a considérablement été influencée par la linguistique.

La contribution de Levi-Strauss (1950, rééd 1985) est remarquable en ce sens où, empruntant à Saussure le modèle structural de la linguistique qui avait influencé bien des domaines en sciences humaines et sociales, il a œuvré dans le sens d'une reconnaissance du langage comme modalité principale de l'existence de la culture et de la religion et dans celui de la modélisation de la culture sur le mode de la linguistique structurale.

L'apport de Bourdieu a été éclairant sur au moins deux plans simultanés et interdépendants : celui d'une théorie des champs et des habitus, et celui d'une perspective structurale (au double plan linguistique et sociologique) de l'énonciation religieuse. Dans un de ses travaux intégralement réservés à la religion, ce chercheur approche la religion sur le mode de la langue, ce « médium symbolique à la fois structuré et structurant » (1971 : 295), pour illustrer les modes d'organisation d'un « champ religieux », lui aussi structuré et structurant sur le plan sociologique (par sa morphologie propre qui emprunte à la division sociale et à une dynamique de monopole-marché) et sur celui des idéologies (formées et diffusées par le langage). La religion est donc pareille à un système social et symbolique structuré comme une langue et par la langue dans un espace politique, et le discours est à la fois l'outil et l'expression des rapports de pouvoir et de concurrence qui s'y déroule.

Selon LianChew (2006 : 214), l'un des points les moins connus et les moins discutés du rapport langue et pratiques religieuses est que la langue est :

Inextricably linked to religion because language, like religion is by and large a shaper of behavior and cultures. Both language and religion define the characteristics of civilizations and both mutually affect and influence each other. [...] the religion being associated with a way of life that involves language as a total picture. Where groups have been persecuted by a general

populace, they have often maintained a language or religion as a group symbol of resistance, and as a means of psychological defense.

La langue et la religion sont donc liées et s'influencent mutuellement. Cependant, l'usage de la langue dans le cadre de la religion comme dans d'autres contextes socioculturels est soumis à l'influence de plusieurs facteurs, notamment les ressources linguistiques des locuteurs et la façon donc celles-ci sont mobilisées et exploitées dans les situations concrètes de la vie religieuse. Cela dépend également du passé historique, des caractéristiques sociolinguistiques de la communauté dans laquelle l'individu est membre et surtout des positions idéologiques que charrient les langues-elles mêmes. Ceci dit, l'une des questions qu'on peut se poser est celle de savoir s'il existe une politique au sein des congrégations qui prescrit quelle(s) langue(s) doit être utilisée(s) lors des offices, conformément aux pratiques qui y ont cours. Y a-t-il simplement une longue tradition de travail qui impose la domination d'une culture et d'une langue sur les autres ? Si tel est le cas, n'est-elle pas le fait du développement d'habitus de groupes, de normes de groupes et donc de leurs pratiques, des statuts, rôles, positionnements des participants ?

1.1.1 Pluralité/singularité des langues et des religions : une absence de lien

À un premier niveau, la langue doit être considérée comme n'étant pas influencée par une confession religieuse particulière, surtout dans le contexte actuel de la mondialisation et du brassage des peuples et des cultures. Cette absence de lien de causalité entre ces deux phénomènes tient du fait que les langues exploitées dans les églises peuvent dépendre des caractéristiques des locuteurs et même de l'influence de la situation de communication. Les rapports langue et religion ne semblent donc être appréciés dans ce sens, qu'en fonction du contexte sociolinguistique. Smolicz (1994 : 38), parlant principalement du multilinguisme au sein du catholicisme, ne voit pas de similitudes entre le choix des langues précises et cette religion:

In the case of language, individuals can be bilingual, trilingual or multilingual, but they cannot claim to be bi-religious or multi-religious in faith and doctrine. [...] In contrast, the use of diverse languages in the church by the faithful does not hinder unity, but openly enhances it. The clergy who says one mass in English and another in Italian on the same Sunday, openly

demonstrates that bilingualism, by being internalized in the same individual, causes no division, no conflict, but rather bears witness to the universality of the Church.

Même si certaines confessions optent pour le choix d'une langue comme moyen de communication (lectures des textes, prédication, communiqué, etc.) lors des offices religieux ou comme langue de la communauté (c'est-à-dire celle de la gestion des affaires courantes, des réunions entre pasteurs et autres collaborateurs), nous nous accordons avec Pandharipande (2006: 141) pour dire que « there is no fixed equation of linguistic form for one religion. Many languages are used to express one religion and one language is used to express many religions ». Par exemple, le Christianisme s'exprime à travers l'anglais (en Inde, au Pakistan, au Bangladesh et au Sri Lanka entre autres pays), le portugais/konkani (au Goa), le talmil (au Tamilnadu), l'hindi (en Inde), le simhala (au Sri Lanka) l'urdu (au Pakistan), le français, l'anglais, le pidgin-english, le duala, etc. (au Cameroun). De même, le hindi n'est pas uniquement utilisé dans l'hindouisme, mais aussi dans le Bouddhisme, le Christianisme et le jainisme. Le français et l'anglais aussi, sont à la fois utilisés dans le christianisme et l'islam. Par ailleurs, dans la même communauté religieuse, diverses langues remplissent des fonctions différentes, produisant de ce fait une situation qu'on pourrait qualifier de concurrentielle ou de complémentarité dans les usages. Ces différents usages ne sont pas seulement imposés par la politique linguistique interne de chaque communauté, mais surtout des habitudes langagières spécifiques aux groupes en présence.

Il n'y a donc pas de correspondances singulières entre langues et religions. Les langues s'adaptent aux différentes formes de spiritualités tout en leur permettant de s'exprimer. Cependant, l'histoire de l'humanité peut témoigner des cas de langues intimement liées à la/une religion, voire de langues qui encouragent un choix religieux quelconque.

1.1.2 De la corrélation entre la langue et la religion

Au second niveau, la langue peut être rattachée à la religion en ce sens qu'elle peut non seulement prendre en charge une spiritualité distincte, mais aussi dans la mesure où elle peut participer au renforcement du choix d'une religion.

Sur le premier plan, les langues utilisées dans les Saintes Écritures, l'hébreu, le grec, l'arabe et le latin exprimaient des valeurs sacrées chez les chrétiens et musulmans juifs (Fishman 1991 : 360). L'un des informateurs de Katsikis (1993 : 3) illustre ce caractère sacré de la langue grecque au sein des membres de l'Église Orthodoxe Grecque : « I do not understand [the liturgy], but I have a book with a translation. If I take it along with me, I understand, but if I don't, it doesn't matter, because it is a mystery – we are not means to know and understand everything; that is the way of church, of religion».

La croyance en ce que la religion n'est pas « pure » sans une « vraie » langue a fait surface au cours de l'histoire dans plusieurs Églises, connectées à la réforme théologique révolutionnaire. Lehmann (1981 : 30) fait allusion aux convictions de plusieurs Luthériens Allemands en Australie du Sud pendant le XIX^{ème} siècle pour qui « Godhadrevealed the truemeaning of the bible to Luther in German language and itwastheirspecial obligation to preservethisprecious gift. Many believed that there could be « no genuine Lutheran faith without the German language». Boyd (1985 : 163) décrit la force potentielle des relations entre langue et religion dans les termes suivants :

Decisions by the authorities to change the language used for religions activities have often been met by strong reactions on the part of the believers. Some prefer to leave the church rather than change the language they have been accustomed to using there [...]. Even if the language is not established by dogma as sacred, it takes on sacred value by being used for many years in religions contexts. Usually, this sacred value is not shared by any other language or variety of language for the believer.

Ce statut sacré dévolu à la langue en faveur de la religion était davantage accentué pendant l'ère médiévale et même bien après. En ce moment-là, le statut de « language of religion wasenjoyed by one language for one religion » (Pandharipande2006: 146). L'arabe était pour l'islam, la seule langue de la religion ; c'était la langue du coran, la parole de Dieu révélée grâce à son Prophète, Muhammed. Le sanskrit était considéré comme la langue du bouddhisme alors que le latin particulièrement, était la langue du christianisme. Ces langues étaient considérées comme des codes dotés du pouvoir d'exprimer les religions susmentionnées. En général, la langue écrite était la forme appropriée de l'expression religieuse et seul son contenu était source de légitimation des croyances. Les fonctions de la langue de la religion étaient alors d'exprimer, de promouvoir les croyances religieuses présentes dans les écritures. La variation

dans la forme, le contenu et les fonctions religieuses de la langue n'était pas permise. Cette façon de faire donna énormément de pouvoir aux langues classiques (arabe, sanskrit, latin) alors que les langues régionales (Marathi, tamil, awadhi) furent totalement abandonnées, impuissantes. Dans ce cas précis, c'est l'idéologie religieuse qui guidait/déterminait le choix de langue de la religion lors de cette période ; idéologie qui changera au fil du temps et les langues de la religion avec.

Au second plan, la corrélation de la langue vis-à-vis de la religion est aussi vécue à travers les influences qu'elle (la langue) entretient avec cette dernière. Étudiant les relations entre la langue et la religion à Singapour, LianChew (2006 : 218) fait ressortir le lien entre les différents groupes ethniques et leurs affiliations religieuses respectives. Ainsi, les malaisiens qui constitueraient le groupe ethnico-linguistique le plus homogène en termes de religion, s'identifient eux-mêmes comme étant des musulmans. À l'opposé, les Chinois et les Indiens appartiennent à diverses confessions religieuses : un Chinois peut être chrétien, bouddhiste, taoïste, d'autres religions ou non. Il en va de même avec l'Indien qui peut être chrétien, musulman, hindouiste, d'autres religions ou non. En plus, de toutes les religions en présence, celle dont la composition ethnique est la plus hétérogène est le christianisme et cela est dû au fait qu'il attire les adhérents de toutes les autres religions, notamment des Chinois et Indiens. Le lien groupe ethnique affiliation religieuse n'est donc pas stable. Or, les langues du groupe ethnique, ou du moins celles qui sont utilisées par celui-ci, influencent le choix de la religion. Les Chinois qui optent pour le christianisme ont nécessairement appris les langues qui véhiculent cette doctrine tout comme les Indiens qui optent pour l'islam pratiquent d'emblée le malais, langue de l'islam en cours à Singapour.

Par ailleurs, dans le contexte singapourien, les langues dominantes dans les familles et les ménages sont généralement celles des religions auxquelles ces langues sont associées. Les résidents singapouriens qui ont adopté l'anglais comme langue familiale semblent plus enclins à la pratique du christianisme. Aussi, la plupart des adhérents du taoïsme appartiennent aux dialectes chinois ou au mandarin tout comme la majeure partie des bouddhistes singapouriens ont en usage le mandarin comme langue de famille.

Il est également intéressant de constater qu'il existe une corrélation forte entre l'ethnicité, les langues de la maison et la religion entre Malaisiens et les Indiens (LianChew2006

: 220). Entre 1990 et 2000, presque tous les locuteurs malais étaient musulmans pendant que la plupart des locuteurs tamouls étaient hindous : 98% des musulmans parlaient le malais en famille en 2000 avec environ 17% parlant le tamoul. Proportionnellement, 75% d'hindous utilisaient le tamoul comme langue de la famille alors que les autres (25%) emploient soit l'anglais, soit les autres langues indiennes.

Sous un autre angle, l'apprentissage de l'arabe lors des cours de religion a, selon Chew (2006 : 228), influencé les Malaisiens, les poussant ainsi à abandonner le caractère animiste de leur croyance islamique. Historiquement parlant, l'islam et la religion animiste ont maintenu un étroit syncrétisme en Malaisie, surtout dans les zones rurales et l'enseignement de l'arabe religieux, contribue, autant que possible, à orienter les croyants vers l'islam classique. Au Cameroun comme ailleurs, on retrouve des écoles coraniques qui, à travers la langue arabe, forment dans la connaissance de l'islam ; l'objectif étant, entre autres, de préparer le jeune apprenant à devenir musulman. Bien plus, l'enseignement du latin dans les écoles missionnaires et surtout théologiques n'ont pas que pour objectif de faciliter la connaissance /l'apprentissage du français, mais également de renforcer les capacités des futurs prêtres à bien évangéliser, le latin étant la langue mère du christianisme (romain).

La corrélation de la langue à l'égard de la religion est donc notoire. Elle est visible dans la distribution des langues au sein des religions et dans ses influences sur les choix religieux : la langue du groupe ethnique, celles apprises à l'école (coranique et théologique) et celles des ménages peut orienter le choix religieux. C'est pourquoi pour la survie d'une religion donnée, surtout dans le contexte actuel, les autorités religieuses doivent « parler » le choix de langues du peuple, spécialement si leurs religions souhaitent atteindre les autres groupes ethniques (Chew 2006 : 230). Si tel est le cas, il n'en demeure pas moins vrai que l'idéologie (comme nous le soulignons au passage), tout comme l'identité, a joué un rôle déterminant dans le renforcement des relations langue et religion, surtout en ce qui concerne les choix linguistiques.

1.2 Le langage de la foi et rapport à l'idéologie religieuse, à l'identité et à la politique

La religion est un phénomène social utilisé par les sociétés pour parler d'elles-mêmes, agir sur elles-mêmes et sur ces sociétés⁷. Selon De Waal-Malefitjt (1969 :12), elle est « un système d'actions et d'interactions basées sur des croyances culturellement partagées en des pouvoirs surnaturels sacrés ». Banton⁸ la définit comme

Un système de symboles qui agit pour établir chez les hommes des motivations et des tendances puissantes, pénétrantes et durables, en formulant des conceptions d'ordre général sur l'existence, et en revêtant ces conceptions d'un tel caractère de fait que les tendances et les motivations religieuses semblent tout à fait réalistes (Banton 1996 : 4).

Ces définitions possèdent des éléments descriptifs importants du phénomène religieux. La seconde (définition de Banton) va au-delà de la première (De Waal-Malefitjt), car elle décrit mieux la manière dont la religion procède pour transformer la psychologie des individus et les convaincre (croyance) que leurs sentiments et leurs idéologies religieuses correspondent à des réalités objectives transcendantes. Toute religion est dans ce sens, une idéologie, c'est-à-dire « un ensemble plus ou moins cohérent de croyances, de savoirs implicites, de présupposés et de valeurs, que les individus élaborent au sein de leur milieu socioculturel et qu'ils utilisent dans la vie quotidienne pour interpréter la réalité et orienter leurs actions » (Bloch 1991 : 446). Pour le même auteur, l'idéologie puise sa force dans sa capacité à se masquer comme étant précisément de l'idéologie :

Les contenus idéologiques ne peuvent être saisis comme tel que par ceux qui se situent hors de la position sociale qui les produit. C'est pour cette raison qu'une idéologie n'est habituellement qualifiée comme telle qu'à partir d'une autre idéologie ou d'un savoir réputé objectif et libre de conditionnements sociaux (Bloch et al 1991 : 446).

Chez Althusser (1970), la notion d'idéologie (quelle soit langagière, religieuse ou culturelle) incarne une double signification. D'abord elle fait penser à un système d'idées entraînant une distorsion de la réalité, tel qu'on le trouve dans les théories marxistes, enfin celle-

⁷ On n'a qu'à voir le rôle joué par certaines communautés religieuses dans la perpétuation de l'apartheid en Afrique du sud. On peut encore citer son influence dans les processus démocratiques et électoraux en République démocratique du Congo en 2018 et 2019. Au Cameroun, le paramètre religieux à quelque fois été convoqué comme modalité de sortie de la crise dite anglophone.

⁸ Comme Waal-Malefitjt, il s'est intéressé à l'anthropologie religieuse.

ci peut s'assimiler à un système de représentations du monde, indispensable à la bonne marche d'une société, et disposant d'une fonction pratico-sociale par laquelle il est donné un sens aux activités des individus du groupe. Mais l'idéologie n'apparaît pas qu'aux travers des représentations sociales, « elle dispose d'une existence matérielle en cela qu'elle produit des effets sur des pratiques et des rituels (Petitjean 2009 : 55). C'est pourquoi, selon Mifdah (2005), dans une perspective fonctionnaliste, l'idéologie représente une grille de lecture de l'environnement social ; elle donne sens à la réalité, permettant une interprétation commune de celle-ci, et guidant les agissements des hommes au sein de leur groupe et par rapport à des groupes extérieurs. L'action idéologique de la religion permet de construire une pensée globale autour de la représentation du monde et de son mode de fonctionnement, une représentation qui se veut rationnelle et objective et derrière laquelle se cache des intérêts de nature politique, religieuse ou philosophique, voire tout simplement un besoin de satisfaction matériel ou biologique (Mifdah, en ligne, consulté le 22 décembre 2015).

Couplée à la langue et à la religion, l'idéologie peut permettre d'établir des liens entre langue et identité ; liens qui sous-tendent non seulement les formes, les usages et les choix linguistiques dans la religion, mais également la notion même de personne, de groupe social et d'institution (politique, intellectuelle, culturelle). D'où la nécessité d'articuler dans un premiers temps la notion de langue, religion et idéologie, ensuite celle de langue, religion et identité et enfin, celle du langage religieux en relation avec la politique. Les questions suivantes nous permettront de structurer cette sous-articulation de notre recherche : quel est le rôle de l'idéologie dans les rapports langue-religion ? Est-elle statique ou change-t-elle avec le temps ? Quel en est celui de l'identité ? Comment s'exprime-elle, se construit-elle dans le cadre de la religion ? En quoi est-ce que la politisation de la religion peut-elle permettre de comprendre les rapports de forces entre religions et institutions ainsi que les positionnements sociaux à l'égard des langues ?

1.2.1 Langue, religion et idéologie religieuse

Dans le cadre de la religion, toutes les langues ne jouissent pas de la même puissance. En fonction du temps et de l'espace,

There is a hierarchy of power of linguistic codes to express a particular religion. The choice of the code for expressing a particular religion is determined by the degree of power of the code. The power of a code to express a religion as well as the hierarchy is determined by the ideology of the religious communities. The ideology is implemented by the "authority", which serves as medium or mechanism through which the choice of the codes for particular religion is institutionalized (Pandharipande, 2006: 142).

Mais alors, qu'est-ce que l'idéologie et comment fonctionne-t-elle dans le domaine religieux ? Pandharipande (2006) a mené des études portant sur la place de l'idéologie, mais aussi de l'autorité religieuse dans le choix de langue de la religion en Asie du Sud. L'un des points sur lesquels il a insisté est en effet, la dimension idéologique du couple langue-religion. Entre autres questions, il s'est demandé comment l'idéologie pouvait moduler le choix de langues dans diverses religions et qui était habilitée à légitimer et implémenter ces choix. Avant l'étude de différents cas de figure, l'auteur (Pandharipande 2006 : 148) commence par définir l'idéologie dans le contexte de la langue et de la religion comme un système de croyances à propos de (a) la forme linguistique, (b) le contenu de la religion et (c) les fonctions de la langue à un moment donné dans une communauté. En d'autres termes, c'est un système de croyances portant sur la corrélation entre les composantes (forme, contenu et fonction/usage) du langage religieux. Le premier aspect (a), admet la possibilité de la coexistence de plusieurs idéologies dans divers groupes de la société. Le deuxième (b) offre le mécanisme d'identification des changements diachroniques au sein de l'idéologie et, de ce fait, dans le choix de langues. Le dernier (c) explique les variations dans le choix de langues à travers la religion.

Poursuivant l'analyse, Pandharipande (2006 : 142) argue que l'idéologie et l'autorité changent en fonction du temps et de l'espace. Ces changements contribuent à donner un certain pouvoir à la langue qui, en retour, influence la structure et les fonctions des langues de la religion ainsi que ses contenus. Les observations suivantes le montrent fort bien.

En ce qui concerne l'Asie du Sud, le sanskrit était considéré par l'idéologie en vigueur avant la période médiévale comme l'unique langue légitimée de l'hindouisme. Aucune autre

n'était appropriée à l'expression de cette forme de croyance. En effet, le sanskrit était perçu comme langue puissante tandis que les autres étaient impuissantes. Sa puissance était liée au fait qu'il était en usage dans la religion. Néanmoins, l'idéologie qui établissait cette hiérarchie de pouvoir considérait la langue de la religion comme un code divin qui, seul était doté du pouvoir ou de l'efficacité d'exprimer l'ultime vérité. Et dans cette perspective, la pureté de la langue (le sanskrit) était un prérequis pour le succès du rituel. Cette situation est également celle de l'islam où l'idéologie religieuse accorda d'énormes pouvoirs à l'arabe classique, celle des textes écrits, au détriment des autres langues. Elle n'autorisait pas de variation dans la forme, le contenu et la fonction religieuse de la langue. C'est donc, l'idéologie⁹ qui déterminait le choix de langue classique pour la religion.

Au cours de l'ère médiévale, l'idéologie à propos de la langue de la religion et de la hiérarchie de pouvoir entre langues qui s'y étaient installées changèrent. L'enseignement religieux était désormais fait en toutes les langues, y compris le sanskrit. Ces langues jouissaient désormais du même pouvoir que le sanskrit ; celui d'exprimer la croyance religieuse. C'est d'ailleurs l'un des combats menés par Jnaneshwar (cité par Pandharipande 2006 : 149), qui depuis le 13^{ème} siècle, plaidait pour l'égalité des codes linguistiques et ainsi, authentifia les langues de la Nouvelle Asie du Sud comme langues légitimes du hindouisme : « He challenged the exclusive superiority of sanskrit whenhesaid, « If Sanskrit come fromGod, did marathi, come from the thieves ? ». Cette idéologie de la sacralisation des « langues profanes » accorda la puissance aux langues régionales et non classiques de l'Inde de pouvoir exprimer l'hindouisme. Elle en favorisa l'usage de plus d'une langue.

Chaque confession religieuse est alors animée de son type d'idéologie (susceptible de changer dans le temps) à propos du rôle de la langue dans la religion. Chacune d'elle pense que la langue accroît l'expérience religieuse, mais différemment. La relation langue-religion et idéologie dans une confession affecte en conséquence la perception que les locuteurs ont non seulement de la langue, en général, mais aussi des langues spécifiques et des variétés de langues. Le concept de « language-religion-idelologie », selon woods (2006 : 201-202), décrit la nature du lien entre la langue et la religion comme l'illustre le continuum suivant :

⁹ Nous verrons plus bas que l'idéologie en tant que déterminant du choix de langue dans les communautés religieuses, a perdu une grande partie de son pouvoir. Divers autres facteurs sociolinguistiques et communicatifs entrent en jeu comme le type de public présent, le type de cérémonie religieuse, les thématiques abordées, l'insécurité linguistique, l'intégration des minorités, etc.

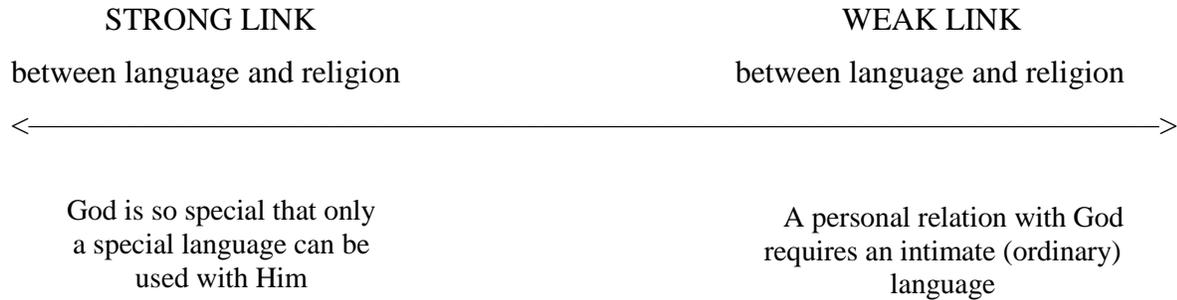


Figure: The LRI continuum (Source: AnyaWoods 2006:202)

Le « stronglink » (lien durable) du continuum montre qu'en sa qualité d'être spécial, une langue spéciale doit être utilisée pour servir Dieu. Ici, la foi est perçue comme une expérience communautaire conduite par l'autorité religieuse. « The clergy, as mediator between people and God, has the responsibility for learning the « language of God » - the sacred, ecclesiastical variety – which the individual does not need to know in order to participate » (Woods 2006: 208). Quant au « Weak link » (lien fragile), l'emphase porte sur le salut personnel, la relation d'avec Dieu qui passe par une langue appropriée, celle qui permet aux individus de comprendre pour/par eux-mêmes l'évangile. Cette langue peut être celle de la communauté, celle d'identification culturelle ou ethnique parmi tant d'autres. L'étude menée par Woods (2006) sur les cas de la LatvianLutheranCongregation de Melbourne (LLCM) en Australie illustre bien le continuum langue-religion et idéologie.

L'Église Luthérienne s'est très vite divisée en Australie. Après la première guerre mondiale, il en existait deux synodes et donc deux conceptions idéologiques différentes de la langue-religion, portant sur la coexistence d'interprétations théologiques différentes. L'United Evangelical Lutheran Church in Australia (UELCA) percevait un « strong link between « true » Lutheranism and the German language, and this respect, English or any other language, was considered a treath to the faith ». En revanche, l'EvangelicalLutheran Church in Australia (ELCA) pensait que la parole de Dieu n'a jamais été et ne saurait être liée à une langue quelconque. Selon elle, l'usage exclusif de l'allemand constituait une barrière pour les locuteurs de l'anglais ; c'est la raison pour laquelle elle encourageait la flexibilité dans l'usage des langues. La fin de la deuxième guerre mondiale entraîna un flux important d'immigrants venus d'autres pays et du coup, favorisa l'union des deux Églises qui en créèrent non pas une Église

allemande, mais européenne. Ce qui impliqua l'usage de diverses langues dans le processus de transmission de la doctrine religieuse.

L'idéologie de la langue-religion peut aller au-delà de la sphère religieuse et avoir des répercussions sur des individus, des groupes ou sur les sociétés. C'est en tout cas ce qui avait eu cours en Afrique du Sud avec l'apartheid. En effet, l'Église et particulièrement la Dutch Reformed Church (DRF), avait joué un rôle significatif dans la création de l'idéologie de l'apartheid. Selon Chidester (1996: 75), « the Dutch Reformed Church was organized as a branch of government. It rejected social equality of Blacks and Whites in South Africa, and promoted social differentiation and spiritual or cultural segregation ». De même, eu égard aux explosions d'extrémistes kamikazes qui sévissent de par le monde et surtout après les attentats du 11 septembre 2001 aux États-Unis, est né l'idéologie très négative selon laquelle l'islam serait (est ?) la religion des terroristes.

On l'aura compris, l'idéologie de la langue-religion, n'est pas statique. Elle change en fonction de l'espace et du temps, des contextes et aussi de l'autorité religieuse en charge. Dans son déploiement,

Elle met en œuvre des liens entre la langue et l'identité, l'esthétique, la moralité et l'épistémologie. À travers de tels liens, les idéologies [non plus seulement de la langue-religion] sous-tendent non seulement les formes et les usages linguistiques mais également la notion même de personne et de groupe social, en même temps que des institutions sociales fondamentales telles que les rituels religieux, la socialisation des enfants, les relations de genre, l'État-nation, l'école, la loi (Woolard 1998 : 3).

1.2.2 Langue, religion et identité

Dans le monde et plus particulièrement en Europe, pendant environ mille ans, au quatrième siècle après Jésus Christ, l'un des points importants de l'identité des peuples était l'appartenance religieuse (Joseph 2006 : 166). En ces temps-là, l'identification des étrangers dans une contrée quelconque se faisait non pas sur la base de la nationalité ou de la race, mais du christianisme. Le fait de parler le latin ou non était une question de vie ou de mort¹⁰. Après la

¹⁰ Puisque le latin était la langue du christianisme, le fait de le parler signifiait que le locuteur concerné était chrétien. Par conséquent, les non locuteurs du latin étaient considérés comme des païens ou des fidèles d'autres religions, notamment l'islam qui en ce moment-là, était une religion ennemie.

reformation du 15^{ème} siècle qui apporta de nombreux changements au sein du christianisme, le fonctionnement de la religion a fait d'elle une force d'unification et de division linguistique. Elle associa le christianisme au latin, l'islam à l'arabe et les Juifs à l'hébreu. Pour se reconnaître/s'identifier, les membres de différents mouvements adoptèrent des signes particuliers : salutation, signe de croix, habillement, etc. En même temps, la langue a continué à jouer un rôle identitaire dans le contexte religieux.

Les différents choix linguistiques opérés par les confessions, tels que nous allons l'aborder plus bas, n'avaient pas comme rôle premier de faciliter la communication religieuse entre le clergé et les fidèles, mais aussi de maintenir l'identité ethnique, linguistique et sociale des protagonistes concernés ou encore de leur permettre de se projeter une identité en fonction des situations. Dans cette optique, l'identité est envisagée comme une quête de soi qui motive aussi le choix de langues en contexte religieux tout comme la langue (le discours) participe de la prise en charge, ou mieux, de la construction de l'identité des peuples, qu'elle soit sociale, ethnique ou religieuse. D'ailleurs, l'identité religieuse est semblable à l'identité ethnique (Joseph 2006 : 166) ; toutes deux concernent le lieu où nous venons et où nous allons, notre existence entière. On a donc à faire ici à la notion d'identité de groupe ou d'identité collective. Cette conception de l'identité part du fait que les êtres humains appartiennent à une société, c'est-à-dire à un groupe d'individus en interrelation qui partagent au moins partiellement une même compréhension du monde et qui collaborent afin d'atteindre certains objectifs communs. Les identités sont collectives puisqu'elles sont largement partagées par les membres de la collectivité.

Ainsi, l'utilisation particulière d'une ou de plusieurs langues peut contribuer au renforcement ou à la construction d'une identité collective. Devis (2008) illustre très bien cela dans son étude sur *Le rôle des langues maternelles dans le processus d'évangélisation à l'Ouest-Cameroun*. À en croire ce dernier, l'évangélisation en langue locale facilite certes la communication dans les chapelles, mais surtout, elle renforce les liens identitaires entre les membres qui se retrouvent facilement dans des formes et genres d'expression telles que les proverbes, les contes, les devinettes et les chants auxquels s'associe le rituel religieux. Un autre exemple donné par Chew, est celui de la communauté malaisienne de Singapour dont l'islam fait partie de la culture. Selon la constitution de Malaisie pour laquelle Singapour accorde beaucoup d'attention et de respect, le Malaisien est musulman ; il parle habituellement le malais

et suit les us et coutumes de la Malaisie. Par conséquent, la religion est partie intégrante selon Chew (2006 : 227), de son identité ethnique et nationale et donc directement rattachée à la langue et à la religion.

Mais avec le plurilinguisme, les mutations liées à l'immigration et aussi à l'urbanisation et à la globalisation, la rencontre de groupes divers dans le cadre de la religion et leur gestion quotidienne dans les chapelles a fait naître ce que Pandharipande (2006 : 153) appelle « composite identity », fruit du mixage de langues au cours du même événement. Il prend comme exemple le rituel de mariage à Mahārāshtra en Inde où le prêtre conduit le rituel en sanskrit pendant que la bénédiction du couple marié se fait en marathi alors que le contenu de la lettre d'invitation à la cérémonie peut être rédigé en anglais. Un autre exemple est celui des sermons délivrés au public à travers la télévision ou dans les amphithéâtres plein air. Ici la langue locale (le hindi ou le marathi, par exemple) est prioritaire dans le sermon. Cependant, le sanskrit abonde dans les citations. L'anglais quant à lui est également mixé à la langue principale de communication. Tout ceci fait dire à l'auteur que la construction de l'identité à l'heure actuelle est complexe en Asie du Sud. Les identités (universelle et locale) n'existent pas séparément, mais plutôt, existe simultanément. C'est ce que Pandharipande (2006 : 154) appelle « identité composite » de la société : chaque langue symbolise une identité ; l'usage du sanskrit dans les événements indique l'identité universelle hindoue d'Asie du Sud, le marathi articule l'identité régionale, l'anglais permet la communication entre groupes qui ne peuvent pas se comprendre mutuellement. Mais aussi, l'emploi du vocabulaire anglais en public, notamment dans le sermon est une stratégie d'expression de la religion dans le langage commun du peuple, constitué d'un grand nombre de locuteurs de l'anglais. Il s'agit là d'une conception qui, dans les représentations, associe une langue à un groupe, une communauté, une identité.

Or, dans une conception plus souple, la langue n'est rien sans le discours, sa pratique ou son usage réel. Autrement dit, la langue témoigne de spécificités identitaires dans le cadre de sa mise en œuvre dans le discours. Cela revient à considérer « les manières de parler de chaque communauté, les façons d'employer les mots, les manières de raisonner, de raconter, d'argumenter pour blaguer, pour expliquer, pour persuader, pour séduire » (Charaudeau 2001 : 342). De même, cette conception de l'identité fait d'elle une notion instable (régulation du groupe en fonction de l'autre, de la culture et du contexte) qui « tend à rappeler à chacun qu'il a à assumer son identité et à renforcer les modèles identitaires qui sont conformes à ses valeurs »

(Marc 2005 : 71). Toutefois, l'histoire est faite de déplacements de groupes humains, de rencontres d'individus, de groupes, de populations, qui s'accompagnent de conflits, d'affrontements, dont l'issue est tantôt l'élimination, l'intégration ou l'assimilation de l'une des parties. Dans la majorité des cas, il se produit des entrecroisements d'ethnies, de religions, de pensées, d'us et coutumes, faisant que tout groupe culturel est plus ou moins composite. L'identité collective ne peut donc être que celle du partage et de la production d'un sens collectif, mais toujours mouvant, aux frontières floues, d'un partage dans lequel interviennent des influences multiples. C'est pourquoi, selon la psychologue Vinsonneau (2002 : 121), au lieu de passer le temps à « étudier les caractéristiques des groupes, on devrait chercher à comprendre le processus par lequel ces groupes se forment, se maintiennent et perdurent ». D'où la nécessité de traiter l'identité en termes de relation et de construction. Traiter l'identité comme relevant d'une construction permet à l'individu de s'inscrire dans les différents schèmes sociaux et en même temps, de s'en éloigner à travers ses prises de position, ses choix, son engagement, bref son agir sur les situations : « Chacun doit impérativement se trouver un projet et agir par lui-même pour ne pas être exclu du lien, quelle que soit la faiblesse des ressources culturelles, économiques ou sociales dont il dispose » (Ehrenberg, cité par Laloy 2006). Ce dernier doit donc essayer de se trouver une voie, entre les différents rôles socialement enregistrés et l'image de soi qui ressortisse de l'interaction, laquelle accroît la densité des éléments qui entrent dans sa structure cognitive. Il est donc construit par son histoire propre qui aura « intériorisé le social, dans un dialogue continu entre présent et passé secrètement mémorisé » (Kaufmann 2004 : 77). Cette approche essentiellement souple de l'identité postule que « l'Homme ne vit pas une réalité primordiale (inaccessible pour lui, savant ou non), mais dans la perception symbolique qu'il s'en construit » (Blanchet 2003 : 301). La mise en avant de l'identité au travers de la langue et la religion peut être renforcée par des considérations d'ordre politique.

1.2.3 Langue, religion et politique

En prenant en compte les considérations politiques, la question religieuse n'est plus seulement « étudiée du point de vue des croyants, mais comme institution sociale à part entière, dont les logiques [répondent] à celles de la société dans son ensemble » (Samson 2017 : 996). Les travaux de Balandier (cité par Samson et par Dianteill) s'inscrivent dans ce sens. Ils

considèrent aujourd'hui que les faits religieux sont « des objets révélateurs des changements sociaux, des tensions et des luttes sociales » (Samson : 2017 : 997). Dans le contexte africain, le religieux était identifié comme « mouvement de résistance et de contestation à la domination coloniale alors que les populations ne pouvaient s'opposer par des voies politiques plus classiques » (Samson 2017 : 996). Cette politisation du religieux est une conséquence de l'histoire moderne des religions qui a décalé l'angle de vue du langage vers le discours, faisant de ce dernier un puissant instrument sociopolitique : « Il contribue à la fabrique d'ordres symboliques, enchâssés dans des enjeux sociopolitiques, qui sont ceux de la domination » (Obadia 2009 : 95). Ainsi, Si l'efficacité du discours réside généralement dans la fabrique de l'Autre à partir de positions (sociologiques ou géopolitiques) d'énonciation bien définies, le discours religieux est lui aussi un discours sur l'Autre, que ce dernier désigne explicitement la topique du surnaturel ou du divin, ou qu'il s'applique plus significativement aux différenciations sociales, ou ethniques. Sur le plan religieux, les campagnes contre les cultes traditionnels et syncrétiques des Églises de réveil¹¹ et même d'autres missionnaires, participent précisément de cette fabrique politique et stigmatisant de l'altérité, de l'indigène résistant à la conversion par la démonisation et l'exclusion des cultes locaux. Ceci dit, au fur à mesure que les religions universelles se sont installées, elles ont progressivement remplacé les religions tribales et « ont contrôlé des masses de plus en plus nombreuses d'individus éloignés les uns des autres et ne communiant plus qu'à travers des institutions bien spécialisées » (Bastide 2016). De cette façon, la diffusion des langues utilisées dans certaines religions s'est imposée du fait de la politisation du religieux, faisant des autres langues, celles de second plan dans la hiérarchisation des langues dans la société. Autrement dit, les langues associées à la religion, généralement coloniale, acquièrent un statut privilégié par rapport aux autres. Toute chose qui pourrait affecter les positionnements des acteurs sociaux à l'égard des langues de la religion, mais aussi des langues qui ne sont pas utilisées dans les rites religieux.

La religion à laquelle l'on adhère pourrait donc être considérée (eu égard aux discours qui y circulent) » comme un véritable parti politique dans lequel l'autre (religion) est perçue comme une instance adversative ; un parti politique dont l'un des rôles est de conquérir autant d'adeptes, ou d'imposer des référents dogmatiques, idéologiques et culturels.

¹¹ Se dit des églises qui se déclarent issues du christianisme. Elles ont une doctrine ou des enseignements adaptés par des pasteurs indépendants dans la plupart des cas. Au Cameroun, les pasteurs sortis des écoles de théologie ouvrent pour la majorité d'entre eux, leur propre église, ou encore s'associent pour en ouvrir une.

Ainsi, si les rapports entre religion et langage ont été largement explorés dans les sciences humaines et sociales, la sociologie et l'anthropologie y ont réservé une place remarquable dans leurs développements théoriques. D'autres écoles de pensées, notamment le courant herméneutique, la philosophie analytique et le courant structuraliste y ont également accordé une place particulière dans leurs développements.

2. Autres courants d'analyse du langage religieux

L'essor des sciences humaines en général et des sciences du langage (début du XX^{ème} siècle) en particulier, a contribué à donner de nouvelles orientations à la problématique du langage religieux. L'étude du phénomène religieux, notamment en philosophie et en linguistique, s'est donc faite de différents points de vue et dans cette dynamique, elle orienta la réflexion fondamentale d'une spéculation sur l'essence de la religion à une déconstruction de son langage. Les mythes, les rituels et tabous étaient des objets et des opérations langagières dont il fallait cerner les propriétés. Ceci étant, la problématique du langage de la religion a donné lieu à différentes écoles de pensée et d'analyse qu'il importe de présenter avant de s'interroger sur la façon dont les études de sociolinguistiques pourraient s'inscrire dans leur continuité ou au contraire, s'en démarquer. La sociolinguistique pourrait-elle apporter des points de vue scientifiques innovants sur les rapports entre langue et religion ?

2.1 Le courant herméneutique

Le concept d'herméneutique évoque l'art d'interpréter les textes, et cet art a, selon Poulain (2007), une origine religieuse. Cette notion a déjà été employée par Platon pour désigner la technique d'interpréter les oracles. Au moyen Âge, il était question d'explorer les divers sens que pouvait véhiculer un texte sacré. L'herméneutique a ensuite été utilisée par les théologiens, les historiens et les juristes pour interpréter les textes éminents : un dogme, un document ou une norme. Le concept va évoluer jusqu'à Ricoeur (1969) qui lui donnera une tournure plus épistémologique, notamment en montrant que les différentes théories et disciplines en sciences humaines contribuaient toutes d'une façon ou d'une autre à la question du sens et à l'intelligence

narrative du monde. Explication et compréhension ne sont plus deux domaines séparés, mais deux moments obligés du processus interprétatif. À partir de ces préalables, le philosophe Ladrière (1970) va s'intéresser à l'articulation du sens dans les énoncés religieux en faisant remarquer que le langage de la foi et le langage ordinaire ont des caractéristiques différentes. Pour lui, il est auto-implicatif, conçu en relation avec l'altérité, doté d'une force illocutoire tout en posant un problème de vérité.

Le caractère auto-implicatif tient au fait que le contenu propre des affirmations religieuses est plutôt relatif à ce qui, tant du côté de Dieu que du côté de l'homme concerne la réalisation d'un plan de Dieu sur l'homme. En d'autres termes, « les affirmations de la foi portent sur ce qui est en train de s'accomplir dans l'être même du croyant. En posant ces affirmations, celui-ci répond à la proposition qui lui est faite à travers la prédication ; il assume ainsi en lui et pour lui le mouvement du salut » (Ladrière 1970 : 228) en accomplissant une auto-observation qui implique un retour sur soi. Ce retour sur soi permet de percevoir le monde émotionnellement, intentionnellement ou intellectuellement ; toute chose qui constituent des modes possibles d'expression de l'affect.

La force illocutionnaire¹² quant à elle, est caractéristique de l'acte fondateur du discours religieux. C'est le type d'acte qui est effectué par le fait qu'un énoncé est prononcé ; ou encore, c'est la façon dont le contenu propositionnel de l'énoncé est assumé par le locuteur. Cette lecture va permettre à Ladrière (1970 : 31) de l'appliquer au récit évangélique et de montrer comment le locuteur prend en charge le langage et fait d'une simple combinatoire formelle un discours vivant. Dans ce sens, le sujet parlant met en jeu son être même, selon les diverses modalités qui le spécifient comme être-sujet. Il est impliqué de façon existentielle dans la compréhension du discours puisque par la médiation du texte, la parole s'adresse à lui, au moyen de la force illocutionnaire du témoignage et des actions performatives. Cependant, la performativité du discours religieux n'épuise pas sa signification étant donné que le langage religieux est en clair un langage symbolique, destiné au monde divin.

¹² Toute expression linguistique en tant qu'acte comporte trois aspects : un aspect locutionnaire, un aspect illocutionnaire et un aspect perlocutionnaire. L'acte est locutionnaire lorsque l'expression a un sens et une référence. Il est illocutionnaire lorsque l'expression a une force caractéristique, c'est un énoncé, une promesse, un ordre, un verdict, etc. Quand l'expression entraîne un certain effet psychologique chez l'interlocuteur, par exemple son approbation, sa satisfaction ou sa crainte, on est en présence d'un acte perlocutionnaire (voir Ladrière 1970 : 30 et Denis Vernant (1997) pour d'amples explications).

Le caractère symbolique du langage religieux annonce une préoccupation majeure relative au statut des énoncés de foi ; la problématique de sa vérité. En effet, la vérité du discours religieux est de l'ordre de l'interprétation en ce sens qu'elle est dogmatique. Sa vérité reste donc invérifiable puisque « le langage religieux est celui de la vie transcendante où se formule la signification du destin de l'homme à partir d'un horizon de croyances » (Maboungou 2010 : 39). Or, si le langage de la foi est auto-implicatif d'une part et doté d'une force illocutionnaire d'autre part, cela revient à dire qu'il est conçu en relation à une altérité, à l'autre. Et c'est en cela que se découvre son sens et sa vérité : « c'est dans l'acte liturgique où, en Église, le croyant s'incline ou ploie le genou devant Jésus comme Seigneur que l'énoncé de foi a sa vérité ; c'est là qu'il déploie son essence auto-implicative ecclésiale » (Chauvet 2003 : 19).

Les différents statuts de la parole de la foi tels qu'on vient de les présenter montrent que celle-ci est non seulement auto-implicative et dotée d'une force illocutoire, mais aussi qu'elle pose un problème de vérité. À l'observation et au regard de la réalité des faits, les analyses sus-évoquées semblent n'avoir pas mis l'accent sur un aspect qui selon nous, serait important dans le discours religieux ; celui de la force perlocutionnaire, ou mieux, de l'acte perlocutoire. Ce dernier correspond selon Austin (1970), à l'effet psychologique que produit un énoncé sur le récepteur. Autrement dit, le fait de dire quelque chose peut avoir des effets qui se situent au-delà de la langue (confiance, peur, rire, etc.). En effet, si la parole religieuse est conçue pour autrui, il va sans dire qu'elle peut provoquer chez ce dernier un certain nombre de réactions : acclamation, joie, tristesse, cri, émotion intense, action concrète, etc. En un mot, la parole religieuse peut pousser à l'action. Les actions menées dans le cadre djihadiste sont aussi une interprétation de la parole de foi, les actions humanitaires des chrétiens dans le monde, l'amour du prochain, la charité, la lutte contre l'idolâtrie, etc. sont selon nous, les effets les plus visibles de cette force perlocutoire du discours religieux. Bien plus, les engagements pris par certaines personnes à changer de mode de vie et à suivre Jésus Christ sans faille, notamment après leur délivrance de l'emprise du démon ou des mutations positives survenues dans leur vie, sont aussi des effets de la parole de foi en laquelle elles adhèrent, croient et fondent leur espérance.

2.2 La philosophie analytique

Les travaux de la philosophie analytique s'appuient sur une analyse logique des expressions langagières sous le mode du vrai ou du faux. Quand Wittgenstein (1986) consacre la deuxième partie de son œuvre à ce domaine du savoir, il découvre que les différentes sphères de la culture sont autant de jeux de langage assortis soumis dans chaque cas à des règles particulières, valant pour une aire circonscrite de langage et correspondant aussi à une forme de vie singulière. Science, art, éthique et religion constituent alors autant de ces jeux de langage pour lesquels la tâche de la philosophie est alors d'élucider les règles. De fait, en ce qui concerne l'étude de la religion, la philosophie analytique a évidemment voulu éclaircir le statut épistémologique des énoncés de foi et du régime de vérité auquel il prétend : vérité dont on sait, par ailleurs qu'elle avait été sérieusement mise à mal par le positivisme en général et celui de l'École de Vienne, en particulier. D'où la nécessité qu'on y fait à tous les énoncés d'avoir un référent empirique pour pouvoir prétendre à un sens. On s'est alors penché sur le fonctionnement des énoncés de foi, sur le rapport entre la croyance et le savoir, entre la vérité empirique et la vérité métaphysique sans pourvoir réellement trouver de consensus.

2.3 Le courant structuraliste

Le structuralisme en linguistique, développé au début du XX^{ème} siècle et dont les principes sont présentés dans le *Cours de linguistique générale* (Saussure 1916), envisage d'étudier la langue comme un système dans lequel chacun des éléments n'est définissable que par les relations d'équivalence ou d'opposition qu'il entretient avec les autres. Cet ensemble de relations forme la structure. En effet, se fondant sur la distinction langue/réel, langue/parole et synchronie/diachronie, Saussure considère que la langue constitue un système antérieur à son effectuation dans un acte individuel de parole, lequel ne réalise que certaines virtualités du système aux dépens de toutes les autres. La linguistique structurale va s'intéresser aussi au système et non à l'évènement. Car ce système est intelligible comme totalité actuelle et non par rapport aux états qui l'ont précédé.

Le structuralisme en sciences humaines et sociales, inspiré de la linguistique, a été adopté dès le début du XX^{ème} siècle par de nombreux domaines des sciences humaines, mais aussi par

la littérature, la politique, etc. Il permet notamment de penser et décrire le statut symbolique des objets que la culture fait circuler et la signification qu'ils reçoivent de leur position à l'intérieur du système. Il sera ainsi exploité par la psychanalyse, la psychologie génétique, la critique littéraire et surtout la sémiotique qui donnera naissance aux approches rhétoriques et narratives qui se consacreront à l'analyse du texte biblique. Tous les travaux qui seront menés sont, comme ceux des courants précédents, totalement cantonnés dans et sur le texte biblique, théologique et chrétien. Des philosophes comme Ramsey (1957) montreront que le langage religieux, et précisément le langage de la Bible, a un statut¹³ et structure logique étranges¹⁴ dans la mesure où il reste centré sur Dieu et sur des situations étranges. Sont ainsi prises en compte les dimensions énonciatives du discours religieux : les situations de communication, l'objet, les interlocuteurs et le message.

De ce qui précède, il ressort que ni les sociologues, ni les anthropologues et encore moins les philosophes, ne se sont détachés de l'aspect linguistique de l'étude du langage religieux. Les sociologues et les anthropologues se sont intéressés comme on l'a vu plus haut, aux corrélations possibles que les religions (le christianisme surtout) entretiennent avec les langues. L'herméneutique elle, va s'intéresser à l'articulation du sens dans les saintes écritures tandis que la philosophie analytique tentera d'éclaircir le statut épistémologique des énoncés de foi et du régime de vérité auquel il prétend en se penchant sur son fonctionnement, sur le rapport entre la croyance et le savoir, entre la vérité et la pratique. Le courant structuraliste lui, commence, dès le début du XX^{ème} siècle à prendre en compte les questions énonciatives inhérentes au langage religieux sans pour autant épuiser, à notre avis, la liste des problématiques que l'étude de la langue et religion pourrait soulever. Dans le contexte actuel, marqué par des voyages de personnes et de biens, les rencontres et les formations des communautés religieuses aussi variées que diversifiées par la qualité de leurs membres et de leurs pratiques, d'autres pistes de réflexions pourraient être explorées. En effet, tous les courants d'étude présentés ici, se sont beaucoup plus réduits aux textes doctrinaux et bibliques, « laissant dans l'ombre le réseau dense des pratiques discursives de la vie religieuse : des catéchismes aux émissions religieuses à

¹³ Le terme « statut » du langage religieux n'est pas défini par les auteurs consultés. Mais en se référant à tout l'argumentaire y afférent, il en ressort que parler de statut c'est « s'intéresser aux genres de situations auquel se réfère la religion, puis le genre de langage qui convient à ces situations » (Ramsey 1957). Le statut est donc ce qui fait et définit la spécificité du discours religieux, comparativement au langage ordinaire.

¹⁴ Le langage religieux est étrange parce qu'il correspond à des situations religieuses de discernement qui vont au-delà du visible, mais aussi parce qu'il implique toute l'engagement de la personne (Ramsey 1957, Ladrière 1970).

la télévision, des bulletins paroissiaux aux réunions de fidèles» (Maingueneau 2009 :7) en passant par la prière, la prédication, les chants, les communiqués et surtout les discours sur les pratiques religieuses et les langues dans la religion. Ces autres types de discours qui s'éloignent des textes doctrinaux et théologiques, pourraient être pris en compte par la (socio)linguistique dans l'articulation des rapports langue-religion et société. En orientant la recherche vers la sociolinguistique, on ne parle plus seulement de la religion en rapport avec le langage et vice versa, mais des usages des langues dans la religion ou de pratiques langagières situées.

3. Apports de la sociolinguistique et perspectives théoriques

Le linguiste Banks (2008) a dirigé un ouvrage collectif intitulé *La langue, la linguistique et le texte religieux*. Dans cet ouvrage, le lecteur est orienté vers des analyses de contenu des textes bibliques et coraniques, mais aussi des sermons. Dans l'introduction, il écrit : « Que l'on soit croyant ou non, la pensée religieuse reste un élément fondamental de l'évolution de nos civilisations. Pour cette raison, il est important que le linguiste se penche sur le texte religieux » (Banks 2008 : 7). On le voit, le point de départ proposé n'est pas une réflexion en termes de discours religieux, avec les références théoriques et méthodologiques que cela implique. L'auteur se tient plutôt dans un univers herméneutique, où il y a des « civilisations », des « pensées » et des « textes », trois termes que l'herméneute doit mettre en relation en élaborant des outils d'analyse textuelle. Or, le problème est, selon Maingueneau (2009 : 10), « de sortir d'une conception « applicationniste » des relations entre « linguistique » et « textes religieux », dans laquelle la linguistique fournirait seulement des catégories descriptives pour étayer des interprétations ». Pour une analyse du discours religieux, en revanche, « ce ne sont plus les textes qui sont l'objet central. La recherche s'ouvre à des problématiques plus compréhensives, à un réseau d'articulations qui associe les textes, [discours et contextes] à des catégories socio-discursives : champ religieux, scène d'énonciation, ethos, etc. » (Maingueneau 2009 : 11). Au-delà, le discours religieux est appréhendé comme réseau de pratiques hétérogènes qui impliquent des communautés elles-mêmes très diverses. D'où la nécessité d'étudier les relations langue et religion non plus dans leur aspect doctrinal, mais en déplaçant l'analyse vers d'autres angles de vue ; ceux qui prennent en considération les différents paradigmes des pratiques et rites religieuses à un moment donné et leur retombée en termes de gestion, de distribution et de

choix de langues. Il s'agit alors d'intégrer à l'analyse du discours religieux, des questions de plurilinguisme en rapport avec non seulement l'écologie linguistique, mais aussi la structuration des communautés religieuses plurilingues.

Après avoir insisté sur quelques développements sociolinguistiques qui explorent le dynamisme des langues d'enseignement religieux, nous nous poserons la question de savoir en quoi cette discipline peut contribuer à la compréhension des communautés religieuses, leurs pratiques et rites, surtout en rapport avec les situations linguistiques plurilingues comme celles du Cameroun.

3.1 Développement et dynamisme des langues d'enseignement religieux

Des travaux de sociolinguistiques tels que ceux de Fishman (1996) ou de Kaùwangamama (2006), se sont interrogés sur les processus en cours lorsque la langue est utilisée à des fins religieuses. Ils reviennent sur la place de la langue au sein de la religion ainsi que pour les croyants. La religion est selon eux, l'un des domaines sociaux qui participe de la modification de la langue, de sa préservation contre la domination extérieure ou contre l'hégémonie des langues importées et de l'expression identitaire.

Ainsi, le passage des langues de la sphère de l'oral à celle de l'écrit contribue bien à son développement puisqu'elle pourrait désormais embrasser d'autres domaines de la connaissance (littérature écrite, administration, école, etc.). Autrement dit, la langue gagne en prestige et en fonction lorsqu'elle n'est plus seulement utilisée sous sa forme orale.

Un peu partout en Afrique, la présence des missions chrétiennes était liée aux intérêts économiques, sociaux et militaires de l'Europe coloniale. D'une manière ou d'une autre, les missionnaires sont eux-mêmes apparus comme des facilitateurs, sinon de principaux conquérants. Cette implication du christianisme dans l'entreprise coloniale a donné raison à l'aphorisme selon lequel « when the white men came to Africa, the black man had the land and the white man had the Bible. [but] now the black man has the bible and the white man the Land

» (Zulu 1972: 5). Bien qu'elle ait été destructive¹⁵ d'une certaine façon, elle a tout de même apporté des avantages tangibles, notamment sur le plan éducatif et donc linguistique.

Les premiers missionnaires apprirent les langues locales et traduisirent la Bible dans ces langues. Ils ouvrirent des écoles où les langues locales étaient enseignées à côté des langues européennes respectives. « Afin de permettre aux fidèles de s'imprégner eux-mêmes de l'évangile comme il en est d'usage chez les protestants, les missionnaires ouvrirent des écoles dans lesquelles le duala et le bulu furent enseignés aux côtés de l'anglais » (Bitja'aKody : 2004 : 178). L'enseignement des langues locales, et surtout leur utilisation dans le processus d'évangélisation, contribuaient ainsi à leur développement et à leur codification à travers l'écrit et leur usage non plus seulement dans les églises, mais dans les autres sphères de la vie, notamment l'administration. De ce fait, la religion (ou l'église) devenait ainsi le premier cadre dans lequel les langues camerounaises et beaucoup de langues africaines furent utilisées sous leurs formes écrites. Au contact avec l'anglais, ces langues locales lui empruntaient certains termes liés à la culture occidentale de l'époque. De nos jours, nous observons dans différents offices religieux et dans les médias que la quasi-totalité des communautés religieuses du territoire camerounais, et même celles des autres pays africains utilisent des Bibles traduites en leurs langues respectives.

Cette situation est par exemple celle de l'Afrique du Sud où les missionnaires réalisèrent que pour prêcher la parole de Dieu aux indigènes, ils doivent apprendre les langues locales de sorte que ceux-ci aient la Bible en leurs idiomes ; « theywereconvincedthat the experience of pentecost, whereeveryoneheard the message of the greatdeeds of God « in hisownlanguage » (Acte 2), had to become real also for thisnewlyreachedlanguage group » (Kamwangamalu 2006 : 91). C'est la raison pour laquelle beaucoup d'efforts avaient été faits pour donner à certaines langues les formes écrites et la traduction subséquente de la Bible en ces langues. Vers la fin du XIX^{ème} siècle, la Bible avait déjà été publiée en cinq langues sud-africaines : le setswana, le isixhosa, le sesotho, le isizulu, et le sepedi(Kamwangamalu 2006 : 91).

¹⁵ Sous l'impulsion du christianisme, beaucoup de pratiques culturelles et traditionnelles africaines ont progressivement disparu. Bien plus, les missionnaires chrétiens agissaient de connivence avec l'instance politique. C'est ainsi qu'ils s'accaparèrent les terres les plus fertiles et les plus spacieuses de leur milieu de vie. Par ailleurs, le christianisme prêchait/a prêché à l'africain l'amour, la charité et la tolérance envers les autres. Pendant que ce dernier mettait en pratiques ces vertus, ses terres lui étaient enlevées, ses ressources naturelles « sauvagement » exploitées par le missionnaire qui, quelque fois était en même temps le colonisateur.

Sous un autre plan, le type de cérémonie ou pratique religieuse donne de la valeur aux langues en cours et les hiérarchise selon l'organisation qui en est faite. Ainsi, le fait que le culte soit monolingue (en français par exemple), bilingue (français-langues locales), en langues vernaculaires selon la situation (grandes cérémonies), donne du poids et du prestige aux langues du fait de leur utilisation dans les différentes articulations de la cérémonie.

C'est ainsi que dans son étude sociolinguistique sur « Le français, le latin et les langues vernaculaires dans la liturgie au Togo », Napala (2013) s'est intéressé aux impacts conjugués des actions missionnaires et des décisions conciliaires sur l'utilisation des langues dans la liturgie au Togo. Se posant la question de savoir quelle est la place de chacune des langues surcitées dans les cérémonies religieuses catholiques et en quoi l'histoire coloniale et religieuse dans ce pays rend intelligible la cohabitation des langues dans les rites chrétiens, il arrive à montrer qu'au Togo, le français domine dans 80 à 90% lorsqu'il s'agit d'une messe en français. Pour lui par contre, on peut y chanter dans la langue du milieu, en latin ou dans les autres langues du pays et du continent. Quand une messe est célébrée uniquement en langue locale, tout se déroule dans celle-ci. Cependant, de temps à autre, quelques chants en français ou dans d'autres langues de ce pays sont exécutés. Au cours des messes dites bilingues, la célébration est à la fois en français et en langues vernaculaires avec une fréquente variation de la place des langues : l'homélie alterne français langues vernaculaires et vice versa ; il en est de même avec les lectures, les chants, les prières, etc. Lors des grandes cérémonies telles que Noël, Pâques, Pentecôte, les paroisses célèbrent souvent une messe commune pour tous les fidèles. Ici, le français domine dans les prières dites par le prêtre, si celui-ci ne parle pas la langue du milieu ; dans le cas contraire, la langue vernaculaire domine. Dans les deux cas toutefois, les chants, la traduction de l'homélie et des lectures amènent la langue du milieu à occuper la première place. Au total, les résultats obtenus par Napala(2013) attestent d'une certaine hiérarchisation des langues dans la liturgie catholique. Mais dans les faits, cette hiérarchisation est bouleversée, le français étant utilisé majoritairement ou minoritairement en fonction de l'officiant, de son public et de la nature de la cérémonie au détriment du latin. Pour Napala, « il en résulte une forme de partenariat – déséquilibrée, certes, dans le temps et dans l'espace – et finalement à un partage très convivial des langues [...] dans les rites, les prières ou les chants » (2013 : 213). Bien plus, les relations qu'entretiennent les langues sont, à en croire ce dernier, « l'expression de l'unité et de la diversité de l'Église catholique. Elles révèlent l'extrême vitalité des langues qui changent

de position et de statut selon des circonstances et en raison de nombreux paramètres géographiques, sociolinguistiques, cléricaux, etc. » (Napala 2013 : 213).

Bien avant Napala, Ntita (1998) a étudié les interactions verbales dans les églises et les lieux de prière à Kinshasa. Abordant les langues utilisées en fonction des thèmes de prière et des types d'interaction, son étude « révèle une dynamique des langues que les fonctions sociales de celles-ci ne reflètent pas toujours » ; dynamique perceptible non seulement dans les choix de langues, mais également dans la compétitivité que leurs usages cachent dans les situations de communication où les locuteurs utilisent les langues non seulement comme moyen de communication, mais aussi comme moyen d'action et d'identification socioculturelle.

Ces réalités du catholicisme romain propres au Togo et à Kinshasa ne sont pas très différentes de ce qui était vécu dans la congrégation Luthérienne d'Australie. En effet, s'inspirant de la thèse de Martin Luther selon laquelle chacun a le droit d'écouter la parole de Dieu en sa langue maternelle (Luther, cité par Woods 2006 : 203), elle profita pour créer une congrégation bâtie sur un modèle qui lui est propre, celle dans laquelle les langues de la Lettonie doivent intervenir dans le service :

The congregation has its own constitution, which gives as one of its aims [that] the activities of the congregation and its religious services shall be performed in the Latvian language; additional services and activities may also be proved in the English for those who do not speak Latvian. [...] while the Latvian-language service is traditional Lutheran, the English-Language service is described by the pastor as « contemporary liturgical ». The style is informal, with interaction between the pastor and the congregation being more frequent and spontaneous, and the worship showing a clear charismatic influence (Woods 2006 204).

De même, Woods (2006 : 206) explique qu'à Uniting Church en Australie, le service hebdomadaire est dans sa majeure partie, conduit en indonésien. L'anglais est utilisé de manière intentionnelle et à des heures particulières de service au bénéfice de ceux qui ne sont pas indonésiens. Presque tout le service (prières, mots de bienvenue, annonces, sermon) est simultanément traduit en anglais. L'anglais est aussi employé pour toute interaction avec les enfants pendant le service, notamment lorsque l'officiant tient un discours à leur adresse ou quand ces derniers exécutent des chants appris à l'occasion de leur école du dimanche¹⁶.

¹⁶ Se dit des activités (enseignements, chants, récitations, prières, etc.) destinées aux enfants avant ou après le culte du dimanche

Une des conséquences de ces situations qu'on pourrait assimiler à celles d'autres pays est que les langues utilisées dans les offices finissent quelques fois par être parlées « couramment » par les officiants d'une part, et d'autre part, par certains membres de la communauté religieuse, locuteurs d'autres langues. Ils les parlent non seulement dans les Églises, mais aussi dans les autres sphères de la vie. Kamwangamalu (2006 : 90) a par exemple montré que le type de langue employé dans les Églises et écoles en Afrique du Sud a fini par devenir le « standard » au sein de la nouvelle élite sud-africaine.

Il apparaît donc une certaine hiérarchisation des langues dans la religion ; hiérarchisation qui dans les faits peut être bouleversée à tout moment puisque les usages témoignent de l'extrême vitalité de certaines langues qui changent de position et de statut selon des circonstances et en vertu de nombreux facteurs sociolinguistiques. Le fait de conduire les services à l'église par les langues africaines (par exemple) à côté des langues européennes contribue à lutter contre l'hégémonie de ces dernières et au développement et à l'expansion des premiers. Ce sont certainement les travaux (écriture, traduction, enseignement des langues locales) des missionnaires sur les langues locales qui ont propulsé la standardisation de certaines d'entre elles et les études qui en sont faites de nos jours dans les universités.

Tous ces développements montrent que sur le plan *in vivo*, la coexistence des langues dans les chapelles permettrait non seulement de considérer la communauté religieuse comme une « niche écolinguistique » (Calvet 1999) dans laquelle les langues s'influencent, mais également comme une communauté de pratique (Lave et Wenger 1991) dans laquelle des processus sont mis en place pour unir les membres autour d'un centre d'intérêt (domaine) particulier.

3.2 L'église¹⁷ ou la communauté religieuse : entre niche écologique et communauté de pratique

La notion de « communauté » fait référence à un ensemble d'individus unis par des relations multiples. C'est-à-dire, selon le sociologue Dortier (2004 : 97), à « un groupe étendu de personnes unies par des liens de sociabilité assez étroits, une sous-culture commune et le sentiment d'appartenir à un même groupe ». En ce sens, il s'agirait plus d'une société, construite autour de pôles divers de coopération et de conflit dans lequel le rapport entre langues peut se poser sur un plan plus vaste que celui de l'individu, prenant en considération toutes les dimensions de la dynamique sociale. Par conséquent, des questions méritent d'être posées quant à la façon dont la sociolinguistique permettrait de traiter le rapport langage et religion dans une communauté, notamment celle de considérer les églises dans leurs niches écologiques et donc traiter des rapports mutuels entre langues. On pourrait aussi considérer que les communautés religieuses sont des communautés de pratique et ainsi s'intéresser aux rites religieux dans leur dimension langagière. Par ailleurs, il est également intéressant de s'attarder non pas seulement aux fonctions du langage au sein des dites communautés, mais également à leurs valeurs socio-symboliques, tant on sait que les langues occupent des places différentes au sein de la société et en même temps ne charrient pas les mêmes représentations chez tous les locuteurs. Il est question en définitive, de voir en quoi la sociolinguistique peut contribuer à l'étude des situations sociolinguistiques qui se produisent lors des cérémonies religieuses et en particulier lorsqu'elles concernent les communautés plurilingues.

¹⁷ L'église se définit non seulement comme une « Communauté des chrétiens formant un corps social hiérarchiquement organisé, instituée par Jésus-Christ et ayant foi en lui », mais aussi comme l'« ensemble des fidèles unis, au sein du christianisme, dans une communion particulière » (Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales : en ligne). En se référant à ses définitions et en prenant également en compte celle que Dortier propose de la communauté, il semble difficile de séparer l'église de la communauté des croyants qui la constituent dans la mesure où l'église n'existe pas sans les fidèles. Autrement dit, parler d'église c'est également parler de la communauté. Bien plus, en définissant aussi l'église comme « un édifice consacré au culte de la religion chrétienne » (CNRTL) et en considérant également que dans la même église on peut avoir plusieurs communautés qui occupent cet espace à un moment donné, on se rend à l'évidence qu'au sein d'une église, il peut y avoir plusieurs communautés. Nous verrons par exemple que l'église de Muea (chapitre 2 de la deuxième partie et chapitre 1 de la troisième partie) est occupée par la communauté francophone et la communauté anglophone à des moments différents pour l'exercice de leurs pratiques religieuses. Ceci dit, nous utiliserons invariablement les termes « communauté » et « église » dans cette thèse. Mais chaque fois que le besoin se fera ressentir, nous allons préciser le type d'église ou de communauté dont il est question.

Nous nous proposons dans cette partie, de comprendre comment fonctionnent les églises d'un point de vue sociolinguistique en nous interrogeant sur l'intérêt de considérer les participants des cérémonies religieuses sous l'angle des notions de « niche écologique » et de « communauté de pratique ». Cette question nous conduira à revenir, de façon critique, sur la définition de la notion de « communauté linguistique ».

3.2.1 L'église comme « niche écologique »

Entre autres auteurs, l'écologie linguistique a été développée par Calvet (1999) et Mufwene (2001, 2012, 2014). Cette théorie propose d'étudier « les rapports entre les langues et leur milieu, c'est-à-dire d'abord les rapports entre les langues elles-mêmes, puis entre ces langues et la société » (Calvet : 1999 : 17). Selon (Calvet 1999 : 35), « les pratiques qui constituent les langues d'une part, et leur environnement d'autre part, forment un système écolinguistique dans lequel les langues se multiplient, se croisent, varient, s'influencent, sont en concurrence ou en convergence. Nous allons nous intéresser à l'approche que présente Calvet dans la mesure où elle prend non seulement en considération la situation linguistique mondiale, mais aussi parce que l'auteur présente un modèle d'analyse, le modèle gravitationnel, permettant de rendre visible les rapports des langues au sein d'un écosystème et ainsi de mieux comprendre les pratiques langagières qui s'exercent au sein des communautés. Ce modèle théorique nous paraît particulièrement bien adapté à la description des rapports des langues et de leurs pratiques au sein de communautés religieuses. Le principe de départ du modèle écolinguistique de Calvet est que dans un écosphère linguistique donné, les langues en présence entretiennent des rapports qui déterminent pour chacune d'entre elles une niche écologique :

« La « niche » d'une langue est constituée par ses relations avec les autres langues, par la place qu'elle occupe dans l'écosphère, c'est-à-dire par ses fonctions, et par ses rapports avec le milieu, essentiellement avec la géographie qui joue un rôle déterminant dans l'expansion des langues [...] les pratiques qui constituent les langues d'une part, et leur environnement, d'autre part, forment un système écolinguistique dans lequel les langues se multiplient, se croisent, varient ; s'influencent, sont en interrelation avec le milieu » (Calvet 1999 : 35).

Ainsi, dans la galaxie des langues du monde, il y a une attraction des locuteurs des langues périphériques vers la/les langue(s) centrale(s) ; ce qui est à l'origine des différentes

constellations linguistiques, des systèmes gravitationnels divers, puisque les besoins de communication et les fonctions des langues ne sont quasiment pas les mêmes à tous les points. Au Cameroun, la niche des langues est faite de telle sorte que leur hiérarchisation, pour des raisons politiques, géolinguistiques, socioculturelles et communicationnelles, sont, en chacun de leurs points, susceptibles de varier. Au niveau local et surtout dans leurs pratiques *in vivo* comme c'est le cas dans les communautés religieuses, une langue telle que le français pourrait être reléguée au dernier plan, voire même totalement inutilisée dans certaines situations de communication, compte tenu, entre autres facteurs, des enjeux du moment, du type de cérémonie et de public présent. De même, une langue camerounaise pourrait également supplanter le français ou l'anglais dans certaines de leurs fonctions. Tout se passe donc comme s'il y a une autorégulation, une adaptation, une accommodation des pratiques linguistiques aux situations.

L'objectif de l'écologie des langues est de construire un modèle théorique qui tienne compte de la dimension essentiellement communicative et sociale des langues en dépassant l'opposition entre linguistique et sociolinguistique (Calvet 1999 : 17). Le modèle utilisé est de ce fait fondé sur le couple pratique et représentation, avec pour buts de décrire les situations plurilingues (de contact) et prédire leur évolution, tant on sait que « l'objet de la linguistique est toujours une niche écolinguistique dans laquelle les langues en présence sont l'objet ultime de la description, mais non le point de départ » (Calvet 2004 : 53).

Ce modèle qui rend compte de l'organisation mondiale des relations entre langues, a pour postulat que dans un écosphère linguistique donné, les langues en présence entretiennent des rapports qui déterminent pour chacune d'entre elles, une niche écologique. À partir de ce préalable, Calvet propose ainsi un modèle à quatre niveaux :

-niveau 1 : une langue hyper-centrale qui est l'anglais dont la plupart des locuteurs qui l'ont comme langue première sont monolingues ;

-niveau 2 : une dizaine de langues super-centrales (arabe, russe, swahili, français, hindi, malais, espagnol, portugais, chinois, etc.) dont les locuteurs concernés sont soit monolingues, soit bilingues ;

-niveau 3 : cent à deux cents langues centrales (le wolof et le bambara en Afrique, le quichua en Amérique du sud, le tchèque, l'arménien en Europe de l'est, etc.) dont les locuteurs présentent une tendance au bilinguisme avec une langue de niveau 2 (bilinguisme verticale) ;

-niveau 4 : quatre à cinq mille langues périphériques (c'est-à-dire toutes les autres langues qui ne figurent ni dans les niveaux 1, 2 et 3) dont les locuteurs présentent une tendance au plurilinguisme horizontal et verticale.

Ces macro-constellations/hiérarchisations ne sont en effet que des tendances qui, pour plusieurs raisons, sont, en chacun de leurs points, susceptibles de varier. Au niveau local, une langue de niveau 4 peut bien jouer le rôle d'une langue de niveau 2 ou 3 des constellations sus-évoquées tout comme la langue de niveau 1 peut être supplantée dans ses fonctions par celle de niveau 2 et vice versa en fonction des contextes : « le système gravitationnel des langues est traversé par l'histoire comme les langues elles-mêmes, et comme la langue, il connaît aussi des adaptations locales (Calvet 1999 : 98). Il permet ainsi de mettre en évidence des constellations linguistiques au niveau des communautés telles que les communautés religieuses.

Il serait ainsi possible de mettre en relation l'étude de telles constellations avec des espaces sociaux et communicationnels tels que des espaces religieux. En considérant alors la communauté religieuse comme une niche écologique, on pourrait observer et analyser les différentes modalités de choix de langues dans leurs niches écolinguistiques respectives tout en montrant comment elles sont façonnées par les facteurs historiques, humains, communicationnels et environnementaux. Bien plus, il serait possible de voir comment les constellations linguistiques changent selon qu'on soit dans une communauté religieuse ou dans l'autre et comment les pratiques des langues, s'adaptent et s'accommodent au contexte.

Pour davantage rendre compte des dynamiques qui se produisent lors des situations religieuses, nous nous interrogeons, comme nous le disions plus haut, sur la place qu'on pourrait accorder à la notion de « communauté de pratique » dans cette étude.

3.2.2 De la notion de « communauté linguistique » à celle de « communauté de pratique »

La notion de « communauté linguistique » a longtemps été considérée comme un point d'ancrage essentiel pour l'observation et l'analyse des phénomènes linguistiques et sociaux. Comme le soulignait Martinet (1969 : 130), elle « est non seulement utile, mais inévitable dans notre discipline dès qu'une langue est conçue comme un instrument de communication s'adaptant aux besoins du groupe qui l'utilise : "communication" implique "communauté" ». Mais si la définition de communauté linguistique semble de prime à bord évidente, il n'en est rien. Sa nature, son étendue, ses limites varient en effet en fonction de ce que l'on considère comme commun aux individus, en fonction de ceux qui la définissent ou qui la décrivent et parce qu'un même individu pourra inévitablement, selon le ou les critère(s) choisi(s), appartenir à une ou plusieurs communauté(s).

3.2.2.1 De la critique des définitions systémistes

Dans son acception la plus simple, la communauté linguistique a été définie comme un groupe de personnes parlant la même langue. C'est dans ce sens en effet que Bloomfield proposait une définition basée sur le partage d'un code et l'intercompréhension, puisqu'il définissait la communauté linguistique comme un « groupe de gens qui utilise le même système de signes linguistiques » (1970 [1933] : 29) ou comme un « ensemble de locuteurs qui agit au moyen du discours » (1970 [1933] : 44). Martinet ([1960]1996) faisait aussi de l'intercompréhension un critère important de la constitution d'une communauté linguistique, mais ce dernier nuance son propos en stipulant que « le critère de l'intercompréhension n'est pas toujours décisif », [1960] 1996 : 147); ce qui rendait bien compte de la complexité de la question. Ainsi, il apparaît aujourd'hui évident que l'idée d'une délimitation de la communauté linguistique par les frontières linguistiques, politiques d'un état ou d'une région, est difficilement soutenable. La concevoir comme homogène était selon Chomsky, comme le remarque (Calvet 2003 : 24), lié à une idéalisation nécessaire au travail scientifique dans la mesure où seuls les systèmes idéalisés ont les propriétés intéressantes. Ceci voudrait dire que « même s'il existait une communauté linguistique homogène, son système linguistique ne saurait être un « cas pur ». Tous les accidents de l'histoire l'auraient plutôt contaminé [...] » (Calvet 2003: 24, citant

Chomsky). C'est dans ces « accidents de l'histoire » liés au contexte social dans lequel la langue est utilisée que la sociolinguistique s'inscrit pour rendre compte de ses usages et de son évolution dans le temps. Elle (la sociolinguistique) est d'ailleurs considérée comme « une linguistique qui, sans négliger l'approche structuraliste des phénomènes langagiers, situe son objet dans l'ordre du social » (*Boyer 1991: 6*). *La révision des postulats théoriques de la linguistique par la sociolinguistique ne peut donc pas être omise pour comprendre l'émergence de cette dernière* qui prend en compte l'hétérogénéité linguistique et sociale dans la définition de la communauté linguistique.

3.2.2.2 Apports de la sociolinguistique : Une prise en compte de l'hétérogénéité sociale et linguistique

Les travaux de Labov sur la variation de l'anglais à New York (Labov 1976: 338) ont été parmi les premiers à remettre en question l'idéal de la communauté homogène. Montrant la différenciation sociale et stylistique des usages de l'anglais à New York, Labov apportait à son tour sa définition de la communauté linguistique et écrivait : « Il paraît justifié de définir une communauté linguistique comme étant un groupe de locuteurs qui ont en commun un ensemble d'attitudes sociales envers la langue ». Cet auteur définissait la communauté linguistique moins par « un accord explicite quant à l'emploi des éléments du langage que par une participation conjointe à un ensemble de normes » (Labov 1976 : 187). Fishman (1971 : 43-49), qui lui, s'intéressait aux questions de bilinguisme et de plurilinguisme, a lui aussi, mis l'accent sur la coexistence de différents registres à l'intérieur du répertoire d'une communauté linguistique. Ceci rendant caduque l'idée du partage d'une « même » langue invariable, il insistait également sur le partage de normes guidant les usages des locuteurs au sein de différents groupes. Par ailleurs, ses travaux de même que ceux concernant le bilinguisme ou le plurilinguisme, ont contribué à souligner la coexistence de plusieurs langues au sein d'une même communauté.

Dans un article paru en 1968, Gumperz a développé le concept de « speech community » qu'on peut considérer comme modalité de prise en compte de la diversité sociolinguistique. À en croire le père de la sociolinguistique interactionnelle, les interactions verbales sont des processus sociaux. Et dans cette optique, leurs produits (énoncés, discours, actes de parole) sont en

conformité avec des normes collectives, partagées et reconnues de tous les membres du groupe. Il conçoit ainsi, la *Speech Community*, comme « any human aggregate characterized by regular and frequent interaction by means of a shared body of verbal signs and set off from similar aggregate by significant differences in language usage » (Gumperz 1968: 381). À ceci, il ajoute que « speech varieties employed within a speech community form a system because they are related to a shared set of social norms » (p. 382). Ce partage de normes sociales figure également chez Fishman qui voit en la *Speech Community* « all of whose members share at least a single speech variety and the norms for its appropriate use » (1971: 28).

S'inspirant de la notion de normes partagées développée par Gumperz, Kerswill, à propos de la « speech community », il propose une interprétation plus complexe de la notion de normes. Il ne se réfère pas seulement aux « linguistic similarities among the various codes in use » mais aussi au « agreement on the social meaning of various linguistic parameters » (1994 : 24), incluant les variables sociolinguistiques, les codeswitching et les indices de contextualisation. Dans cette logique, parler ne veut pas dire se conformer à des normes déterminées, c'est aussi et surtout extérioriser un système de représentations, interpréter, juger les comportements des membres de la communauté et se reconnaître mutuellement comme tels. En substance, une communauté de ce genre mettrait en évidence des caractéristiques relevant du collectif (comme c'est le cas avec les communautés religieuses) que sont : un lien affectif, un engagement volontaire de chacun, bref des pratiques communes dans des réseaux relationnels. La *speech community* admet donc des « conduites individuelles, du conflit ou de l'action, qui considèrent l'interaction humaine comme constitutive de la réalité » (Gumperz 1989a : 151). Elle intègre ainsi le problème de l'hétérogénéité et de la variation dans l'analyse, privilégiant un nombre éventuellement restreint de locuteurs, instauré en micro-situation d'interaction symbolique (Gumperz 1972 : 219-221). L'utilisation du concept de « speech community » permet à la notion de répertoire verbal de prendre pleinement son sens. En même temps, son articulation permet de ne pas se départir de l'aspect social des langues et des pratiques linguistiques.

Au cours d'une discussion de la notion de communauté linguistique dans une étude consacrée au plurilinguisme urbain, Calvet (1994 : 87-97) compare diverses définitions qui mettent l'accent tour à tour sur l'aspect linguistique et l'aspect social du problème. Un de ses soucis est de prendre en compte les situations plurilingues, souvent tacitement exclues des

définitions avancées par divers sociolinguistes. Ceci l'amène à se poser trois questions, dont celles de la place de la langue première ou d'une langue unique de communication dans la définition de la communauté linguistique. De ces deux questions s'en dégage une autre : les locuteurs appartiennent-ils à une communauté linguistique unique (définie par leur langue première) ou à plusieurs communautés (définies par leur langue de communication), et dans ce dernier cas, qui décide de l'appartenance à la communauté ? Pour sortir de ce dilemme, Calvet propose de « sortir de la langue ». En ce sens, il faudrait non pas étudier « la langue ou les langues, mais la communauté sociale sous son aspect linguistique » (1994 : 116). Cependant, l'une des questions non abordées dans ce cadre est justement celle de savoir à quoi correspond le groupe social (Blanchet 2000 : 117). La notion de groupe social laisserait entrevoir l'existence de groupes stables dans la société. Or, le groupe est par essence plastique puisque ses membres appartiennent à différents autres groupes et peuvent changer de groupes selon leurs activités et leur trajectoire de vie. Par ailleurs, un groupe ne peut être stabilisé, c'est-à-dire désigné comme tel ou faire référence à une entité quelconque, que pour des raisons idéologiques et pratiques, surtout lorsqu'on y ajoute les questions linguistiques. En effet, les langues se gèrent dans des espaces sociolinguistiques précis, donc constitués de personnes qui, au quotidien, s'échangent des informations, des biens de toute nature, partagent des activités, le tout, à travers des langues qui ne sont pas nécessairement communes à tous les membres du fait de la diversité de leurs appartenances.

Dans une modélisation plus intégrante qui tient compte à la fois des dimensions linguistiques et ethno-socioculturelles, de l'homogénéité et de l'hétérogénéité des normes et des usages, Blanchet propose le terme de « communauté ethno-sociolinguistique » fondé sur l'« articulation des points communs et des différences » (2000: 143). Les principes retenus sont linguistiques et ethnosociologiques. C'est pourquoi ce modèle essaie d'englober tous les critères énoncés antérieurement (homogénéité, hétérogénéité, linguistique, social). Le concept de *communauté* signifie ici « avoir quelque chose en commun » mais pas tout en commun (Blanchet 2000 : 119). Dans cette logique, la communauté renverrait à un groupe de personnes qui partagent en partie les mêmes valeurs et les mêmes normes, dans un contexte pluriel, ce qui rend ce modèle apte à l'étude de toute société plurilingue. D'après ces critères, cette communauté

pourra avoir un fondement plutôt territorial, politique, socio-économique, linguistique, culturel, etc.

Ce concept permet de comprendre comment des locuteurs de langues à la fois communes et différentes en certains points, entrent en contact et opèrent des choix linguistiques dans leurs répertoires linguistiques variés pour communiquer ou pour contribuer à la réalisation des différents rites et pratiques religieuses. Par conséquent, le concept de « communauté de pratique » n'est pas loin de celui de « communauté ethno-sociolinguistique » dans la mesure où ils articulent tous deux, les points de convergences et de divergences qui existeraient entre les membres d'un groupe donné. Il serait intéressant pour la sociolinguistique d'avoir recours à ce concept pour traiter de la dimension langagière dans un domaine précis, y compris là où la diversité et l'hétérogénéité sociale sont érigées en norme.

3.2.2.3 Vers la communauté de pratique

Notre objectif ici est double. Il s'agit dans un premier temps de présenter le concept de communauté de pratique, son fonctionnement et sa structuration. Dans un deuxième temps, nous allons définir et caractériser la notion de « pratique » ainsi que des termes connexes comme ceux de « participation » et « réification », avant de voir en quoi, leur prise en compte dans l'étude de pratiques religieuses serait avantageuse pour comprendre les rapports langues et religions.

- *Les communautés de pratique : théorie, structuration et principes*

L'idée de communauté de pratique n'est pas récente. Elle est née des travaux de Lave et Wenger (1991), Wenger (1999), Wenger, McDermott et Synder (2002). Pour Wenger et al (2002), elle a été la première structure sociale fondée sur l'apprentissage à l'âge des cavernes lorsque, par exemple, les gens s'asseyaient autour d'un feu pour discuter des stratégies liées à la chasse ou à l'agriculture. On peut aussi la rattacher à l'époque des corporations de la Rome ancienne, ainsi que des guildes commerciales du Moyen Âge. Bref, une communauté de

pratique renvoie à des réseaux de personnes partageant passion et expertise dans un même domaine.

Ainsi, la communauté de pratique se présente comme un regroupement défini par la qualité de ses membres, mais également par leur manière de faire et par l'interprétation qu'ils font de leurs pratiques. Les membres d'une telle communauté entretiennent des relations entre eux, partagent des activités à travers le temps et développent des relations avec les autres communautés de pratique (Gherardi, Nicolini, and Odella 1998). Le concept de communauté de pratique permet de comprendre le processus par lequel la transmission des savoirs s'effectue et comment les processus sociaux reliés à la transmission d'une pratique se perpétuent. Il met l'accent sur le lien entre l'émergence de relations créées autour des activités et les activités façonnées par les relations sociales ainsi qu'entre les habiletés particulières et les expériences qui deviennent une partie de l'identité individuelle et qui peuvent se perpétuer dans le temps (Gherardi, Nicolini, and Odella 1998).

Initialement proposé par Lave et Wenger (1991 : 98), le terme communauté de pratique désigne :

[...] un système d'activité sur lequel les participants partagent des compréhensions sur ce qu'ils font et sur ce que cela signifie dans leur vie et pour leur communauté. Ainsi, ils sont unis dans l'action et dans la signification que cette action, aussi bien pour eux-mêmes que pour une collectivité plus large.

Une communauté de pratique émerge lorsqu'un groupe des personnes, liées entre elles de manière informelle, ont en commun une pratique professionnelle ou un domaine d'expertise. Les membres de la communauté se rencontrent pour échanger, partager et apprendre les uns des autres. Si certaines se rencontrent régulièrement en face à face comme les communautés religieuses, d'autres peuvent entrer en contact par internet. Les membres de la communauté partagent expériences et connaissances, librement et avec « une créativité qui favorise le développement de nouvelles approches de résolution de problèmes » (Snyder and Wenger 2000). De manière plus globale, Wenger et al. (2002 : 4-5) décrivent la communauté de pratique à travers leurs participants :

[...] ils ne travaillent pas nécessairement ensemble tous les jours, mais ils se rencontrent parce qu'ils trouvent de l'intérêt dans leurs échanges. En passant du temps ensemble, ils partagent

de l'information, des idées, des conseils. Ils s'aident à résoudre des problèmes. Ils discutent de leur situation, de leurs aspirations, de leurs besoins. Ils réfléchissent à des enjeux communs, explorent des idées, et réagissent aux idées des uns et des autres. Ils peuvent créer des outils, des normes, des structures, des manuels ou d'autres documents, ou ils peuvent simplement développer une compréhension tacite partagée. Quelle que soit la manière dont ils accumulent des connaissances, ils deviennent liés par la valeur qu'ils trouvent à apprendre ensemble. Cette valeur n'est pas seulement instrumentale pour leur travail. Elle provient aussi de la satisfaction personnelle liée au fait de comprendre les visions et idées des autres et d'appartenir à un groupe de personnes intéressantes. Au fil du temps, ils développent une vision unique de leur sujet, ainsi qu'un ensemble de connaissances, de pratiques et d'approches communes. Ils développent aussi une relation personnelle et établissent des manières d'échanger entre eux. Ils peuvent aussi développer une identité collective. Bref, ils deviennent une communauté de pratique.

Les membres de la communauté de pratique ont donc des éléments en commun : le partage de l'information et surtout l'apprentissage (apprendre ensemble). Cependant, les éléments clés de l'apprentissage reposent moins sur la nature des savoirs « à apprendre » que sur le langage de la communauté qui, de ce point de vue, n'est pas tant d'aider à la compréhension des savoirs. Selon Lave et Wenger (1991 : 105), « apprendre à être un participant dans la communauté implique que l'on apprenne comment parler [ou agir] comme le font les participants à part entière ».

Sur la base de ces définitions et explications, Wenger propose une typologie des communautés de pratique fondées sur trois caractéristiques qui en constituent la source de cohérence : l'engagement mutuel, une entreprise commune et un répertoire partagé (Wenger 1999).

L'engagement mutuel selon celui-ci, est ce qui permet d'assurer l'existence de la pratique partagée. Ce concept est l'expression des relations ordinaires qui relient les membres d'une communauté en une entité sociale. L'appartenance à une communauté de pratiques est donc le résultat d'un engagement des individus dans des actions dont ils négocient le sens les uns avec les autres. L'engagement mutuel est fondé sur la complémentarité des compétences et sur la capacité des individus d'arrimer efficacement leurs connaissances avec celles des autres. Cet arrimage des compétences à celles des autres est très significatif, notamment dans le cas où l'engagement mutuel suppose des contributions complémentaires.

À cette notion d'« engagement mutuel », s'ajoute celle d'« entreprise commune ». Celle-ci est la raison d'être de la communauté. Elle canalise l'action de la communauté, surtout les actions communes qui visent la négociation, la révision, la confrontation des positions pour réaliser l'objectif poursuivi. Tout ceci requiert un engagement mutuel comme nous l'avons dit, mais aussi ce que Wenger appelle « répertoire partagé » d'une communauté de pratique. Ce répertoire est constitué, d'outils (par exemple, d'ordinateurs, de logiciels, de procédures administratives), de documents, des codes, des routines, des gestes qui deviennent des éléments mêmes de la pratique :

Le répertoire d'une communauté de pratique comprend des routines, des mots, des outils, des procédures, des histoires, des gestes, des symboles, des styles, des actions, ou des concepts créés par la communauté, adoptés au cours de son existence et devenus partie intégrante de la pratique. Ce répertoire combine des éléments de participation et de réification et il comprend les interprétations des membres de même que les styles qui permettent d'afficher leur appartenance et leur identité (Wenger 2005 : 91).

En fin, le développement des pratiques dans la communauté et leur mise en commun nécessite l'engagement des membres vis-à-vis des autres, le partage du même répertoire et surtout la poursuite des mêmes objectifs. Hormis ces clarifications conceptuelles, Wenger va proposer comme base d'analyse des communautés de pratique deux dualités : identité / pratique et participation / reification. Elles méritent d'être éclaircies compte tenu des pistes de réflexion qu'elles pourraient suscitées.

- *De la prise en compte des dualités pratique / identité et participation / réification*

Pour Davel et Trembley (2006), le terme « pratique » dans la théorie de communauté de pratique relève du « faire » dans ses dimensions à la fois historiques et sociales, ainsi que dans sa capacité de structurer et de donner une signification aux actions. Autrement dit, ce concept n'est pas strictement associé au « faire » entant que tel, « C'est faire dans un contexte historique et social qui donne une structure et une signification à ce que l'on accomplit » (Wenger 2005: 53). Dans ce sens, Wenger considère qu'une pratique est toujours une pratique sociale qui fait appel à autant d'aspects explicites et tacites comme le « dit », le « non-dit », le langage, les documents,

les symboles, les outils, les procédures, les règles, les relations implicites, les conventions, et toutes les compréhensions co-substantielles à l'activité même.

La pratique est donc le lieu de négociation des significations à l'action; c'est-à-dire une façon d'être et d'agir en contexte, mais aussi de concevoir le monde. Elle n'est jamais seulement une réponse mécanique et déterminée à la situation (*l'habitus*), mais aussi un ajustement, une négociation, une interprétation, voire une modification de la situation (Boutet 1995: 204, citant Boudieu 1980). Vu sous cet angle, la notion d'identité n'est pas une image fixe d'une réalité quelconque. Elle est définie dans la pratique comme une façon d'être dans le monde :

Cela n'équivaut pas à une image de soi et ce n'est pas essentiellement discursif ou réflexif. Nous associons souvent l'identité à l'image de soi parce que nous utilisons la plupart du temps des mots pour réfléchir sur soi et sur les autres. Les mots sont importants, sans aucun doute, mais ils ne contiennent pas l'expérience vécue d'engagement dans la pratique (Wenger 2005 : 169).

Au fur à mesure de l'engagement dans une communauté de pratique, l'individu, ou le groupe se « fabrique », se réinvente et se projette ; d'où l'importance accordée à la participation et à la réification.

Cette autre dualité, c'est-à-dire la participation et la réification, permet de décrire et de donner sens à la pratique au sein des communautés. Si la participation décrit selon Wenger (2005 : 61), « l'expérience sociale de vie dans le monde, d'appartenance à des communautés sociales, et d'engagement dynamique dans les projets collectifs », la réification elle, consiste à « traiter (une abstraction) comme si elle existe, ou comme un objet matériel tangible » (2005: 63). Dire autrement, la participation concerne l'expérience des adhérents dans leur engagement actif et subjectif dans les projets sociaux communs, tandis que la réification est un processus qui donne forme à l'expérience en produisant des artefacts (concepts, outils, symboles, rites, etc.) qui la figent, ne serait-ce que pour un temps. Ces éléments produits par la communauté en constituent les preuves de son existence et permettent en même temps « de développer et de renforcer la confiance de la communauté en sa solidité et sa pertinence » (Dameron et Josserand 2007 : 134). La négociation de sens apparaît ainsi comme un processus permanent dans lequel chaque réification génère plus d'engagement et de participation. C'est en cela que la participation et la réification permettent de négocier non seulement une pratique, mais également l'identité des

acteurs. La dualité participation / réification semble donc indissociable dans la mesure où la participation s'appuie sur des réifications pendant que la réification incite à la participation.

En intégrant à l'analyse ces dualités, on pourrait ainsi comprendre comment les acteurs concernés par l'étude expriment leur rapport aux langues, la façon dont ils les conçoivent en fonction des pratiques dont elles contribuent à l'exécution. On pourrait aussi se demander comment leur répertoire est exploité dans le cadre de leur engagement commun autour du centre d'intérêt qui est le leur (la religion) et comment l'idée de « communauté » se sémoitise autant dans le dire que dans le faire et donc s'attarder aux « processus qui se déroulent lorsque le membre parle, agit, pense, sent et appartient » (Davel et Trembley (2006). Autrement dit, les dualités pratique / identité et participation / réification pourraient permettre de mieux analyser les rites religieux en les mettant en relation avec les langues de leur exécution, mais aussi les acteurs qui les exécutent. Ainsi, compte tenu de ce que les situations que nous étudions sont plurilingues, l'analyse des rapports langue et religion qui pourrait se faire sur la base des pratiques qui se réalisent dans les offices ainsi que de la participation des acteurs impliqués, pourrait également permettre de comprendre les apports du religieux dans la compréhension et la conception de la diversité linguistique et culturelle au sein de la communauté.

3.2.2.4 Les communautés religieuses sont-elles des communautés de pratique ?

En revenant sur les objectifs et caractéristiques fondamentales de la communauté de pratique, nous cherchons à comprendre si les communautés religieuses peuvent, elles aussi, être considérées comme des communautés de pratique.

Nous avons dit que les membres de la communauté de pratique se réunissent dans le but d'apprendre au quotidien sur un domaine précis de la vie. Ce centre d'intérêt commun fait que des liens sociaux se tissent entre ces membres qui apprennent à se connaître au fur à mesure qu'ils se rencontrent, échangent des expériences, des enseignements et pratiques ensemble. Sur cette base, on pourrait se demander si l'engagement mutuel, l'entreprise commune et le partage du même répertoire chères aux communautés de pratique ne pourraient pas également être des caractéristiques des communautés religieuses. Si tel est le cas, quel pourrait être la part du

langage au sein de cette communauté et comment la définir à partir de la ou des langue(s) utilisées ?

Les réponses à ces questions recommandent de considérer que la pratique est l'unité d'analyse de ce type de communauté. Ainsi y a-t-il au sein des communautés religieuses des éléments de la pratique qui participent de la régulation des conduites. En dehors du langage articulé dans ses diverses formes, les objets matériels (bougies, encens, bible, missel, tenue vestimentaire, livret de chants, vin et pain de messe entre autres) propres à chaque communauté religieuse constituent des formes de médiation entre les participants. Ces objets qui sont des éléments du répertoire partagé par les membres font également partie des bases pour la pratique. Leur utilisation contribue, comme dans les communautés de pratique, à figer l'expérience des membres et à renforcer leur sentiment d'appartenance à la communauté.

En faisant donc de la pratique un analyseur des rapports langue et religion, en y associant les acteurs concernés et les objectifs communs poursuivis par ces derniers, on pourrait considérer que les communautés religieuses et les communautés de pratique ont non seulement en commun le fait d'avoir des adhérents qui « réfléchissent à des enjeux communs » Wenger et al 2002 : 4), mais aussi qui sont liés par la / les même(s) pratique(s). Sur le plan strictement langagier, on pourrait cependant considérer que la langue est le principal moyen d'expression dans les communautés religieuses. En la considérant comme telle, on pourrait arriver à une nouvelle définition de la communauté de pratique. Cette définition prendrait en compte la diversité linguistique et culturelle qui caractérise les sociétés contemporaines.

Toutefois, la théorie de l'écologie des langues et la notion de communauté de pratique que nous convoquons ici sont complémentaires. En effet, la première pourrait laisser voir comment les langues (centrales et périphériques) utilisées dans une « niche » écolinguistique donnée sont mises à contribution pour la réalisation des pratiques religieuses et comment elles participent du renforcement du consensus dans la communauté. En retour, la communauté de pratique pourrait permettre de renforcer la théorie de l'écologie des langues, notamment en impulsant la prise en compte de la pratique dans les études écolinguistiques.

Conclusion

En commençant ce chapitre, nous nous sommes posé les questions suivantes : comment les sciences humaines et sociales ont-elles appréhendé la relation langue et religion ? Quel a été le regard des sciences du langage et plus précisément de la linguistique ? Comment la sociolinguistique peut-elle s'approprier les développements d'autres disciplines et en quoi pourrait-elle constituer un cadre d'étude intéressant des rapports langue et religion, notamment à travers la prise en compte des langues dans leur niche écologique et avec les rites et pratiques qui s'y font ?

Pour apporter des éléments de réponse à ces questions, nous avons d'entrée de jeu abordé le problème du point de vue de la sociologie et de l'anthropologie et des courants d'étude qui ont ouvert leur réflexion au langage religieux. Avec la sociologie et l'anthropologie, il a été relevé que les/la langue(s) n'entretiennent pas de lien particulier avec la religion en ce sens qu'elle(s) change(nt) en fonction des congrégations, des espaces, du temps, des situations et même des idéologies en vigueur. D'autre part, nous avons dit que la langue est dotée d'une valeur sacrée pour la religion. Sur ce, nous avons remarqué que certaines langues étaient et ont inextricablement été liées à certaines religions dans le monde au point de faire l'objet de discordes lorsqu'il fallait que la religion s'arrime au changement en y intégrant d'autres idiomes. S'intéressant par ailleurs au rapport langue-religion, idéologie et identité. Nous avons dit que c'est l'idéologie qui déterminait le choix de langue de la religion, notamment au cours de la période classique. Mais avec le temps, celle-ci change tout comme l'autorité en place. Et cela a pour conséquence des changements dans le choix et la forme de la langue. Au sujet du rapport langue-religion et identité, nous avons constaté que tout comme la langue (précisément sa pratique), la religion est en soi un indice d'identification. Ainsi les langues jouent un rôle identitaire dans le cadre religieux à travers les choix et surtout les usages qui participent du maintien, de l'affirmation et de la construction de soi. Associé à la politique, le rapport langue et religion intéresse de manière globale, le pouvoir du religieux sur les choix linguistiques. Toutes ces approches et écoles, avons-nous dit, ont surtout fait du texte biblique, théologique ou doctrinal, leur objet principal de recherche. Les questions actuelles comme celles du plurilinguisme et de sa gestion dans les offices n'ont pas été au centre de leur préoccupation alors que leur prise en considération permettrait davantage de mieux comprendre la religion (le christianisme) à travers les langues et vice versa.

Cet autre pan de l'étude s'est orienté vers la prise en considération de la sociolinguistique dans notre thèse. L'étude a attesté dans cette optique que les langues gagnent en dynamisme lorsqu'elles sont en usage dans la religion, notamment en contexte plurilingue où la question de choix de langue se pose aux communautés religieuses et où les langues ne remplissent pas toujours les mêmes rôles, n'ont pas toujours les mêmes fonctions et valeurs sociales pour les participants. Sur cette base et prenant en considération des aspects non étudiés jusqu'ici, nous avons dit qu'on pourrait davantage approfondir l'étude de la relation langue et religion en considérant que les communautés religieuses sont des niches écologiques et dans ce sens, s'intéresser aux langues du point de vue des rapports de force gravitationnel entre elles et compte tenu également des pratiques dont elles participent à la réalisation. C'est dans ce sens que nous avons trouvé qu'on pourrait considérer la communauté religieuse comme une communauté de pratique et donc s'intéresser à leurs rites afin de mieux les comprendre ainsi que les arguments que les acteurs mobilisent dans le but d'exprimer leur expérience de la pratique et les processus de transformation co-substantielle à leur action. Toute cette théorisation mérite qu'on l'inscrive dans un cadre méthodologique bien défini afin de voir comment ce projet de recherche est né et quelle est la démarche méthodologique adoptée non seulement pour le terrain, mais aussi pour l'analyse des données construits.

CHAPITRE II

DÉMARCHE MÉTHODOLOGIQUE, DONNÉES PRODUITES ET CORPUS

Introduction

Nous allons dans ce chapitre, décrire la méthode que nous avons adoptée en vue d'appréhender la situation sociolinguistique et ses dynamiques dans les communautés religieuses de notre étude. D'après Guidère (2004 : 4), « la méthode désigne l'ensemble des démarches que suit l'esprit humain pour découvrir et démontrer un fait scientifique ». Elle englobe les techniques et démarches de collecte, ou mieux, de fabrication de données ainsi que la démarche d'analyse proprement dite. À ce sujet, on peut se poser la question de savoir quels outillages méthodologiques ont été mises en place pour la production des données et pour leur analyse. Cette interrogation suscite d'autres questionnements, notamment le choix des points d'enquêtes, la sélection des personnes interviewées, la place du chercheur, le corpus et enfin les choix de transcription. Pour rendre compte de la manière dont cette recherche est conduite, ce chapitre s'articulera autour de la démarche méthodologique adoptée en vue de la production des données, ensuite leur présentation et enfin, la méthode avec laquelle celles-ci sont analysées. Mais auparavant, nous allons montrer comment est né ce projet de recherche.

1. Du mémoire de maîtrise à la phase exploratoire de la thèse

Notre initiation à la recherche en science du langage et plus particulièrement en linguistique de terrain a commencé avec le mémoire de maîtrise de langue française à l'université de Dschang (Cameroun). À ce moment-là, nous avons consacré notre réflexion à l'étude du « français des discours d'évangélisation à l'Ouest-Cameroun : créativité et enjeux sociolinguistiques ». La méthodologie adoptée nous obligeait déjà à nous rendre sur le terrain pour collecter les discours de prêches produits *in situ* (lors des offices religieux) en vue de leur analyse sociolinguistique. Nous devons non seulement enregistrer les discours, mais davantage nous familiariser, grâce à l'immersion dans les églises, avec leur contexte de

production pour bien cerner l'objet de recherche et affiner les analyses. C'est ainsi que le mémoire de maîtrise a été l'occasion de développer une passion pour les études de terrain.

À la fin de ce premier travail en 2006, le système universitaire Licence Master Doctorat (LMD) est mis en place et nous nous engageons à rédiger un mémoire de Master en sociolinguistique. La lecture de quelques ouvrages théoriques et méthodologiques tels que ceux de Boyer (1997), Calvet (1994, 1999, 2005), Calvet et Dumont (1999), Calvet et Moussirou-Mouyama (2000), Blanchet (2000), etc. nous oriente vers les questions de plurilinguisme. Notre mémoire de Master (La gestion *in vivo* du plurilinguisme urbain : pratiques et représentations des langues à Dschang, 2009 : inédit), renforce nos aptitudes à nous confronter au terrain. Sur le plan méthodologique, nous nous sommes ainsi formé à l'observation directe, à l'usage du questionnaire¹⁸ et ainsi qu'à l'analyse quantitative et qualitative des réponses obtenues en adaptant notre outillage méthodologique à chaque objet et terrain de recherche.

À la suite du Master, nous avons ressenti le besoin impérieux de combler en nous un vide en menant une recherche dans laquelle nous assumerions non seulement le rôle de chercheur comme ce fut le cas avec les études précédentes, mais de chercheur-acteur, c'est-à-dire le chercheur-témoin de la réalité sociale qu'il vit, partage et construit avec les locuteurs au fil de son activité scientifique. Notre sujet de thèse nous offrit l'opportunité de satisfaire ce besoin car, il devait nous amener à nous immerger dans des communautés religieuses afin d'y mener l'enquête de terrain selon une approche ethnographique.

2. Choix des communautés : délimitation du terrain de recherche

Au départ de notre travail, nous avons ainsi, pendant de longues périodes, mené des observations par immersion au sein des communautés religieuses et des entretiens auprès de leurs membres à la fois dans les villes de Dschang et de Buea. Puis, lors de séjour d'études parisien en mars et avril 2017, nous avons redéfini le périmètre de notre enquête de terrain. La formation doctorale reçue à cette occasion, nos recherches documentaires ainsi que le dialogue

¹⁸ Que nous avons administré de manière directe ou indirecte. L'administration directe consistait pour l'enquêteur et l'enquêté de remplir le questionnaire ensemble. Autrement dit, nous lisions les questions aux témoins qui nous apportaient des réponses que nous remplissions immédiatement dans le questionnaire. L'administration indirecte consistait à remettre le questionnaire à l'enquêté qui le remplissait lui-même, généralement en notre absence.

soutenu avec ma directrice de recherche, des chercheurs du CEPED¹⁹ (laboratoire de ma directrice) et de notre laboratoire de rattachement, CLESTHIA²⁰EA 7345 (précédent laboratoire de ma directrice), nous ont conduit à réorienter sensiblement notre travail et à resserrer notre terrain de recherche en vue de la faisabilité de la recherche d'une part, et, d'autre part, de la qualité des données produites.

En maintenant une seule localité, nous cherchions notamment à favoriser une démarche ethnographique plus approfondie et par conséquent, une analyse plus fine des réalités étudiées. Nous avons donc choisi de nous intéresser uniquement à la ville de Buea qui est celle dans laquelle nous résidons et qui sera décrite au chapitre 2 de la deuxième partie. Toutefois, le fait d'avoir pré-enquêté dans la ville de Dschang a été un atout pour la compréhension de notre terrain actuel. En effet, il nous a permis d'avoir un regard décentré par rapport à ce que nous observions à Buea, et d'adopter une posture à la fois interne et externe (Blanchet 2000) quant au rapport avec notre sujet et notre terrain.

De plus, il fallait choisir les communautés à investiguer. Après avoir fait des explorations dans une dizaine de communautés religieuses (catholiques, protestantes, pentecôtistes, musulmanes) localisées à différentes artères de la ville, nous avons observé leur structuration (organisation du culte, participants, modalités de prise de parole, formes du rituel, etc.) et les manières dont elles gèrent le pluralisme linguistique. Observant au préalable que toutes les congrégations religieuses ne sont pas nécessairement nourries des mêmes schèmes de pensées ou encore n'ont pas la même configuration sociologique, nous avons trouvé adéquat d'investiguer le terrain en nous inspirant des recommandations de Heller (2002 : 53) à propos l'observation ethnographique à savoir de distinguer entre critère de pertinence, de typification et de faisabilité. Le critère de pertinence conduit à cerner les sites/communautés qui pourraient être appropriés pour l'étude. La typification elle, consiste à établir la liste des structures sociales précises pouvant entrer dans l'étude. Quant à la faisabilité, elle vise à évaluer dans quelle mesure « l'intrusion » du chercheur pourrait être acceptée dans les structures sollicitées. Sur cette base, nous avons pris en compte le type de congrégation religieuse comme variable centrale de l'étude dans la mesure où, « l'adhésion à une forme de religion ou à une autre peut être considérée comme une variable sociale au même titre que le sexe, le degré de scolarisation ou la

¹⁹Centre Etudes Populations et Développement (Université René Descartes, Paris5)

²⁰Corpus, Linguistique, Enonciation, Sens, Textes, Histoire, Interaction, Acquisition (Université Sorbonne Nouvelle, Paris 3)

profession »(Juillard 1997 : 239). Autrement dit, la religion à laquelle on adhère véhicule des idéologies, des formes de croyances, de pratiques et des formes d'organisation sociale qui en retour peuvent avoir des retombées sur les façons d'exploiter (ou de se représenter) les langues au même titre que les catégories sociales habituelles.

À cela, se sont ajoutés l'appartenance linguistique supposée de la communauté, la localisation de l'église dans la ville et enfin le facteur groupes de locuteurs qui fréquentent chaque communauté religieuse ou chaque église. En effet, l'appartenance linguistique supposée de la communauté est à considérer ici en ce sens que chaque congrégation religieuse a plus ou moins adopté des choix linguistiques lui permettant de tenir ses cérémonies et qui la différencient des autres. De même, la localisation de l'église dans l'espace urbain est à prendre en compte dans la mesure où le type de locuteur qui la fréquente pourrait en dépendre. Si une communauté religieuse se situe, par exemple, en plein quartier étudiant comme celui de Molyko à Buea, il y a de fortes chances que la majorité de ses adhérents soient des étudiants et des étrangers. Si en revanche, elle se situe dans le périurbain, il y a également de fortes chances que la majorité de ses membres soient des autochtones. Enfin, le facteur groupes de locuteurs qui fréquentent la communauté est apparu en cours d'enquête comme non moins négligeable. Lors de la pré-enquête, nous nous sommes, en effet, rendu à l'évidence que certaines églises sont majoritairement fréquentées par des groupes de locuteurs de langues camerounaises précises, ce qui n'est pas le cas pour toutes.

Sur cette base, compte tenu de notre objet de recherche et du critère de faisabilité de l'enquête, nous avons retenu trois communautés dont, Saint Andrew Parish Muea (SAPM), Église Évangélique du Cameroun (EEC) et Seventh Day Adventiste Church (SDAC) présentées au chapitre 2 de la deuxième partie. La première qualifiée d'anglophone et francophone (par les acteurs religieux) selon la messe choisie, est localisée en pleine ville et a la particularité que ses locuteurs soient à la fois des allogènes et des autochtones. La seconde est davantage constituée des populations dites allogènes ; c'est-à-dire des étudiants et travailleurs Bamiléké, Bamoun et Sawa venus respectivement de l'Ouest-Cameroun et du Littoral. La dernière enfin, est localisée en pleine ville et est constituée d'une population hétérogène. Sa particularité est qu'elle est d'emblée constituée de deux groupes majoritaires ; les francophones et les anglophones. Dès le

mois de décembre 2016, nous avons débuté, de manière intensive, les observations dans ces communautés en optant pour une démarche ethnographique.

3. Pertinence d'une démarche ethnographique

L'immersion du chercheur sur le terrain correspond, dans le cadre de cette étude, à un « déplacement du linguiste vers le groupe de locuteurs auprès duquel il recueille ses données » (Mondada 1998 : 34, Boutet et Heller 2007 : 306). Cela nécessite donc une présence de longue durée sur ledit terrain, un contact en face à face prolongé et surtout la participation directe à des activités du groupe étudié ainsi qu'un travail avec des informateurs. Ainsi, la démarche ethnographique implique pour le chercheur, une position d'observation et de participation avec des statuts qui peuvent être différents comme dans notre cas. En partant du fait que nous étions préalablement immergé dans une des communautés religieuses d'étude et non pas dans d'autres, cela devait certainement avoir des conséquences quant à la manière de prendre de la distance ou de s'impliquer dans les faits à observer. Dans la congrégation de Muea, nous sommes locuteur-membre actif. Faisant partie du groupe et ayant passé plusieurs années avec lui, cela recommande de la distanciation puisque nous ne sommes plus un simple acteur, mais observateur, l'enjeu étant de révéler l'étrangeté de ce qui était familier pour mieux le décrire. De l'autre côté, nous sommes en face des communautés (EEC et SDAC) qui nous sont « étrangères », ce qui recommande une ethnographie par dépaysement, c'est-à-dire celle dans laquelle nous devons nous familiariser (ou rendre familier) à (un) monde qui nous était strictement étranger (Beaud et Weber 1997 : 47). Cette distinction s'avère heuristique pour l'analyse rétrospective des expériences vécues durant l'immersion ethnographique et pour la présentation et la justification des choix méthodologiques. Dans tous les cas de figure, notre immersion dans ces communautés nous a conduit à nous impliquer dans les pratiques et rites d'une part et, d'autre part, d'affiner nos choix méthodologiques et théoriques qui deviennent parties intégrantes du processus d'analyse.

4. Techniques de collecte des données et étapes de l'enquête

En sciences du langage comme dans d'autres domaines des sciences humaines et sociales, la méthodologie comme l'objet d'étude n'est pas donnée au chercheur, mais

construite par ce dernier. Pour cette étude, nous avons eu essentiellement recours à la recherche documentaire, aux observations et aux entretiens, techniques que nous jugeons complémentaires. Si la recherche documentaire vise le recueil des informations permettant de contextualiser l'objet de la recherche et de faire l'état des lieux concernant le sujet, l'observation porte sur les pratiques situées des locuteurs et l'entretien produit des informations factuelles ou idéelles qui, sont exploitées dans la présentation et l'interprétation des résultats. Nous commençons par présenter le déroulement de la recherche documentaire.

4.1 La recherche documentaire

Sur le plan des ressources scientifiques, selon Rouveyran (1989 :47), la recherche documentaire permet de « retracer une évolution historique, dégager les divers points de vue actuels, faire une synthèse des connaissances, découvrir des systèmes originaux d'explication en dépassant ceux qui lui paraissent parcellaires et partisans, etc. ». Sur le plan de la contextualisation des données, elle permet de recueillir des informations relatives au terrain d'enquête (Cameroun, villes de Dschang et Buea, communautés religieuses et rites).

Cette recherche documentaire a eu lieu dans différentes bibliothèques et centres de ressources/recherches en France et au Cameroun et grâce aux banques de données bibliographiques en ligne. Particulièrement intense en début de la thèse, elle s'est poursuivie tout au long de celle-ci afin de compléter ou d'affiner les éléments d'informations en fonction de l'avancée de la réflexion ou des orientations de la recherche.

4.2 L'observation participante

L'observation est inhérente à notre démarche ethnographique car « Observer c'est vivre avec ou, du moins, être proche, à portée ; c'est regarder de près » (Combessie 2001 : 15), être sur le terrain. Comme Arborio et Fournier (1999 : 6), nous pensons que cette approche présente un atout particulier en ce qu'elle produit un « effet de vérité ». Son objectif est, en effet, de rendre compte de pratiques, de vivre les discours des acteurs observés dans leur spontanéité et de se familiariser par la même occasion, avec leur contexte culturel et linguistique. Nous avons ainsi

pu observer les langues en présence et la diversité de leur exploitation religieuse tout en répondant aux questions qui parle quoi ? à qui ? quand ? pour quoi faire ? Elles nous ont également permis de mieux inscrire les faits observés dans leur contexte, d'identifier les différents participants selon leur rôle dans le déroulement des cérémonies religieuses, tant sur les plans linguistique qu'organisationnel et de choisir enfin, certains d'entre eux pour les entretiens.

Pour Copans (1998 : 14), l'observation sur le terrain est le lieu de « la réalisation de la proximité et de l'intimité de l'ethnologue avec son sujet ». Il aide à accéder à la « réalité » des faits sociaux et, dans la phase préliminaire de la recherche, elle constitue un moyen efficace d'exploration préparatoire et de repérage des diverses caractéristiques du terrain qui permettent d'affiner l'expérimentation, de dégager les premières hypothèses théoriques de la recherche. Nous avons choisi d'observer directement les faits ou d'y participer. Cependant, cette recherche aura connu deux grandes phases d'observation que nous qualifions de généralisée pour la première, et de systématisée pour la seconde.

4.2.1 Les observations généralisées non systématisées

La phase d'observation généralisée non systématisée est celle au cours de laquelle nous nous intéressions non seulement aux communautés religieuses que nous avons sélectionnées, mais également, à d'autres communautés observées lors de la phase exploratoire comme l'Église Presbytérienne Mont Sinaï, Témoins de Jéhova-Molyko, Saint Peter and Paul Parish, IslamicComplex Central Mosque et Kings Assembly International Churches. La pré-enquête a été une période d'incertitudes et de prises de décisions quant aux orientations de la recherche. Elle nous a amené à participer régulièrement aux cérémonies religieuses, c'est-à-dire chaque fois que notre emploi de temps le permettait, pendant presque un an : d'avril 2015 à mars 2016. Cette longue durée d'observations²¹ généralisées s'explique d'abord par le fait que nous les faisons en fonction du rythme de nos activités d'enseignant. Ensuite, il fallait tenir compte du fait que les

²¹En observant les pratiques dans les églises, nous les comparions en même temps à celles en cours dans d'autres sphères de la communication sociale comme les cas de transport, les gares routières, les écoles/universités et surtout les marchés. De même, chaque fois que nous avons eu la possibilité de nous rendre dans des villes autres que celles optées pour l'étude, c'était également l'occasion idoine de nous rendre à l'église pour observer les discours religieux ; question d'établir des parallèles et/ou des divergences avec les pratiques en cours à Buea. Dans cette logique, nous avons profité de notre présence régulière dans certaines villes du pays telles que Mélong (ville de résidence familiale), Yaoundé et Bafoussam pour se projeter davantage dans les faits à observer.

communautés d'étude considèrent le samedi (SDAC) ou le dimanche (SAPM et l'EEC) selon les cas, comme le jour choisit par Dieu pour son service. C'est enfin de plus, ces jours-ci, que les plus grands rassemblements religieux ont lieu, non pas seulement à Buea, mais dans toutes les autres églises chrétiennes du pays. Considérant alors ces aspects structurels et considérant également le nombre de communautés que nous devons observer, il était difficile de faire notre pré-enquête en si peu de temps. Pendant le temps qu'a duré cette phase de la recherche, nous nous sommes immergé au sein des communautés, en participant au moins à 5 offices de chacune d'entre elles.

Ces acquis de la méthode participante, nous les avons mis à profit dans nos enquêtes, notamment en construisant des liens avec certains acteurs des communautés et ainsi davantage faciliter leur connaissance. Une fois présent dans lesdites communautés, nous participions aux activités (chants, prières, lectures, quêtes, danses, applaudissements, interventions et sollicitations diverses, etc.) tout en cherchant à garder la distance nécessaire à l'observation et la réflexivité requise par notre travail de chercheur. Nous nous sommes donc invité dans ces communautés afin de participer aux différentes célébrations, de nous familiariser avec les manières de faire, de repérer des personnes susceptibles de participer à un entretien et d'établir des contacts.

Nous avons pu profiter de l'appartenance de certains de nos collègues, amis²² ou étudiants à ces groupes. Ils nous ont présenté aux pasteurs et dirigeants de l'églises à qui nous avons expliqué notre projet. Ces derniers ont favorablement accueilli ce projet et, très émus de savoir que l'université s'intéressait à ce qu'ils faisaient, ils nous ont ouvert leur porte. Nous nous souvenons que lors d'un culte à la SDAC, le pasteur nous a présenté à sa communauté comme un ami personnel (alors que cela ne faisait pas plus d'une semaine qu'on avait fait connaissance et que nous lui avions parlé de notre projet) et a invité les uns et les autres à nous fournir les informations dont nous aurions besoin pour la recherche. Au fur à mesure des observations et de la connaissance du milieu, nous vaincrons « les complexités sociolinguistiques [liées] aux incidences individuelles, sociales, linguistiques, identitaires difficiles » (Feussi 2008 : 63). Ainsi notre intégration/immersion dans les communautés étudiées amenait les participants à ne pas

²² L'abbé Jean-Marie EhoEpana de la Paroisse Saint André de Muea par exemple est un de mes anciens camarades de classe de première et terminale A4 au Séminaire Saint Michel de Mélong. Après l'obtention du Baccalauréat, il est allé au grand séminaire dans l'optique de devenir prêtre tandis que moi, je me rendais à l'université pour étudier les lettres.

seulement nous considérer comme un chercheur, mais comme un membre à part entière de la communauté.

Au cours de ces observations que nous qualifions de généralisées, nous avons ainsi pu observer le déroulement des cérémonies, noter la façon dont s'effectuaient les prises de paroles, cerner la façon dont la messe ou le culte est organisé ainsi que les participants et les changements de décors. Intéressé par le plurilinguisme, nous écoutions les différents discours (lectures, prêches, témoignages, communiqués, etc.) et notions dans notre cahier de bord, la/les langues dans lesquelles ils étaient produits tout comme les variations dans leurs choix en fonction des rites religieux accomplis et des protagonistes présents. Ayant mené cette activité de manière irrégulière et durant une très longue période comme nous l'avons dit, nous avons trouvé nécessaire, à un moment donné, et surtout après avoir opéré les choix définitifs de congrégations, de la rendre plus systématique.

4.2.2 Les observations systématisées et l'importance du journal de bord

La phase systématique des observations s'est déroulée dans les trois communautés définitivement choisies pour cette étude : Saint Andrew Parish of Muea (SAPM), Seventh Day Adventist Church (SDAC) et l'Église Évangélique du Cameroun (EEC). Deux périodes d'observation ont eu lieu, l'une, principale ayant eu lieu en 2016 et 2017 et la seconde, complémentaire, en 2019.

Concernant la première période et plus précisément les observations, elles ont eu lieu de fin décembre 2016 à fin février 2017 pour l'EEC et mai, juin, juillet et mi-août 2017 pour SDAC et SAPM. Le tableau suivant en fait la synthèse²³ :

²³Voir Tableaux (plus détaillés) des observations dans les communautés en annexe (p.195-196).

Communautés	Période d'observations	Nombre de séances	Durées des observations
EEC	Décembre 2016 à février 2017	10	24h 45 min
SDAC	Mai 2017 à Juillet 2017	10	32h 45 min
Section francophone de Muea	Mai et juillet 2017	10	14h 40
Section anglophone de Muea	Mai, juin et juillet 2017	10	17h
Section bilingue de Muea	Mai, juin juillet et août 2017	5	13h
Total		45	102h10 min

Tableau n^o1: Tableau synthétique des observations systématisées

Au cours de chaque séance, nous avons adopté comme stratégie de nous installer au niveau des premiers bancs, de manière à avoir un champ de vision permettant d'observer les personnes qui, quelle que soit leur position dans l'église, prennent la parole pour accomplir les rites. Quand quelqu'un prenait par exemple la parole, nous le fixions du regard (ou tournions la tête pour le regarder si nécessaire) et notions en même temps les changements de langues. Quand la parole était donnée à la/les chorales, nous suivions attentivement les chants, les mimions et/ou les chantions avec la communauté. Nous situant dans cette logique, nous avons développé notre intuition, cultivé nos « facultés d'observation » et notre imagination pour percevoir les autres (les prêtres, pasteurs, animateurs et toute l'assemblée) en décelant les problèmes et les comportements significatifs (Grawitz 1990 : 928). À partir de l'organisation préalable du culte/messe en rubriques élaborées bien avant dans notre carnet de note, nous notions pendant et à la fin de l'accomplissement de chaque rite, les participants, le type de cérémonie (fête, messe ordinaire, messe bilingue ou francophone, etc.) et les langues utilisées comme on peut le voir dans le tableau indicatif ici-bas. Ce qui fait que, nous étions occupé à la fois à notre activité scientifique et de participant. Parfois, lors de l'exécution de certains rites spéciaux comme la consécration des offrandes ou encore les prières diverses, nous étions obligé d'écouter ou de participer d'abord puisque cela demande d'adopter une attitude de dévotion/piété, et de noter ensuite les langues utilisées ainsi que les intervenants. Toujours dans cette optique des observations, nous avons noté que la communauté occupe une place de choix dans le déroulement du culte, ceci dans la mesure où tout ce qui se dit et s'y fait est d'abord pour elle et qu'elle prend part à différents actes rituels, par exemple, en assurant le témoignage, en priant ou

en chantant. Nous avons d'ailleurs observé qu'elle est à maintes reprises interpellée par les membres du corps pastoral, surtout pendant les annonces, la prédication et les témoignages. En d'autres termes, le public joue également sa partition dans le déroulement du culte comme on va le voir plus clairement aux chapitres 1, 2 et 3 de la troisième partie.

Nous étions donc pris entre deux mouvements : celui du chercheur qui mène son activité scientifique et celui du participant. Ainsi, nous ne pouvions parfois que griffonner des informations sur le journal de bord, nous réservant la tâche de compléter ces notes à la fin de la célébration. Pour gagner du temps lors de prise de notes, nous avons adopté des codes préétablis ou créés *in situ* pour indiquer la ou les langues parlées. Ainsi, lorsque plus d'une langue était employée dans le même discours comme dans la prédication ou le communiqué par exemple, nous matérialisons l'alternance par un tiret (-) entre les différentes langues utilisées (ex : français-anglais-pidgin signifie l'alternance français, anglais et pidgin). Lorsqu'il s'agissait d'une seule langue, nous utilisons par exemple **Fra** pour français, **ang** pour anglais, **pd** pour pidgin, **mp** pour mokpwe, **ew** pour ewondo, etc. Quand il s'agissait d'un texte français traduit en anglais, nous utilisons **Fra et ang** ou encore **pd et fra** pour un texte produit en pidgin et traduit en français.

Pour les chercheurs en sciences sociales comme Laszczuk et Garreau (2015), l'utilisation du journal de bord (carnet de notes) souffre d'une vision simpliste dans la mesure où il n'est pas suffisamment pensé pour lui permettre d'être un véritable support au travail de construction scientifique. Il est d'ailleurs assimilé à des « constructions subjectives », ou encore ne peut constituer qu'un « document accessoire » (Muchuelli 2009) pour le chercheur qui y puise des informations à la fin de l'observation. Cette perception des notes de terrain (*fieldnotes*) s'explique selon Doquet (2009 : 52-53), par l'idée que « la description des faits observés n'est nullement possible sans leur interprétation, imposée par les contingences de l'histoire, l'évolution du monde académique, les lectures et hypothèses préalables du chercheur, ou tout simplement par sa personnalité ».

Pourtant, nous lui avons, au contraire, accordé une place de choix dans cette recherche. En effet, la démarche ethnographique (observation participante) qui est la nôtre rendait cet usage des notes de terrain justifié. Nous considérons que l'un de ses plus grands apports est, comme les enregistrements sur le vif, le caractère naturel et spontané des données notées et consignées, mais

aussi des informations complémentaires qu'il permet de noter sur le vif. Par l'approche réflexive²⁴ qu'il favorise, il est le lieu où nous avons inscrit non seulement des notes personnelles, mais aussi et surtout des notes descriptives et des notes théoriques. Ainsi, la posture (voir titre 1.4.4. plus bas) qui était la nôtre nous a permis de confronter les cadres théoriques mobilisés avec les données et donc de réaliser un premier niveau d'analyse au cours du recueil des données. Autrement dit, au fil de la recherche de terrain, la sélectivité et la systématisme des notes d'observation ont permis à des pistes d'analyse de prendre forme, de favoriser « une analyse de la construction de l'objet *in situ*, et non plus seulement de son élaboration dans l'écriture définitive » (Doquet 2009 : 54). En linguistique, l'importance des notes est également reconnue. Nous nous accordons sur ce point avec Calvet qui considère que « des faits notés à la volée, des indications marginales, une affiche [...] et surtout la connaissance du « terrain », de l'histoire de sa constitution, sont parfois beaucoup plus lourds de significations qu'un bon corpus réuni dans des conditions indiscutables » (Calvet 2007, 64-65). Même lorsque nous avons procédé à des enregistrements, lors des observations comme lors des entretiens, nous ne nous sommes jamais éloigné du carnet de notes sur lesquels nous matérialisons des choses dont nous nous souvenons tout en les mettant en relation avec les pistes d'élaboration théorique.

De mars à avril 2019, nous avons mené de nouvelles observations de terrain afin de compléter nos données, notamment en vue d'entrer en possession d'autres matériaux d'analyse que nous avons utilisés pour appuyer les notes. En effet, nous avons trouvé nécessaire d'entrer en possession de matériau linguistique relatif aux messes grâce à des enregistrements sonores. Les séances de messe ont été enregistrées, à l'aide de notre *smartphone*, dans la discrétion²⁵ puisque ni les acteurs enregistrés, ni même ceux qui étaient assis à nos côtés ne pouvaient s'apercevoir de cette activité. Nous avons choisi de poser le téléphone sur le banc ou de le tenir à la main puisqu'en même temps, nous participions aux activités. Il faut dire qu'au moment où nous avons décidé de faire des enregistrements, le contexte sécuritaire dans la ville de Buea tout comme dans

²⁴L'implication du chercheur sur le terrain, la construction de l'autre et de soi-même, la prise en compte des expériences vécues tout au long de la recherche et du contexte historicisé sont des prémices dont l'aboutissement est la réflexivité (Feussi 2006 : 191-192, Robillard 2007 : 25).

²⁵Nous avons choisi de poser le téléphone sur le banc ou de le tenir à la main puisqu'en même temps, nous participions aux activités et prenions des notes. Le fait d'avoir enregistré dans la discrétion s'explique par le fait qu'en étant immergé, et donc déjà considéré comme membre de la communauté, on ne pouvait s'empêcher de prendre des initiatives personnelles au profit de notre activité scientifique.

tout le Nord-ouest et le Sud-ouest s'était totalement dégradé du fait de la crise anglophone²⁶. À un moment donné, la haine du francophone semblait prendre de l'ampleur dans la société. Ceci étant, toute photographie²⁷ ou enregistrement en public donnait lieu à des suspicions parce qu'ils pouvaient justement être exploités pour identifier des tierces personnes en vue d'organiser leurs kidnappings. C'est dans ces conditions d'insécurité que nous avons mené une bonne partie de notre recherche. En enregistrant sans informer au préalable la communauté, c'était pour nous une initiative au profit de notre activité scientifique, mais aussi et surtout un moyen pour nous de passer inaperçu et d'assurer notre sécurité. Nous sommes cependant conscient que le fait de n'avoir pas informé nos enquêtés que nous devrions procéder à des enregistrements pose un problème éthique, mais nous nous sommes senti contraint²⁸ de le faire afin d'éclairer une partie de notre description.

Qu'elles soient qualifiées de généralisées ou de systématisées, les observations permettent ainsi de rendre compte de la diversité des langues dans les communautés étudiées, de leur exploitation en fonction des pratiques et rites religieux et des participants présents. Elles permettent également de comparer les pratiques aux discours, aux représentations, aux idéologies qui à leur tour, ne peuvent être mieux saisis que par le truchement des entretiens.

4.3 Les entretiens

4.3.1 De la place des entretiens dans la construction de l'objet de cette recherche

Des entretiens ont été réalisés auprès de femmes et d'hommes aux rôles divers : prêtres ou pasteurs, choristes, anciens d'églises, traducteurs/interprètes, lecteurs (communicateurs) et modérateurs. Nous précisons plus bas (titre 6) les caractéristiques de la population enquêtée.

Comme les observations des messes, ils ont donné lieu à des enregistrements audio avec l'accord des participants. L'avantage d'utiliser ce moyen d'enregistrement est qu'à la fin de chaque entretien, les données étaient directement transférées à l'ordinateur pour faciliter la sauvegarde, leur réécoute et l'exploitation. Le carnet de notes cette fois encore a été utile car au

²⁶ Nous-y reviendrons.

²⁷ Les photographies utilisées dans cette recherche ont été réalisées pour la plupart en 2016, 2017 et début 2018.

²⁸ Nous nous sommes également dit qu'en regard du contexte sécuritaire, les concernés pouvaient nous refuser cette doléance.

terme de certains entretiens, il arrivait que le témoin reprenne certaines thématiques abordées et les développe davantage et nous notions alors à la volée les compléments apportés. Pour Bres (1999: 62):

L'entretien apparaît [...] un merveilleux outil de recueil des données : sa médiation permettrait d'atteindre la parole des informateurs en court-circuitant les pratiques sociales dans lesquelles elle se construit au quotidien, le détour de l'interview irait plus rapidement – sinon plus droit- au but que l'observation directe [ou participante] des dites pratiques.

Si l'entretien permet de gagner en temps, il est surtout un outil qui, vient compléter les données de l'observation et contribue à construire l'objet de la recherche. Dans le cadre de cette recherche, nous avons opté pour l'entretien semi-directif qui consiste à interviewer une ou plusieurs personne(s) sur un certain nombre de thèmes préalablement définis et consignés dans un guide d'entretien. Nous avons mené l'entretien sous une forme s'apparentant à la conversation ou un dialogue en nous impliquant véritablement dans la dynamique interactionnelle. Nous cherchions ainsi à acquérir des connaissances plus précises quant à l'histoire des communautés et à leur constitution sociologique. Il s'agissait aussi de cerner leurs politiques linguistiques ainsi que les motivations des choix linguistiques des décideurs et des fidèles, sans oublier les fonctions socio-pragmatiques associées aux langues dans le contexte religieux. Nous nous intéressions ainsi à la distribution des langues au sein des ces pratiques religieuses. Nous cherchions enfin à entendre les témoins commenter leurs pratiques rituelles et langagières lors des cérémonies et rendre compte, de cette façon, des significations qu'ils leur attribuaient collectivement ou plus individuellement.

L'ensemble de ces thématiques étaient consignées dans un guide d'entretien qui s'est construit grâce aux observations et qui s'est affiné grâce aux contributions de chacune des personnes lors de ces échanges interactifs. Le guide n'a donc été qu'indicatif et n'a pas été suivi à la lettre au cours des interactions avec les témoins qui, au cours des échanges, pouvaient d'eux-mêmes introduire des points de discussion précis. Il nous revenait donc de recadrer les échanges dans le sens de nos objectifs surtout que le même guide n'a pas été administré à tous les témoins. Les thématiques abordées ont donc connu quelques variantes en fonction des personnes interrogées et notamment de leurs rôles au sein des églises. Si les leaders (pasteur, prêtre, ancien) des communautés ont plus ou moins été soumis au même guide, les autres (choristes surtout) avaient un guide spécifique, articulant principalement la relation langues,

groupes, religion, plurilinguisme et pratique du chant au sein des communautés religieuses. Dans tous les cas, un accent particulier a été mis sur les discours épilinguistiques²⁹ en rapport avec la variation dans les choix linguistiques et les fonctions socio-pragmatiques que les locuteurs accordent aux langues.

L'entretien a donc permis d'aller en profondeur dans les discours des informateurs, de mieux comprendre l'organisation de leurs communautés religieuses, les places des langues, leurs (dé)nomminations et les connotations sociales que nous ne percevions, jusque là, que sous le prisme des observations et de nos aprioris théoriques. Il a permis en définitive, d'appréhender le fonctionnement des groupes qui s'adonnent plus ou moins aux mêmes rites et la manière dont, malgré leur diversité, ils parviennent à faire groupe. L'approche compréhensive adoptée pour conduire ces entretiens a été favorable à l'obtention de ces résultats.

4.3.2 Spécificités de l'entretien : le paradigme compréhensif

Dans le modèle positiviste classique de construction des observables, la construction de l'objet suit dans ce modèle une évolution bien codifiée : « élaboration d'une hypothèse (elle-même fondée sur une théorie déjà consolidée), puis définition d'une procédure de vérification, débouchant généralement sur une rectification de l'hypothèse » (Bourdieu 2006 : 12). À *contrario*, l'entretien compréhensif³⁰ reprend les deux éléments (théorie et méthode) tout en inversant les phases de la construction de l'objet : Le terrain n'est plus une instance de vérification d'une problématique préétablie, mais le point de départ de sa construction.

Définissant les techniques pour un « entretien compréhensif », Kaufmann (2007 : 8) part du principe qu'« il n'existe pas une méthode unique de l'entretien ». Ce dernier préconise ainsi « un renversement du mode de construction de l'objet » face à la méthode classique jugée assez « impersonnelle », centrée sur l'informateur et trop attachée au fameux « paradoxe de l'observateur » qui conduirait à une analyse superficielle et irréaliste de la situation. Ainsi, suivant les principes de cette approche, nous avons tenté de mettre en confiance les personnes

²⁹ Canut (1998 : 13) définit les discours épilinguistiques comme étant des « énoncés subjectifs des locuteurs ayant pour objectif l'évaluation des langues ou des pratiques linguistiques sans fondement scientifiques » ou encore, « le discours sur les langues, le langage ou les pratiques langagières » (Canut 2000 : 71).

³⁰ Dans ce cas, « le modèle de l'énonciation n'est pas la forme A parle ou A parle à B, mais au contraire A parle avec B et participent activement à la construction de l'énoncé » (Gardin 1988).

interrogées dès le début de l'entretien, par un ton conversationnel créant une dynamique pouvant permettre aux deux acteurs d'aller en profondeur dans la quête de l'objet. Sans trop s'attacher à des méthodes particulières définies *a priori*, nous nous sommes appliqués à écouter avec assez d'attention et d'empathie chacun des interlocuteurs, en leur reconnaissant un ensemble de savoirs et en cherchant à établir une relation égalitaire. Nous cherchions ainsi en tentant de rompre « la hiérarchie » liée à la position enquêteur-enquêté (Kaufmann [2007] 2008 : 47) de renforcer son pouvoir dans l'interaction et de créer les meilleures conditions pour entrer dans la logique de leur intimité conceptuelle et affective. Pour cela, nous avons dû faire l'effort constant de nous distancer de nos propres catégories de pensée tout en donnant à l'enquêté des repères lui permettant de développer sa pensée

Ainsi, à l'effort de neutralité classique, l'entretien compréhensif répond par un investissement de l'enquêteur qui se trouve en rupture progressive, relative, avec le sens commun, et qui procède par allers et retours permanents entre compréhension, écoute attentive, analyse critique et prise de distance. Ainsi, comme l'écrit Becker (2006 : 12)

L'objectivation se construit peu à peu grâce aux instruments conceptuels mis en évidence et organisés entre l'enquêteur et le témoin, donnant à voir le thème de l'enquête d'une façon toujours plus éloignée au regard spontané d'origine ; mais sans jamais rompre totalement avec lui. Ce qui permet de continuer à apprendre du savoir commun même quand la construction de l'objet atteint une dimension qui fait pourtant ressortir son caractère illimité. Ainsi, la recherche ne consiste pas à tester des hypothèses, mais plutôt des concessions incessantes entre ce que vous apprenez du terrain et vos efforts pour donner du sens à vos découvertes (Becker 2006 : 12).

En apprenant du terrain et en construisant l'objet de la recherche avec les témoins, notre implication active a été comme un stimulus pour certains de nos témoins qui s'exprimaient en toute confiance, dans une sorte de confiance, le contexte s'y prêtant. Active et consciente, elle s'est déployée dans deux directions complémentaires : « vers l'amont dans une analyse de la relativité subjective de [nos] présupposés et point de vue scientifique, de citoyen, d'individu, etc. Vers l'aval, dans une orientation réfléchie de [notre travail] et action sur le terrain, directe ou indirecte, volontaire ou involontaire, dans un aller et retour vers les informateurs » (Blanchet 2000 : 91).

4.4 La place du chercheur : la posture interne et externe

Durant toute la période du terrain de recherche, des relations se sont créées ou renforcées entre les interviewés et le chercheur que nous sommes. Le fait de se faire connaître au sein du groupe comme chercheur, de participer aux événements, mais aussi d'intervenir avec des personnalités de la vie religieuse a remis en cause notre position de chercheur. Si à Muea, nous n'étions presque pas considéré comme chercheur parce que faisant partie de la communauté, il en était autrement ailleurs. Notre posture qui se voyait plutôt externe (à EEC et SDAC) au début, presque d'intrusion, était à la fois interne et externe. Au début, le fait de se sentir externe à ce terrain correspondait à un souci d'objectivité que nous nous étions fixé, mais rapidement l'expérience du terrain nous a imprégné, et a transmuté notre peur en confiance. Dans la communauté de Muea où nous étions déjà membre connu du clergé et des autres participants, nous prenions un peu de la distance dans tout ce que nous entreprenions. Dans tous les cas, il nous a fallu rajuster notre posture, ce qui a entraîné un changement des différents rôles dynamiques où le chercheur ne peut pas être complètement *insider* et ne peut pas rester complètement *outsider* (Mullings, 1999). Nous avons voulu définir notre position de *beside* (à côté de), toujours prêt à entrer ou rentrer du contexte. Au total, il s'est agi ici d'un garde-fou méthodologique « contre les éventuels enfermements trop subjectifs » (Blanchet 2000).

C'est dans cette posture et surtout des allers et retours entre les communautés religieuses, prêtres et pasteurs, animateurs et autres fidèles que nous avons construit les données de cette étude. Le fait de s'installer au niveau des premiers bancs, de regarder très attentivement les participants et de prendre des notes en même temps aura certainement modifié les comportements langagiers des locuteurs en situation de parole. Le fait d'expliquer également aux enquêtés le rôle du *Smartphone* que nous avons utilisé pour enregistrer les différents entretiens aurait aussi contribué à modifier leur production langagière.

Malgré cet état de chose, nous pensons avoir recueilli le matériau exploitable pour nos analyses, en grande partie grâce à la possibilité technique d'installer un climat de confiance en disant par exemple aux témoins que la recherche ne devait être exploitée qu'à des fins universitaires, donc essentiellement scientifiques. Le fait de s'être également présenté comme doctorant inscrit en thèse à Paris Sorbonne-Nouvelle a fait naître le sentiment que ce que nous voulons faire sera exploité au-delà des frontières et donc favoriser la connaissance des

communautés à cette échelle. Cela a davantage suscité la coopération des interlocuteurs qui, prenant en compte le ton sérieux avec lequel nous nous sommes présenté, ont laissé libre cours à la parole et engagé à des échanges fructueux.

5. Corpus constitué : des données de natures diverses

5.1 Le statut du corpus au sein de la recherche

La notion de corpus est amplement discutée en sciences du langage. Dans sa conception classique, le corpus se définit comme « un ensemble des faits à décrire » (Heller 2002 : 18) ou encore un « ensemble fini d'énoncés recueillis dans des conditions précises et précisés » (Calvet 2005 : 14). Ces définitions³¹ ne précisent cependant pas le caractère interactif entre le chercheur et son terrain dans la construction du corpus. De même, par ces définitions, le corpus a pour rôle de prouver, d'authentifier, de montrer. Toute chose qui laisse croire qu'il n'est envisagé que pour « alimenter en amont les procédures d'une linguistique structurale » (Blanchet 2007b : 342). Le corpus occupe dans ce sens, un statut *primordial* dans la recherche et le travail du chercheur est fondé en priorité sur un ensemble de « données » prélevé dans le « réel » et analysé en lui-même (voire pour lui-même). Sont privilégiés ici, le choix du matériel assez sophistiqué qui permettrait de rendre les « faits » tels qu'ils ont été recueillis. La technicité méthodologique est alors focalisée sur l'élaboration et la présentabilité du corpus. Autrement dit, cette façon de concevoir le corpus a pour conséquence selon Robillard (2007: 356), de ne privilégier dans les travaux des socio-linguistes, que des éléments matériels, enregistrables, transportables, conservables, réputés transmissibles hors du contexte, de la situation, de la période historique, de l'aire culturelle, ou encore de ne considérer comme fiable, que les corpus décontextualisés, puis recontextualisés-reconstruits par le récit du chercheur et de ne se limiter qu'aux échanges se produisant dans des groupes avec lesquels on peut se croire suffisamment connivent.

Dans la démarche (ethnographique) de recherche qui est la nôtre, nous privilégions non pas le corpus en lui-même, mais l'investissement en profondeur du terrain ; un réseau de

³¹Comme bien d'autres, notamment celle de Dubois (1994 :124) : « Un ensemble d'énoncés [...] constituant un [...] échantillon de la langue [qui] doit être représentative, c'est-à-dire qu'il doit illustrer toute la gamme des caractéristiques structurelles ».

relations intersubjectives (Blanchet 2007 b: 347). Pris dans cette logique, le corpus serait ainsi la résultante du travail des différents membres (enquêteur-locuteurs, enquêteur-communautés) de l'interaction, mis en relation triangulaire des observables avec leurs contextes de productions, mais aussi avec les observables subjectifs obtenus des locuteurs (Blanchet 2000 : 59). Corpus et terrain³² entretiennent donc des liens étroits en ce sens que du premier découle des interactions, voire des observations construites du second. Le terrain en revanche, alimente le corpus. En d'autres termes, corpus et terrain renverraient à la même production ; le savoir de la recherche.

Dans cette logique épistémologique, il faut dire que notre corpus se construit tout au long de la recherche. Le type d'observation étant varié, cela nous a permis d'avoir des informations de diverses natures sur les faits sociolinguistiques à étudier. Cependant, quelque soit la phase de recherche dans laquelle nous nous trouvons, nous avons accordé un statut non pas *primordial* au corpus, mais plutôt *secondaire* comme c'est le cas dans le cadre d'une méthode ethnographique (en anthropologie), préférant parfois « un matériau plus « sauvage » ou plus « brouillon » qui témoignent aussi d'un processus non artificiel d'investissement du terrain, du type notes à la volée, carnet de terrain, photos sur le vif, [...], etc. » (Blanchet 2007b : 344). Nous considérons alors qu'une partie, ou mieux, un certain nombre de pratiques linguistiques observées (voir journal de bord plus haut) peut, selon le principe *homologrammique*³³ rendre compte des principales tendances de l'ensemble dans lequel il a été élaboré, c'est-à-dire une certaine situation sociolinguistique.

Nous avons en définitive une conception souple du corpus dans laquelle ce n'est pas seulement ce qui est enregistré ou les textes transcrits en eux-mêmes qui compte, mais aussi tout ce qui relève du terrain dans son historicité et sa contextualisation. Ainsi, les données qui soutiennent cette recherche sont de natures diverses et sont le fruit d'une exploration documentaire, mais aussi d'une fréquentation assidue du terrain de recherche. Si les informations documentaires sont consignées dans des supports existants et qu'il a juste fallu que nous les

³²Que Agier (2004, cité par Blanchet 2007 : 347), définit comme n'étant ni une chose, ni un lieu, ni une catégorie sociale, ni un groupe ethnique ou une institution, mais d'abord un ensemble de relations personnelles où "on apprend des choses", où on établit des relations avec des gens.

³³ Principe se lequel « les caractéristiques du système global se retrouvent dans la partie dont les caractéristiques se retrouvent dans le « tout » (Blanchet : 2000, 2003, 2007)

retrouvions, celles dites de terrain sont constituées et construites³⁴ tout au long de l'étude, au cours de nos allers et retours dans les différentes congrégations et vers les informateurs. C'est un regroupement de faits notés à la volée dans le vif de l'action lors des observations participantes, des données écrites et orales issues des discours de séance, des chants religieux et enfin, des données orales, fruit des entretiens interactifs.

5.2 Le corpus d'observation : enregistrement de séances et photographies

Le corpus d'observation est le fruit des observations systématisées que nous avons présentées en 4.2.2. Sur les fiches (carnet de notes) d'observation, nous avons sans cesse griffonné des informations, des expressions inattendues, des changements de décors, des données écrites présentes dans l'environnement concerné. Nous-y avons noté des formules de salutation, des refrains de chanson, des formules de prière et dévotionnelle prononcées autant par le(s) célébrant(s) que l'assemblée, des réponses toutes faites du public en réaction aux sollicitations du célébrant ou d'un quelconque acteur de la communication, etc. Nous-y avons accumulé « des observations prises sur le vif et idées encore dans leur « fraîcheur initiale », tout en constituant un instrument pour « dépasser les certitudes de la pensée » (Straus 1992 : 290). Et comme nous l'avons dit plus haut, nous notions dans un tableau conçu à l'avance, les langues en présence dans les différentes articulations du culte. Cela nous a permis de concevoir 45 tableaux qui correspondent au nombre total de séances d'observation systématisées (cf. exemples en annexe, titre 6).

Toujours dans ce registre des observations, nous avons par ailleurs procédé à l'enregistrement et à la transcription des cérémonies suivantes :

- une messe francophone à la paroisse de Muea (17 mars 2019, 1h 30)
- une messe dite anglophone (21 août 2018, 1h 20) dans la même communauté (l'enregistrement et transcription partielle)
- un culte à l'EEC (24 mars 2019, 1h45)
- un culte à SDAC (13 avril 2019, 1h41).

³⁴ Nous pensons que le corpus d'entretiens par exemple est une construction, ou mieux une co-construction que nous avons mené avec les acteurs de la communication des diverses communautés.

Nous n'avons néanmoins pas pu obtenir de corpus de messe dite bilingue dans la communauté de Muea. Ceci est dû à la situation sécuritaire désastreuse³⁵ dans laquelle la région en général, et la ville en particulier, est plongée depuis 2016. Ces transcriptions qui serviront d'exemples-témoins, seront renforcées par les observations pour appuyer la présence des langues au sein des communautés.

Le recueil des données orales s'est accompagné de la production des photographies des communautés prises dans le vif de l'action. L'objectif en prenant ces photographies était essentiellement d'illustrer les rituels religieux afin de rendre plus lisibles les descriptions des cérémonies (chapitres 1, 2 et 3, troisième partie). Bien que l'objectif ne soit pas de pratiquer une analyse sémiologique grâce à ces photographies, celles-ci permettent de préciser le cadre dans lequel se déploient les pratiques des participants.

Nous avons, pour réaliser ces photographies, utilisé notre *smartphone* ou notre appareil photo. Unesixantaine de photographies qui ont été produites au cours des observations participantes figurent dans notre texte. Le chant religieux lui, a fait l'objet d'un autre mode de collecte.

³⁵En effet, des revendications corporatistes des avocats et enseignants anglophones initiées depuis le 21 novembre 2016 ont très tôt débouché sur une crise dite « anglophones ». Depuis lors et malgré les solutions apportées par l'État, la situation s'est empirée avec des grèves répétées qui ont mis/mettent en mal le fonctionnement de la République et du vivre ensemble dans les régions anglophones. La situation a évolué de mal en pire, notamment avec la récupération par les sécessionnistes qui ont demandé à obtenir l'indépendance de la partie anglophone du pays. Depuis fin 2017, ces derniers sont entrés en guerre contre l'armée républicaine et contre les populations qui subissent les assauts répétés de ces hors la loi avec des kidnappings, des assassinats ciblés, des destructions de biens publics (incendie d'écoles, d'hôpitaux, routes, ponts, industries, etc.) et l'imposition itérative de villes mortes et « lock down ». C'est dans ces conditions de travail que nous avons mené notre terrain où nous avons parfois été obligé de nous mettre dans des situations d'insécurité remarquables, notamment en nous rendant à la paroisse de Muea pour travailler. Le quartier Muea, comme Mile 16 Bolifamba et Bomaka, est un quartier réputé en termes d'insécurité. Les premiers affrontements armés liés à la crise ont eu lieu dans ces quartiers populaires entre forces sécessionnistes et forces républicaines. Dans les moments de braise de la crise anglophone et aujourd'hui encore, il ne fait pas bon vivre dans ces localités. Pour preuve, ces quartiers se sont vidés de la plupart de leurs habitants qui ont, soit quitté la ville, soit déménagé pour des endroits plus sécurisés. Depuis notre passage à Muea en mars 2019, nous n'y sommes plus retourné pour les raisons évoquées ici.

5.3 Les textes de chants religieux

Nous avons constitué un corpus de chants religieux sous forme écrite ou orale. En effet, les textes de chants religieux ont à la fois été récoltés au travers des observations, mais beaucoup plus en entrant en possession des programmes de chants établis à l'avance par les chorales, donc de documents écrits. Nous avons collecté plus de 30 programmes³⁶ de célébration (Muea et SDAC) sur lesquels figurent plus de 200 chants³⁷. Avec l'aide de certaines choristes, nous avons récolté plus d'une dizaine de chants prestés à l'église et qui n'avaient pas été programmées³⁸ au départ. Au sein de l'EEC en revanche où le programme de chants n'est pas mis à la disposition du public, nous avons identifié les chants lors de leur prestation et avons obtenu les copies auprès des chorales. Se rendant à l'évidence que ces chants étaient pour la plupart consignés dans des livrets précis, nous sommes entré en possession du *Jubilé* pour l'église catholique, *Sous les ailes de la foi* pour l'église évangélique et *Seventh Day Adventist Church Hymnals*³⁹ pour l'église adventiste du 7^{ème} jour.

Pour cette recherche, nous avons sélectionné 92 chants en fonction de leur fréquence d'usage par les communautés ; c'est-à-dire en prenant pour critères de choix, les chants de l'ensemble des répertoires qui sont les plus exécutés. Mais nous avons également pris en considération les langues de leur exécution, leur thème et leur significativité par rapport aux rites. Sur les 92 chants retenus, 28 chants sont exécutés à Muea francophone, 17 à Muea anglophone et 10 au cours des messes bilingues. À l'église évangélique, nous y avons sélectionné 14 chants et à SDAC, nous y avons retenus 23.

Dans l'ensemble des chants, 10 sont communs à la section francophone et anglophone de Muea, 5 le sont entre la section francophone de Muea et l'EEC et 6 sont communs entre l'EEC et SDAC. Leur collecte n'est s'est pas faite lors de circonstance particulièrement définie, mais au fur à mesure de notre immersion dans les communautés. Ils expriment différents thèmes

³⁶Le programme de chants s'il est écrit, est un document d'une page sur laquelle sont consignés les chants qui seront exécutés pendant la cérémonie religieuse.

³⁷ A noter que les chants peuvent se répéter au fil de cérémonies religieuses.

³⁸ Il y a que certains chants sont improvisés au moment du culte et dans ce sens, ne figurent pas sur le programme établi d'entrée de jeu.

³⁹ Documents inédits dans lesquels sont consignés une bonne partie des chants exécutés lors des cérémonies religieuses. Le *Jubilé* par exemple est un livret de chants catholiques qui rassemble des chants à la fois en français, en anglais, en latin, en grec, en espagnol, en langues camerounaises et langues africaines. Ce document à lui seul compte plus de 400 chants chrétiens.

religieux et correspondent dans l'ensemble, aux rites exécutés. Pour une meilleure lisibilité, tous ces chants figurent en annexe (titre 4.1 Les chants et leurs thématiques, p.164-198).

5.4 Les entretiens

Le corpus d'entretiens enfin, découle de nos interactions avec les enquêtés. D'une durée totale de 5 heures 10 minutes, 11 entretiens ont été réalisés avec les acteurs de la communication religieuse appartenant aux communautés d'étude. Les grands thèmes développés concernent des données sociohistoriques relatives à la communauté et à l'informateur, les langues en présence exploitées pour accomplir différents rites, les motivations qui gouvernent les différents choix linguistiques et stratégies discursives et enfin, la manière donc le plurilinguisme ambiant se manifeste et est vécu au sein de la communauté en termes de fonctions et de valeurs sociales des langues également.

Les entretiens avec les responsables de communautés sont plus longs que ceux effectués avec les acteurs de la chorale par exemple parce qu'ils touchent la plupart des thématiques étudiées. Pour rendre ce corpus lisible, nous avons procédé à des transcriptions. Certains de ces transcriptions sont présentés lors des analyses (chapitre 2, quatrième partie) et les transcriptions intégrales sont présentées en annexes.

Pour résumer, les notes d'observation, les enregistrements de séances, les photographies, les textes de chants religieux et les entretiens constituent la toile de fond des données de terrain sur lesquelles repose cette recherche. Nous présentons dans la suite la population avec laquelle les entretiens ont été réalisés.

6. Population enquêtée par entretien : sélection et présentation

Le choix des personnes enquêtées s'est fait en fonction des avancées de la recherche. Au fur à mesure que nous avançons dans les observations généralisées présentées plus haut, nous ciblions des personnes susceptibles d'être interrogées. Ce qui comptait pour nous n'était pas leur représentativité⁴⁰, mais leur caractère significatif. Autrement dit, la personne interrogée est

⁴⁰ L'enquête positiviste classique accordait une place de choix à la notion de représentativité. Pour elle, il fallait absolument que la population enquêtée soit une proportion importante de la population générale susceptible de faire

choisie parce qu'elle peut apporter une information (de plus) aux questions posées ou parce qu'elle peut confirmer les données déjà construites avec les autres témoins. Kaufmann préconise d'ailleurs de bien choisir ses informateurs plutôt que de constituer un échantillon. Puisque nous voulons par exemple savoir comment l'exploitation des langues ainsi que les choix linguistiques sont faits dans les communautés religieuses, il est préférable de privilégier des personnes qui interviennent directement dans l'exécution des différents actes ecclésiastiques comme les prêtres / pasteurs, les anciens de l'église, les animateurs, etc. Il s'agit donc de trouver des personnes qui, de par leur histoire personnelle et de par leur rapport à la communauté, peuvent effectivement contribuer à l'avancée de la recherche.

Ce caractère flexible de l'approche permet davantage d'assumer la pluralité dans les choix et de s'assumer soi-même. Autrement dit, en laissant libre cours au choix en contexte, le chercheur s'investit davantage tout en créant une empathie qui lui permet de « pénétrer la manière dont [les] sujets construisent le sens de leurs actes et le monde de tous les jours » (Rouan et Pédinielli 2001 :48).

Pour cette thèse, les informateurs ont surtout été choisis en fonction des rôles qu'ils remplissent au sein de leur communauté respective. Ils sont au nombre de 11 : 4 prêtres et/ou pasteurs, dont 1 de SAPM, 2 de EEC et 1 de SDAC ; 5 choristes (dont 2 pour SAPM, 1 pour EEC et 2 pour SDAC) et 2 anciens⁴¹ d'église faisant partie respectivement des congrégations évangélique et adventiste. Ce sont au total 05 hommes et 06 femmes venus du Nord-ouest, Sud-ouest, Littoral, Centre et Ouest. 03 d'entre eux se présentent comme étant des anglophones, 05 comme de francophones et 03 comme des bilingues. Le tableau suivant donne plus de détails sur leurs caractéristiques sociologiques :

partie de l'échantillon. Du coup, les critères sexe, âge, niveau d'éducation, profession, etc., étaient les catégories qui guidaient les choix des personnes à interroger. Dans l'enquête compréhensive en revanche, l'importance est de plus en plus accordée à l'histoire de vie du témoin à interroger qu'à ces catégories.

⁴¹ Les anciens sont uniquement de l'EEC et SDAC. Cette catégorie de personnes, on ne les retrouve pas à l'église catholique. Ces personnes sont, comme leur nom l'indique, des membres véritablement anciens dans la communauté. Ils ne suivent pas une formation particulière, mais l'ancienneté d'un fidèle dans la paroisse ainsi que son rang social peut amener la communauté à faire de lui un ancien ou une ancienne.

Enquêtés	Date et lieu de naissance	Date d'arrivée à Buea et profession	Études / formations	Première(s) langue(s) parlée(s)	Autre(s) langue(s) parlée(s)	Parcours géographiques	Communautés religieuses et rôles
Simapi Michel	Né en 1963 à Ndoungué dans le Littoral	2008, pasteur	Formation en Bâtiment et en théologie	Français, fe'efe'e, medumba, ngemba, etc.	Anglais (approximatif)	Manjo, Ndoungué, Ebolowa, Yaoundé, bameka, Buea	EEC, Officiant principal
Edimo Alex	Né en 1965 à Dibombari dans le Littoral	2008, Enseignant-chercheur et pasteur	Etudes universitaires jusqu'en thèse	Français, anglais et bakoko	duala	Bonabéri, Dibombari, Douala, Yaoundé et Buea	EEC, second, communicateur
Nkwescheu Angéline	Née en 1967 à Bayangam dans la région de l'Ouest	1995, Enseignante-chercheuse et prédicatrice laïc	Etudes universitaires jusqu'en thèse	Français, anglais et ghomala	Fe'efe'e, biti, pidgin	Bayangam, ebolowa, Yaoundé et Buea	EEC, Lecteur, traducteur/interprète et prédicatrice
Noumoussi Christelle	Née en 1995 à Douala	2013, Étudiante	Lettres bilingue (français-anglais)	Anglais et français	Pidgin et medumba	Bagangté, douala et Buea	EEC, Choriste et animatrice du culte d'enfants
EhoEpanda Jean-Marie	Né en 1975 à Nkongsamba dans le Littoral	2013, prêtre	Formation en théologie	Français et anglais	Mbo et pidgin	Manjo, Mélong, Yaoundé, Douala et Buea	SAPM, Officiant principal ou second
Nkadjo Bernadette	Née en 1973 à Kribi dans le Littoral	2000, Enseignante de Lycée	Formation de professeur à l'école normale	Français, anglais et bassa	Shupamen, ewondo, gumba, batanga, pidgin	Kribi, Fouban, Ngabe, Yaoundé et Buea	SAPM, Choriste
Nanfack Clinton	Né en 1996 à Dschang dans la région de l'Ouest	2014, Étudiant	Biologie animale	Français et yemba	Anglais (approximatif)	Dschang et Buea	SAPM, Choriste
MiaffoRup hine	Née en 1991 à Maroua dans l'Extrême-nord	2009, Étudiante	Étudie la linguistique et langue françaises (PhD)	Yemba, français et anglais	pidgin	Maroua, Douala et Buea	SAPM, choriste

TaminangRansom	Né en 1980 à Bamenda dans le Nord-ouest	2000, Pasteur et ingénieur médical	Formation en ingénierie médicale et en théologie	Anglais et pidgin	Meta	Bamenda, Yaoundé, Nigeria et Buea	SDAC, Officiant principal ou second
Eyabi Alice	Née en 1971 à Tombel dans le Sud-ouest	2005, Hôtelière et vidéographe	Formation en hôtellerie, et vidéographie et en langues	Anglais, français	Duala, bassa, fe' fe'e, mankong, mbo, etc.	Tombel, Loum, Douala, Yaoundé, Mbouda, Buea, etc	SDAC Traductrice/interprète, communicateur, modératrice de l'école du sabbat
KoungaRébecca	Née en 1995 Douala dans le Littoral	2014, Etudiante	Linguistique africaine	Anglais et français	Nugunu et pidgin	Yaoundé et Buea	SDAC, Choriste

Tableau n°2: Présentation des informateurs

Sur le plan relationnel, nous entretenons des rapports particuliers avec certains témoins. C'est le cas d'Angéline et Alex, collègues de service à l'Université de Buea avec qui nous partageons des activités académiques et scientifiques et parfois extra-universitaires. Les autres, notamment Ruphine, Christelle et Rébecca sont nos anciennes étudiantes de lettres bilingues (français-anglais) et d'études francophones à l'Université de Buea. Quant à Jean-Marie, il s'agit d'un ancien camarade de classe de longue date (1997-2001) qui s'est installé à Buea comme prêtre à la paroisse Saint-André de Muea. Avec Clinton, Ranson, Bernadette, Michel et Alice pour finir, nous n'entretenons aucune relation particulière. Dans l'ensemble, ce n'est pas notre relation aux témoins qui nous a orienté vers eux, mais beaucoup plus les rôles qu'ils jouent au sein de leur communauté respective. Nous allons revenir sur quelques unes de ces caractéristiques des enquêtés au moment où traitons de leurs discours lors des analyses. Cela nous permettra non seulement d'expliquer et de mieux comprendre leur rapport à la communauté et aux langues, mais surtout de situer le lecteur en fonction de nos objectifs.

Avec ces enquêtés, nous avons réalisé des entretiens à partir desquels nous voulions atteindre une certaine « saturation significative » (Blanchet 2007a : 133). Autrement dit, nous avons arrêté de réaliser des entretiens lorsque les personnes rencontrées ne nous apportaient plus d'informations majeures nouvelles respectivement aux propos de leurs prédécesseurs.

Nous avons contacté certains de nos témoins à la fin des différentes cérémonies en leur expliquant notre projet, puis nous avons convenu d'un rendez-vous. D'autres personnes étaient

déjà connues et, étant informées de notre recherche depuis un certain temps, attendaient cet entretien avec nous.

Sept (7) entretiens ont été réalisés au sein d'espaces voués aux communautés religieuses concernées. Avec les prêtres et pasteurs, cela a eu lieu dans leur bureau. Avec les autres, cela a eu lieu soit au sein de l'église, soit en plein air dans la paroisse.

Ainsi, avec deux (2) de nos témoins, nous avons eu à nous entretenir dans un banc public installé aux abords de l'église. Les quatre (4) autres entretiens ont été effectués au sein de l'Université de Buea, soit un (1) dans le bureau d'une collègue ancienne d'église et trois (3) avec nos étudiants-choristes que nous-y avons invités dans notre bureau pour la circonstance.

Les quatre premiers entretiens⁴² ont été réalisés au cours des mois de décembre, janvier et février 2017. Les autres l'ont été en mai et juin. À la fin de chaque entretien, nous présentions au témoin une lettre de demande d'autorisation (de publication des informations obtenues) qu'il lisait et y apposait sa signature avec la mention « lu et approuvé ». Nous remplissions également une fiche signalétique pour chaque enquêté et une fiche de métadonnées pouvant permettre une future et meilleure exploitation des données recueillies. Ces autorisations figurent dans les annexes de la thèse (p.240 et suivantes).

7. Transcription et dépouillement

La transcription des corpus oraux, c'est-à-dire des enregistrements audios des cérémonies et des entretiens a été faite en prenant en compte les objectifs assignés à la recherche. La position de Maurer (1999) ; « Dis-moi pourquoi tu transcris, je te dirai comment le faire » trouve toute sa pertinence ici dans la mesure où la transcription renvoie à un autre travail de construction, une étape supplémentaire de l'interprétation. Par le temps, l'écoute et la réécoute qu'elle exige ainsi que les lacunes qu'elle pose, elle apparaît comme un autre moment de reconstruction de l'interaction avec les témoins, de faire un travail sur le témoin, mais c'est également l'occasion

⁴²En dehors de entretiens, nous nous sommes également donné à quelques discussions informelles sollicitées avec certains acteurs de la communication, notamment certains de nos étudiants choristes dans ces communautés. Nous sommes parfois allé vers eux à la fin du culte pour des échanges au sujet des langues utilisées ce jour lors de la célébration. Avec des collègues anciens d'église (EEC et SDAC)), il nous arrivait d'engager des discussions sur les questions linguistiques et plus précisément du plurilinguisme dans leur communauté. C'était l'occasion de voir les diverses orientations qu'on pouvait donner à notre recherche.

pour l'enquêteur d'effectuer un travail sur lui-même (Mondada 1998 : 63) : réajustement pour les entretiens à venir, mais aussi interprétation du discours de soi et de l'autre. Elle est « une pratique de production et de configuration des données secondaires à partir des données primaires elles-mêmes, « fabriquées » par les enregistrements, au fil de laquelle est effectuée une spatialisation et une textualisation de la parole-en-interaction (Mondada 2006, 2008 : 178).

Pour cette étude, nous avons opté pour une transcription⁴³ à visée sociolinguistique dans laquelle l'enquêteur participe à la co-construction des faits par une attitude de sollicitation d'une part, et d'autre part à une transcription toujours à visée toujours sociolinguistique, mais dans laquelle il n'est intervenu qu'en tant qu'observateur. Nous nous sommes inspiré des conventions du GARS (Groupe Aixois de Recherche en Syntaxe) auxquelles nous avons apporté des touches personnelles. Nous avons par exemple introduit les éléments non verbaux dans la transcription en les matérialisant entre parenthèse, l'intonation interrogative par un point d'interrogation (?) et l'intonation exclamative par un point d'exclamation (!). Du moins, il s'agit d'éléments qui, compte tenu des objectifs de la recherche, seront exploités dans les analyses. Nous n'avons pas eu recours à un logiciel particulier pour effectuer ces transcriptions. Ainsi, avons-nous uniquement procédé par écoute, puis saisie dans la page *word*. Pour l'écoute, nous nous sommes servi du lecteur VLC qui, grâce à son option « Vitesse », pouvait nous permettre soit d'écouter la piste audio dans son rythme normal, soit de la ralentir et ainsi bien cerner les sons articulés.

Après chaque entretien, nous avons écouté l'intégralité de l'enregistrement audio à plusieurs reprises. Ainsi, et en se laissant entrainer par la dynamique du discours co-produit, nous faisons ressortir des hypothèses en mouvement dans notre pensée que nous matérialisons sur des fiches. En écoutant les entretiens au fur à mesure de leur réalisation, nous formulons de nouvelles hypothèses que nous trouvons pertinents. Ainsi, à l'issue des transcriptions, nous obtenions un ensemble d'éléments dessinant des pistes d'analyse. Ces éléments étaient complétés par une (re)lecture systématique des transcriptions lors de laquelle nous notions des aspects descriptifs nouveaux, des exemples, de petites indications, des sous-titres ou des éléments d'interprétation divers. Le recours à *Lexico 3*, tel que nous le présenterons plus bas, vint par la suite systématiser l'observation des occurrences de certains éléments à analyser.

⁴³Voir convention de transcription en annexes (p.5).

Les prises de notes manuscrites quant à elles, ont fait l'objet d'une relecture systématique dans laquelle nous recherchions des éléments d'exploitation comme les expressions relevées, les pistes d'analyse ou de réflexion théoriques que nous y avons mentionnées. Nous les avons classées en fonction des angles d'analyse qu'elles pouvaient renforcer à savoir les langues en présence lors des cérémonies religieuses, la pratique des chants et les discours sur les langues et les pratiques des acteurs.

Les textes de chants eux, ont été exploités sous la forme écrite du programme de chants où à celle adoptée par les chorales, quelles que soient les langues de leur exécution. Dans la même logique, nous avons obtenu les formes écrites des chants recueillis sur le vif de l'action. Nous avons cependant transcrit un (1) des chants exécutés à SDAC.

Les données sur lesquelles se fonde cette étude sont donc de natures diverses. Il nous reste maintenant de nous interroger sur leur procédure d'analyse et d'interprétation.

8. Méthodologie d'analyse des données

Notre démarche de terrain en vue de constituer ou de construire des observables de cette recherche conviennent, de façon générale, aux approches dites qualitatives ou interprétatives. Le problème à résoudre présentement est celui du choix de méthodes d'analyse des données et de leurs soubassements théoriques, de telle sorte que, « même si la phase analytique reste un moyen secondaire, et non un but primordial, l'analyse soit cohérente avec les principes essentiels du cadre théorique et les méthodes de synthèse qu'elle se sert » (Blanchet 2000 : 50). L'objectif de cette section est alors de dire comment toutes les données seront analysées et mises en relation pour répondre aux questions de cette thèse. Ainsi, compte tenu de nos objectifs et de la diversité des observables qui sont en partie quantitatives, les analyses se feront dans des perspectives complémentaires, visant à rendre compte des situations sociolinguistiques dans les communautés et des pratiques qui s'y font eu égard aux langues et aux participants présents. Nous avons porté nos analyses sur différents plans, macrosociolinguistique ou microsociolinguistique en optant parfois pour un traitement quantitatif et/ou qualitative des données. Quelle que soit la perspective adoptée, ces analyses respectent l'exigence formulée par Elias (1993) dans le cadre de la « Grounded Theory », c'est-à-dire « une articulation aussi fine que possible entre données et hypothèses, une formulation d'hypothèses d'autant plus créatrice qu'elle est enracinée dans les

faits. Mais une formulation partant du bas, du terrain, une « Grounded Theory » particulièrement apte à saisir les processus sociaux ». Autrement dit, la formulation de la théorie est d'abord sous-tendue par des faits immédiatement constitués/construits sur le terrain avant d'être renforcée par les apports théoriques connues.

8.1 Des analyses à plusieurs échelles

La complémentarité des échelles d'analyse vise ici l'étude du fonctionnement social des langues, en relation avec leur contexte d'usage, les acteurs sociaux impliqués dans la communication et leurs pratiques sociales.

8.1.1 Traitement et analyse des fiches d'observation

Pour cette recherche, nous avons exploité les 45 fiches obtenues lors des observations systématisées dans l'optique de faire ressortir non seulement les langues exploitées par types de rites, mais également de générer des données quantitatives relatives au nombre de langues et/ou cas d'alternances relevés. Autrement dit, pour obtenir les configurations sociolinguistiques propres au modèle gravitationnel, nous avons effectué des comptages des occurrences des langues et des alternances de langues selon les rites, les messes et les églises. Ces données chiffrées sont à prendre en considération pour appuyer les entretiens au sujet des langues en présence. C'est-à-dire que nous avons procédé à la quantification, à l'analyse et à l'interprétation, trois axes intimement liés entre eux (Marien et Beaud 2003 : 3) : « La quantification représente l'étape ou traduit une question scientifique [...] en un problème scientifique [...], l'analyse représente l'application de techniques essentiellement mathématiques qui mettent en évidence certains particularités des valeurs mesurées. Enfin, l'interprétation sert à tirer des conclusions scientifiques des résultats de l'analyse statistique ».

En partant des données chiffrées obtenues de la distribution des langues au sein de l'ensemble des pratiques et rites et nous sommes parvenu à « une représentation des rapports entre les langues [de la religion] en termes de gravitations étagées autour des langues pivots de niveaux différents » (Calvet 2001 : 146). À travers l'étagement ou les positions de langues pivots

(centrales) d'évangélisation que les données quantitatives feront ressortir relativement au modèle gravitationnel et en fonction des communautés religieuses, on comprendra que les langues n'occupent pas toujours les mêmes positions et fonctions sociales selon qu'on se retrouve à SAPM, EEC ou SDAC. De ce fait, les modèles que nous présenterons vont émerger du terrain qui leur donnera toute leur cohérence et organisation. Il permettra de voir la hiérarchisation des langues d'évangélisation, leur complémentarité fonctionnelle dans leur niche écolinguistique respective, compte tenu évidemment des variations qui peuvent se manifester en contexte. Le recours au modèle gravitationnel et plus généralement à l'écologie des langues nous permettra de répondre à la question de savoir quelles sont les langues en présence dans les églises et quelles sont les relations qu'elles entretiennent, notamment en prenant en considération l'histoire des églises, les personnes présentes et les situations de communications. Celles-ci ne peuvent néanmoins être bien appréhendées que si on inscrit l'analyse dans une perspective compréhensive globale.

Ainsi, compte tenu du fait que l'analyse quantitative accorde la primauté au fonctionnement systématique des faits basés sur des chiffres, nous aurons également recours à l'analyse qualitative pour mieux les contextualiser et les comprendre de l'intérieur. Au-delà du décompte, nous chercherons « à comprendre, à détecter des comportements, des processus ou des modèles théoriques, qu'à décrire systématiquement, à mesurer ou à comparer » (Kaufmann 2008 : 28). Cette option s'oppose donc à l'optique expérimentale qui, objectiviste, vise une « généralisabilité » de ses résultats. En effet, en cohérence avec le cadre théorique, le fonctionnement global de l'ensemble est considéré comme rétroagissant sur celui des parties. L'analyse du fonctionnement des éléments est donc rapportée à celle du fonctionnement du tout, caractérisé par le contexte global de la ou des situation(s) de communication.

Le projet d'ensemble de l'analyse qualitative est de comprendre une situation. En d'autres termes, il s'agit comme le dit Blanchet (2000 : 50),

De lui donner sens, par interprétation de son fonctionnement et mise en perspective des interactions complexes entre les divers paramètres variables et invariants, la phase analytique conduit nécessairement aussitôt à une synthèse qui met l'accent sur la globalité contextuelle du cas examiné. En ce sens, les résultats visent moins une prédictibilité généralisée qu'un élément précis, prédictibilité explicative de type causal qui relève davantage d'une approche structurale classique, qu'une mise en relief de stratégies humaines possibles dans certains types de contextes ethno-sociolinguistiques plus largement sociétaux.

Par cette approche, notre analyse visera une découverte de l'arrière-plan sociolinguistique des communautés étudiées. Dans ce sens, l'étude est inscrite dans une dimension historique et vise donc une globalité (bien qu'impossible) dans l'interprétation. L'enquête étant à dominance empirico-inductive et compréhensive dans la mesure où elle ne vise pas la vérification d'une hypothèse, mais plutôt, est le point d'entame de sa construction comme nous l'avons mentionné plus haut, les données que nous analyserons qualitativement sont celles des observations participantes et plus précisément le corpus de séances couplé aux notes d'observation et les chants sur lesquels nous revenons plus bas.

En même temps, l'analyse qualitative permettra d'inclure, dans la même description, des éléments linguistiques (le cas de transcription de la messe) des éléments paralinguistiques et gestuels. Par exemple, une intonation, un silence, un geste de la main, une tenue vestimentaire, etc. Ces éléments peuvent, en effet, remplir le même rôle qu'une parole ritualisée et il est question de décrire le jeu de l'alternance de ces divers éléments sémiotiques dans une situation donnée afin de montrer comment le phénomène religieux fonctionne de manière globale. Nous ne sommes pas resté enfermé dans l'étude de cas qui est le nôtre, mais avons eu recours à d'autres études qui nous ont permis de nous repositionner au moment des analyses. C'est le cas avec les travaux de Kouega et al (2011, 2012, 2013), celui de Bitja'aKody (2001) ou même, des recherches menées ailleurs comme celle de Ominiya et Fishman (2006) qui, bien qu'ayant le plus orienté l'étude du langage religieux en sociologie et en anthropologie, ont orienté nos prises de position.

En outre, dans notre manière de procéder, l'analyse quantitative a toujours été suivie de l'analyse qualitative qui vient donner des éclairages sur le fonctionnement du phénomène d'étude. Nous n'avons donc pas isolé le paramètre quantitatif du qualitatif, notamment parce que dans le premier, ne sont pris en compte ni les contraintes ayant concouru à la production des chiffres, ni les contraintes orientant les choix linguistiques des participants. Bien plus, l'approche quantitative ne peut rendre compte de l'aptitude humaine à contextualiser l'interprétation. Or le paradigme qualitatif « réintègre le sujet et son contexte dans l'analyse, considérant que lorsque l'homme est l'« objet » de sa propre démarche de connaissance, il ne peut inévitablement être que subjectif, c'est-à-dire ici, interprétatif » (Blanchet 2000 : 49). Dans cette logique, le

quantitatif devient une sous modalité du qualitatif tant il est vrai que « les chiffres ne disent rien en eux-mêmes : il reste au final à les interpréter, c'est-à-dire à leur donner sens, à les contextualiser, même dans une démarche statistique qui commence par « interroger les données » selon des procédures mathématiques et non selon des méthodes qualitatives » (Blanchet 2000 : 49).

Pour finir, en fondant notre analyse sur des observables de terrain obtenus dans des contextes bien définis, nous avons cherché, par ces approches à expliquer et à interpréter les « faits » sociaux sur la base de ces données qui favorisent l'élaboration d'une théorie interprétative⁴⁴, facilitant la compréhension et la connaissance profonde des communautés comme celles de pratiques religieuses auxquelles nous nous intéressons. L'approche qualitative a aussi été appliquée à l'analyse des chants religieux pour lesquels nous avons non seulement considéré les caractéristiques langagières (langues, alternance, énonciation) mais aussi, sa pratique contextualisée.

8.1.2 L'analyse des chants religieux

Nous avons ainsi non seulement décrit les caractéristiques formelles des chants en nous attachant aux thématiques abordées ainsi qu'aux langues et à leurs alternances et, de cette manière, nous avons rendu compte de leur place au sein des cérémonies. Sur le plan des catégories d'analyse, nous avons porté notre attention sur le lexique, les modalités de l'énoncé, les marques d'énonciation et dans une certaine mesure, les sonorités. Mais aussi, inspiré par l'ethnographie de la communication telle que proposée par Hymes (1967,1972), nous avons mis en relation ces éléments d'analyse avec sa pratique effective dans les offices religieux,

⁴⁴À un premier niveau, le terme interprétation désigne l'objet même de la sociolinguistique interactionnelle ou ethnographie de la communication. Pour Gumperz (1989 :33), « il s'agit de découvrir les liens jusque-là non étudiés entre la perception des signes linguistiques de surface et l'interprétation [...] [d']expliquer la capacité humaine à contextualiser l'interprétation [...] [de mettre] l'accent sur les stratégies qui gouvernent l'emploi par l'acteur des connaissances lexicales, grammaticales, sociolinguistiques et autres dans la production et dans l'interprétation des messages en contexte ». A un deuxième niveau, il faut comprendre l'interprétation au sens de « construction d'une signification dans une démarche scientifique qualitative », connue sous le nom de démarche compréhensive. Au-delà des explications causales fondées sur des régularités statistiques, une démarche compréhensive consiste à « [...] connaître les significations des situations et actions vécues, effectuées, perçues, conçues par les acteurs sociaux, individuels et collectifs. Plus largement, seule la compréhension permet de saisir leurs besoins, désirs, finalités, et leurs relations aux valeurs. Dans cette voie a pu se développer une méthode très rationnelle, l'herméneutique, qui s'efforce d'interpréter non seulement les conduites mais tout ce qui porte trace d'intentions et de finalités humaines [...] » (Morin 1991 : 148).

c'est-dire la façon dont les chants s'intègrent et participent au déroulement ritualisé des cérémonies religieuses.

Approche qualitative d'analyse du langage dans un contexte socioculturel bien déterminé, l'ethnographie de la communication est une :

Science qui qui approcherait le langage ni comme forme abstraite, ni comme corrélation abstraite d'une communauté, mais comme située, ancrée dans le flux et le modèle (pattern) des événements communicatifs. Cette science étudierait la forme communicative et la fonction communicative en relation intégrale l'une à l'autre [...] Pour l'ethnographie de la communication, le but ne doit pas être de séparer le message et le contexte d'utilisation l'un de l'autre. Le but doit être de garder en vue la multiple hiérarchie des relations entre message et contexte (Hymes 1974, traduction de De Salins 1988 :11-12).

Il s'agit, au niveau empirique, de partir de la réalité socio-culturelle des communautés religieuses et des situations de communication dans lesquels les chants interviennent pour les décrire tout en mettant en avant leur influence les uns sur les autres. Au niveau théorique, il s'agit de découvrir les fonctionnalités du chant non seulement dans les rites exécutés, mais aussi pour les participants, c'est-à-dire les communautés concernées. Nous avons donc examiné les chants en relation avec les autres comportements observés ainsi que le contexte socioculturel global de communication religieuse tout en gardant à l'esprit que pour l'ethnographie de la communication, « la parole ne doit jamais être séparée artificiellement des autres phénomènes [observés] » (Bachmann et Lindenfeld 1991 : 77).

Dans cette optique, nous avons pris en considération la manière dont les chants sont pratiqués au sein des situations dans lesquelles ils se déploient, c'est-à-dire en tenant compte du cadre (aspect physique, configuration des lieux, atmosphère, etc.), des participants et de leurs rôles, des rites et de leurs fonctionnalités. Nous avons ainsi montré que les chants donnent du rythme aux cérémonies religieuses en accompagnent les rites, mais aussi qu'ils participent à leur accomplissement et à leur significativité dans les communautés. Enfin, nous avons montré qu'ils contribuent à produire de l'unité malgré la diversité au sein des églises

Les 92 chants réunis relèvent, sur le plan des types de paroles, de l'écrit oralisé produit à des moments précis ou lors des séquences rituelles précises. Même s'ils sont guidés parce

qu'écrits et programmés à l'avance pour être exécuté, leur usage entre dans une pratique orale interactionnelle et collective très ritualisée du point de vue de la temporalité et des rôles tenus par les participants, y compris le chercheur que nous sommes. Ainsi, toutes ces caractéristiques qui l'entourent font qu'on ne peut pas aborder le chant de la même manière que les autres phénomènes langagiers subséquents.

8.1.3 Traitement et analyse des entretiens

Le but recherché par la réalisation des entretiens était d'aller au-delà de ce que nous avons observé et noté, mais aussi d'aller au-delà des pratiques des acteurs pour savoir ce qu'ils pensent de ce qu'ils font dans les églises. Autrement dit, il s'est agi de cerner les représentations que se font les personnes interrogées des langues en présence, de leurs emplois, de leurs rapports et de leurs significations lors des offices religieux. Ce qui nous a donc intéressé dans l'étude des entretiens, c'est la façon dont les témoins affirment le plurilinguisme des communautés, la mise en discours des processus témoignant de sa prise en compte dans les rites, mais aussi la façon dont ils se positionnent par rapport à la diversité linguistique et l'envisagent dans le cadre des pratiques religieuses. C'est dire que nous en sommes arrivés à analyser la subjectivité des locuteurs à propos des langues employées dans les pratiques religieuses, notamment en prenant en considération des éléments récurrents dans les entretiens. Nous avons ainsi associé analyse de l'énonciation et analyse lexicométrique.

L'intérêt porté à l'énonciation s'explique par l'extension de l'objet même de la linguistique. En effet, la prise en compte de tous les phénomènes liés aux conditions de production du discours apparaît selon les tenants de cette discipline, comme pertinente pour la compréhension du fonctionnement de la langue. Lorsqu'on aborde la signification produite par l'emploi situé des unités linguistiques, on est inévitablement amené à les relier aux pratiques sociales et aux conditions de communication. Benveniste (1966 : 251) définit l'énonciation comme la « mise en fonctionnement de la langue par un acte individuel d'utilisation » et pose l'existence dans le langage, d'un « appareil formel » de l'énonciation, instrument de passage de la langue au discours. Pour cet auteur, il suffirait à un analyste de porter le regard sur l'acte par lequel le discours est produit pour se rendre compte que le locuteur est le paramètre essentiel dans la mise en fonctionnement de la langue. En d'autres termes, « Le locuteur s'approprie l'appareil formel de la langue et il énonce sa position de locuteur par des indices spécifiques

d'une part, et aumoyen de procédés accessoires de l'autre » (Benveniste 1970 : 14). En analysant les entretiens dans une perspective énonciative, il s'agit de prendre en considération le point de vue du locuteur sur ce qui se fait dans les communautés et ainsi mieux comprendre les rapports entre langues et religions dans leur contexte sociolinguistique. Dans la même logique, il est question d'intégrer l'attitude des témoins à l'égard de leurs énoncés et de voir ainsi émerger leurs degrés d'adhésion ou de non-adhésion. Nous prendrons aussi en compte les notions d'implicites et présupposition (Ducrot 1980), mais aussi celles de *subjectivèmes* (Krebrat-orecchioni 1980) qui sont autant d'indices à travers lesquels les témoins indiquent leurs positions dans le discours.

Prenant en compte les entretiens dans leur intégralité, les catégories d'analyse exploitées ici sont celles de l'analyse du discours⁴⁵. Ainsi, même si les entretiens ont été construits dans une relation enquêteur-enquêtés ; c'est-à-dire de façon interactive, il n'en demeure pas moins vrai que chacune des phrases qui les constituent, « possèdent, d'une part, des éléments référentiels récurrents présupposés connus (par le co(n)texte), qui assurent la cohésion de l'ensemble, et, d'autre part, des éléments posés comme nouveaux, porteurs de l'expansion et de la dynamique de la progression informative (Adam 2005 : 50). Autrement dit, pour mieux cerner les entretiens, nous devons nous intéresser à leur structure sémantique (thème-topic en rapport avec la question de recherche). Et la question qu'on se pose est celle de savoir comment elle est articulée et comment l'interpréter dans sa globalité ?

En identifiant les thèmes-clés qui d'ailleurs n'apparaissent pas de manière linéaire dans les entretiens (voir programme « concordance » « dictionnaire » et « carte de section » dans *Lexico 3* ici-bas), nous avons ainsi construit une grille pour décomposer l'information (Demazier et Dubar 2004) ou pour la « segmentation thématique », c'est-à-dire « la reconnaissance de parties de texte liées à un même sujet [et] fondée sur la distribution des mots et leur récurrence » (Hernandez et Grau 2015), mais aussi sur « la cohésion lexicale [...] permettant alors de délimiter des segments thématiques sans fixer de tailles minimale » (Ferret 1998) dans le texte.

Nous avons donc travaillé sur l'identification des thèmes-topics en nous appuyant à la fois sur des mots, groupes nominaux, termes de reprises et phrases significatives pour décrire les thèmes émergents des entretiens dans lesquels il nous est apparu difficile de ne pas prendre en compte leurs aspects organisationnels dans la production du sens. Dans la même logique, un

⁴⁵ L'approche énonciative fait d'ailleurs partie des bases théoriques de l'analyse du discours.

accent particulier a été porté sur les aspects énonciatifs, notamment pour rendre compte de la prise en charge énonciative des énoncés ou du positionnement du locuteur dans son discours. Cette prise en charge apparaît à travers les modalités d'énoncé, les pronoms personnels, les formes verbales, le lexique, les déictiques spatio-temporels ou encore, les modalisateurs qui sont autant d'éléments qui indiquent « quelle attitude [le locuteur] adopte à l'égard de ce qu'il dit ou quelle relation il établit avec le co-énonciateur » (Maingueneau, 2016 : 113). Mis ensemble avec les pratiques observées et la situation, ces éléments nous ont permis de discerner les points de vue à propos de l'usage des langues dans les églises et plus particulièrement sur la diversité linguistique et culturelle. Cela a également permis de cerner des processus mis en place pour faciliter la participation, la communion et donc de construire le sentiment d'unité.

Pour plus d'efficacité dans l'analyse, il a d'abord été question de trouver dans les entretiens des éléments (mots, groupes de mots, phrases, etc.) récurrents porteurs de sens et repérables par les « co-références et anaphores », les « implicites », les « connecteurs » et les « chaînes d'actes de discours » (Adam 2005). Ce que nous avons fait d'entrée de jeu c'est de s'inspirer des pistes de réflexion issues de l'écoute des entretiens, mais surtout de lire ces entretiens en relation avec la grille que nous avons établie à l'avance. Nous avons ainsi trouvé des éléments que nous greffions aux thèmes identifiés d'une part, et, d'autre part, des éléments nouveaux qui constituaient de *facto* d'autres thématiques d'analyse. Les entretiens étant imprimés, nous les examinons les uns après les autres en surlignant en couleurs variées les différentes catégories d'analyse relatives à une idée précise. Mais pour rendre ce travail de repérage des catégories plus systématisé, nous avons eu recours à *Lexico 3* pour faire ressortir leur fréquence, des variantes et leur contexte d'apparition.

Afin de mieux orienter la recherche des items en partie identifiées à travers la lecture linéaire des entretiens, l'usage de *Lexico 3* (logiciel de lexicométrie) s'est avéré nécessaire, « par les allers-retours continuels qu'il permet entre l'analyse de fragments, les données statistiques et les nouvelles demandes de tri que l'on peut formuler » (Leimdorfer et Salem 1995 : 140). Il nous a ainsi facilité le repérage systématique des formes choisies dans leur contexte et de voir émerger les grandes tendances ou des régularités dans le contenu de ce que les locuteurs expriment, mais aussi leur subjectivité manifeste dans les entretiens.

Logiciel d'analyse de données textuelles ou de statistique textuelle, *Lexico 3* est d'abord conçu au sein de l'équipe de *Lexicométrie et textes politiques* de l'ENS Fontenay-Saint-Cloud par Salem et Tournier avant d'être développé par André Salem au sein du ASYLED-CLA²T (Systèmes Linguistiques Énonciation Discursivité - Centre d'Analyse Automatique des Textes) de l'Université SorbonneNouvelle-Paris3⁴⁶. Nous avons pu, grâce à ce logiciel, à partir d'un mot préalablement choisi, par exemple le mot « pidgin », observer la répartition des occurrences de cet item entre les différentes parties de notre corpus d'entretien. Les mots ont ainsi été situés dans leur environnement lexical (paragraphe, phrase, etc.) et leur fréquence d'apparition dans le corpus.

Pour une première approche des entretiens, nous avons utilisé les fonctions dictionnaire, concordance et carte de section de *Lexico 3*. Avec la fonction « dictionnaire » nous avons cherché à visualiser tous les mots du corpus et d'en calculer leur fréquence d'apparition. Ainsi, nous avons pu mettre en évidence les items les plus utilisés et ceux qui, au contraire, l'étaient moins. La fonction « recherche » nous a permis de trouver le nombre d'apparition d'un terme précis.

L'interface suivante présente le terme « communauté » au travers de la fonction « recherche »

⁴⁶Confer <http://www.cavi.univ-paris3.fr/ilpga/ilpga/tal/lexicowww>

Lexico3 - [TextPloreur]

Fichier Traitement Fenêtre

Navigation Rapport Dictionnaire

Recherche : pidgin

Formes (ordre lexicometrique)	Frequence
dire	58
même	58
peut	58
langue	57
nous	55
qu'il	49
donc	48
là	48
anglais	43
fait	41
si	41
tout	40
communauté	39
être	38
par	38
du	35
français	35
comme	34
francophone	34
messe	34
quand	33
"oui"	31
dit	31
langues	31

texte Jean marie txt

01 E : bonjour mon père

02 JM : bonjour

03 E : merci d' avoir d' accepter deuh qu' on puisse avoir cet entretien + j' aimerai que vous me parliez un peu deuh cette communauté de Muea

04 JM : d' entrée de jeu je voudrai d' abord dire merci pour cette grâce que je reçois en te recevant en causant avec toi en discutant avec toi surtout sur un domaine qui est important la communauté religieuse de Muea et on peut dire que c' est une communauté qui est dynamique + qui est dynamique et c' est une communauté pleine d' espérance qui voudrait faire davantage mieux que dans les années antérieure et c' est une communauté qui date déjà de dix ans sinon plus

05 E : ah bon !

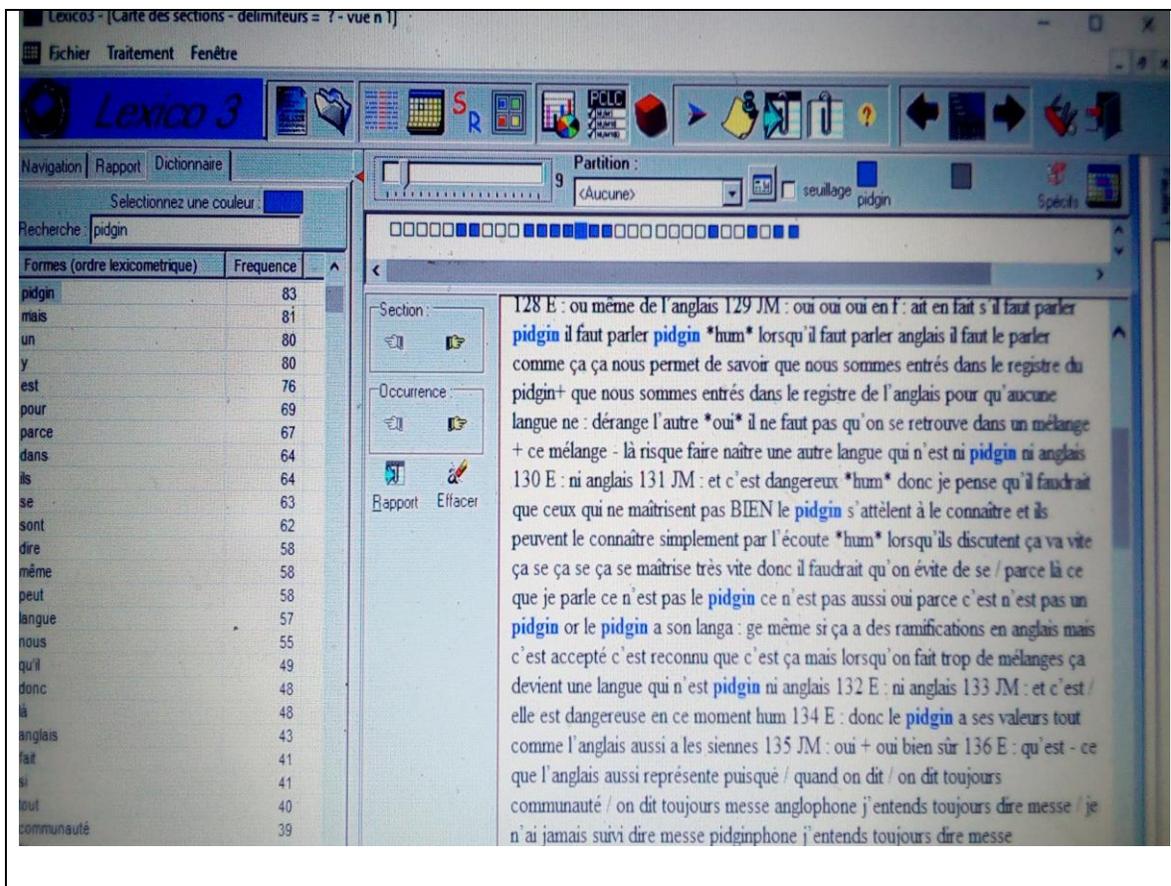
06 JM : oui

07 E : est - ce que vous avez une idée de la façon dont vous avez été quelq - de la façon dont elle s' est constituée ?

08 JM : oui on peut dire que les premiers acteurs sont le père guillaume Lekeumo prêtre Lazariste qui arrive à Muea et qui constate que qu' il n' y a pas de communauté chrétienne et se dépla ce et rencontre certaines personnes avec qui il cause il discute et se rend compte qu' il y a des francophones à Buea

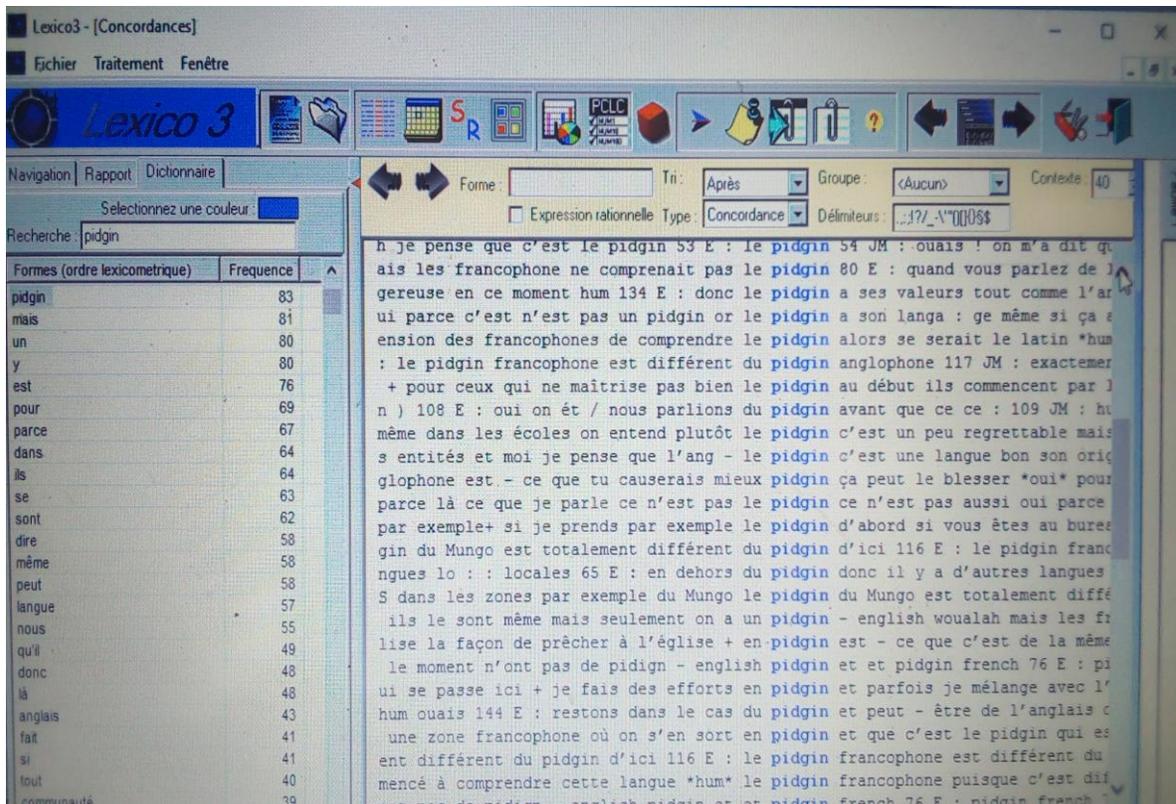
hum il commence à réfléchir : r comment est - ce que il peut commencer quelque chose avec eux et il me semble : si mes souvenir son exactes les premières personnes doivent être par exemple monsieur roch + de : qui habite à : + à : : disons à biaka junction monsieur roch qui est encore là tchouma roch +

Ensuite, la « carte de section » nous a permis de sélectionner (dans le dictionnaire) un mot du corpus dont on souhaitait étudier les contextes et de le visualiser dans l'ensemble du texte. Le mot sélectionné était ainsi mis en exergue au travers d'une couleur préalablement choisie.



La fonction « concordance » nous a enfin permis de créer un concordancier qui facilitait la visualisation des contextes dans lesquels un terme spécifique apparaissait. Le terme choisi se trouve en position centrale avec une demi-douzaine de mots à gauche et à droite selon le type de contexte choisi.

On peut, comme dans l'exemple suivant, s'intéresser au contexte de droite du terme pidgin.



Ainsi, en utilisant *Lexico 3* sur l'ensemble du corpus des entretiens, nous avons obtenu des données quantitatives relatives à la fois aux concepts et termes associés. Cela a facilité le renforcement des pistes de recherche prises en charge par l'analyse de l'énonciation. Ce logiciel s'est avéré en définitif, comme un outil heuristique important qui nous a entraîné dans des va et vient fructueux entre les textes analysés, les données exploitées et les hypothèses théoriques en construction. En procédant ainsi, les données récurrentes identifiées d'un entretien à l'autre, ont permis de mettre en avant des régularités, mais aussi des particularités propres aux communautés religieuses et dont de mieux affiner leur interprétation avec l'approche énonciative choisie ici.

8.2 Bilan : de l'éclectisme dans la méthode

À ce stade, le lecteur aura compris que bien que traitant des questions sociolinguistiques, cette recherche puise également dans d'autres champs méthodologiques. Il ne s'agit par ici de méthodes qui se superposent, mais qui se complètent. En effet, la panoplie de dispositifs

méthodologiques qui s'offre à nous est intimement liée aux objectifs de la recherche et à la qualité des observables à analyser. Afin d'en arriver à une analyse pertinente, nous avons tout intérêt « à multiplier les angles d'approches et à convoquer des outils descriptifs de provenance diverses » (Kerbrat-Orecchioni 2007 : 26).

L'analyse quantitative et qualitative seront exploitées dans l'étude de l'organisation langagière liée au déroulement de la messe. Ce qui permettra de ressortir la place et le rapport entre langues exploitées pour l'accomplissement des rites. Bien plus, elle facilitera la comparaison et l'interprétation des données obtenues d'abord au niveau des communautés, mais aussi entre ce qui s'y fait et ce qui s'est fait à travers d'autres études au Cameroun ou ailleurs. Ensuite, nous examinerons la significativité des chants au sein des rites et des communautés religieuses. Les entretiens pour finir, feront l'objet d'une analyse de l'énonciation en articulation avec *Lexixo 3* pour rendre compte de la façon dont les communautés et les locuteurs font groupe malgré le plurilinguisme, et se positionnent par rapport à la diversité. Tel que nous allons procéder, l'analyse des entretiens reprend les angles d'analyse des observations et des chants et les met en relation avec les discours des acteurs pour mieux renforcer la signification des langues dans les communautés religieuses et dans les pratiques.

C'est donc dans cette imbrication méthodologique que les données connaîtront une véritable herméneutique et théorisation. Toutes ces méthodes aboutiront enfin de compte à la théorisation enracinée⁴⁷ dans la mesure où la recherche est organisée de façon à placer le terrain et les données au centre de la démarche afin que les théories qui en découlent en soient imprégnées, de là l'appellation de théorisation « enracinée » (Corbin 2012 : viii). Autrement dit, les hypothèses théoriques vont apparaître par « soudures imprévues », par interconnexions entre catégories conceptuelles : « la confrontation permanente entre savoir local (catégories indigènes) et savoir global (concepts abstraits) », l'« aller-retour dialectique continu entre le plus local des détails locaux et la plus globale des structures globales » (Geertz 1986 [2012] : 88), la mise en relation entre « explicite et implicite, entre idées dans la tête et la mémoire historique incorporée (Kaufmann 2008 : 100).

⁴⁷ Initiée par Glaser et Strauss, cette dernière est une procédure interprétative que Demazière et Dubar qualifient de « démarche inductive » (1997 : 47). Elle consiste en une comparaison progressive et continue des données empiriques pour mettre au jour les similitudes et différences entre elles afin de les regrouper progressivement en « catégories conceptuelles » qui, au fil de l'enquête se précisent et deviennent à même de théoriser l'objet de recherche (Glaser et Strauss 1967, [2010] : 111).

Pour conclure

La dimension ethnographique et les différentes postures adoptées permettent, sur le plan sociolinguistique qui est le nôtre, d'aborder l'objet de recherche suivant différentes perspectives. Pour la saisie, la compréhension et l'interprétation de la diversité linguistique dans nos communautés d'étude, nous avons mis le terrain d'abord, et les données obtenues ensuite, au centre des réflexions ; ceci tant au niveau de la construction des observables menées grâce aux techniques de l'observation, de la recherche documentaire que des entretiens compréhensifs. Notre démarche à la fois diverse, permet, par son ouverture, de mieux appréhender des produits d'un contexte assez hétérogène.

Cependant, malgré les multiples difficultés dues à notre implication et à des problèmes techniques d'enregistrement, c'est encore par cette implication que des solutions ont été trouvées, à travers notre engagement et la prise des notes qui ont constitué une source d'élaboration théorique.

DEUXIÈME PARTIE

DESCRIPTION DU PAYSAGE SOCIOLINGUISTIQUE DU CAMEROUN ET DU TERRAIN D'ÉTUDE

CHAPITRE I

PLURILINGUISME ET FORCES RELIGIEUSES AU CAMEROUN : BASES SOCIO- HISTORIQUES ET GÉOGRAPHIQUES

Introduction

L'introduction générale de cette recherche nous a permis de baliser le cadre d'ensemble de son déploiement. Le chapitre qui commence va non seulement se donner pour objectif de retracer le contexte du plurilinguisme camerounais, mais aussi celui dans lequel ont évolué les forces religieuses en présence. Le cadre physique et humain de nos investigations étant la ville de Buea⁴⁸, nous voulons montrer comment, imbriqué dans le grand ensemble national qui est le Cameroun, les phénomènes historiques, voire géographiques, pourraient être pris en considération ou exploités dans l'analyse de la dynamique plurilingue dans les espaces considérés.

En effet, quelles sont les causes du plurilinguisme et comment ce plurilinguisme a-t-il été géré tant *in vitro* qu'*in vivo*? Quels rôles la colonisation et l'État camerounais ont-ils joué dans l'évolution des langues et de la situation sociolinguistique ? Bien plus, quelles attitudes les missionnaires, ou si l'on veut, les forces religieuses ont-ils adoptées pour asseoir leur doctrine dans cet environnement marqué par la diversité culturelle et ethnolinguistique? Comment les choix linguistiques, jusqu'ici, ont-ils été abordés par les chercheurs? Voilà autant de questions qui alimenteront la réflexion tout au long de ce chapitre. Après avoir présenté le pays dans sa diversité géographique, ethnique et sociolinguistique, nous verrons comment les forces religieuses se sont implantées et imposées sur le territoire national. Pour terminer, nous nous intéresserons à la façon dont les langues ont été gérées à différents stades de leur histoire en faisant mention des retombées y afférentes. C'est donc en conciliant les données historiques, géographiques et sociolinguistiques que nous parviendrons à mieux appréhender les réalités sociales à étudier.

⁴⁸ Nous-y reviendrons au suivant.

1. Le Cameroun: un patchwork d'identités culturelles

1.1 Le cadre géographique

De taille moyenne avec 475 442 km² pour une population d'environ 20 millions⁴⁹ d'habitants, le Cameroun⁵⁰ se situe au niveau du golfe de Guinée entre les 2^o et 13^o parallèle de latitude Nord d'une part, et entre le 8^o et le 16^o de longitude Est d'autre part. Comme représenté ci-après, il forme un triangle limité à l'ouest par l'océan Atlantique et le Nigeria (anglophone), de la Guinée Equatoriale (hispanophone), du Gabon et du Congo(francophone) au sud, du Tchad (francophone et arabophone) au nord et de la République Centrafricaine (francophone) à l'est.

⁴⁹ Chiffres avancés/diffusés par les medias nationaux pendant la campagne pour les élections présidentielles d'octobre 2011 qui se sont soldées par la victoire de Paul BIYA.

⁵⁰ Voir cartes de localisation en annexe



Carte no 1: Le Cameroun dans la sa sous-région (Source : camerounonline)

Cette situation fortement influencée fait qu'il n'y ait pas du tout d'unité géographique, encore moins linguistique, dans ce pays dont les frontières ont été délimitées depuis 1921 par la SDN (Société de Nations). Malgré cet état de chose, le Cameroun est un pays doté d'une richesse basée sur la diversité. Sur le plan naturel, le pays présente un relief contrasté, fait de montagnes, de plaines torrides et arides, de massifs isolés et de collines verdoyantes. A l'Ouest, on retrouve par exemple les Monts Cameroun et Bamboutos, au Centre le plateau de

l'Adamaoua, à l'Extrême-Nord les monts Mandara, au Sud le plateau Sud-camerounais, au niveau de la côte au Littoral et à l'Extrême-Nord, il y a les plaines du Diamaré et de Lac Tchad. Le climat très diversifié, change selon qu'on passe d'une région du pays à une autre. Il en est de même pour la végétation qui épouse les conditions climatiques et naturelles. Elle va de la forêt équatoriale du Sud à la steppe de l'Extrême-Nord en passant par la savane de l'Adamaoua et du Nord.

Les conditions naturelles du Cameroun le prédisposaient déjà à une hétérogénéité de modes de vie. À ces conditions naturelles, viendront se greffer entre autres facteurs, les paramètres politiques, économiques et éducatifs. De ce fait, certaines villes plus favorables à l'épanouissement, connaîtront un essor considérable et deviendront ainsi le point ultime de migrations et de rencontre de cultures. C'est le cas des villes (capitales de régions) de Douala, Yaoundé, Garoua, Ngaoundéré, Maroua, Bamenda et Bafoussam qui sont les plus peuplées du pays. Sur le plan économique, certaines d'entre elles sont des villes portuaires (Douala et Garoua) et d'un potentiel industriel remarquable (Douala, Yaoundé, Bafoussam). Du point de vue éducatif, Yaoundé, Douala, Buea, Dschang, Bamenda, Ngaoundéré, Maroua sont des cités universitaires. Elles accueillent des populations venues de tous les horizons qui ne s'échangent pas seulement des biens matériels ou immatériels (croyances religieuses par exemples), mais aussi entrent en contact à travers des usages linguistiques.

Le cadre géographique du Cameroun laisse entrevoir une diversité perceptible sur le plan physique, et qui a inéluctablement influencé l'Homme, ses mouvements dans le temps et dans l'espace ; et c'est en remontant l'histoire de la constitution des différents groupes ethniques qu'on pourra mieux comprendre les bases de l'hétérogénéité linguistique actuelle.

1.2. Aperçu historique de la constitution des groupes ethnolinguistiques

L'un des principes méthodologiques qui sous-tend cette recherche est bien celui de la connaissance de l'histoire. L'origine des peuplements et l'influence des premiers

Européens⁵¹ sur le territoire camerounais entre autres, sont autant d'aspects qui ont joué un rôle non moins négligeable dans le dynamisme de l'évangélisation et des langues au Cameroun.

A l'époque précoloniale, le Cameroun est un ensemble de royaumes qui ont pu se constituer au gré des guerres. Le Nord compte (dans le pays Kotoko) d'un côté, de nombreux petits royaumes (Misséné, Ngala, Makari, Afadé, Kousseri, Logone-Birni, etc.) qui, bien que souvent en guerre les uns contre les autres, dépendent des royautés plus grandes du Bornou ou du Banguirmi. De l'autre côté, il y a le royaume Mandara qui mena de longues attaques contre l'invasion des Foulbé C'est plus tard, à partir des grands mouvements migratoires que les multitudes de royaumes Bamoun, Bamileke et Tikar se formeront à l'Ouest dans le Sud, on aura un foisonnement de cantons dont les cantons Bell et Akwa qui se trouveront sur la côte. C'est pourquoi, nous pouvons organiser cette phase de l'histoire en deux temps : celui des tribus du Cameroun à la veille de la colonisation ⁵² et celui de l'arrivée / l'influence des premiers Européens.

1.2.1 Les tribus du Cameroun avant la colonisation : les peuplements

A en croire Gaillard (cité par Feussi 2006 : 37), avant le passage des Européens pour des raisons diverses, les peuples de l'actuel territoire camerounais vivent du commerce. S'aidant de chevaux, de bœufs, d'ânes comme moyen de transport, ils échangeaient ou exportaient leurs produits⁵³ en Egypte, en Lybie, au Fezzan et au Tchad. Dans ces mouvements d'aller et retour, les visées expansionnistes de certains royaumes se faisaient déjà ressentir et c'est dans une ambiance d'échange, de contact de conquêtes et reconquêtes entre royaumes que vont se constituer les différents ethniques qui se retrouvent actuellement sur le territoire camerounais.

Au Nord, naissent les Kotoko et les Mandara, puis les Foulbé qui en constituent le groupe principal. D'après Mveng (1976 : 121), « ce peuple de pasteurs s'est déplacé pendant des siècles dans toute l'Afrique occidentale jusqu'à notre Adamaoua ». Venant du Bornou, ils

⁵¹ Cela va entraîner la colonisation qui se soldera par l'accès à l'indépendance, caractérisé par des choix politiques et culturels et par des politiques dont l'incidence sera immédiate et forte dans les pratiques linguistiques du pays. C'est elle qui imposera également le christianisme qui sera dès lors appelé à cohabiter avec l'islam déjà en cours dans le Nord Cameroun.

⁵² Nous faisons ici une synthèse des travaux de Mveng (1976), Gaillard (1989), Ngoh (1990) et Feussi (2006)

⁵³ Perles, ivoire, sel, tissus, plumes, peaux d'animaux, etc.

entrèrent sur le territoire au 16^{ème} et 17^{ème} siècle. Au cours de leur périple, ils rencontrèrent alors les Kirdi, populations autochtones païennes. Dirigés à la fin du 18^{ème} siècle par l'impétueux Ousman Dan Fodio, ils lancèrent la guerre sainte (jihad) contre la population non musulmane. Au début du 19^{ème} siècle, sous l'impulsion de Fodio, Adama, l'un des descendants de la royauté, fut chargé d'organiser le Cameroun septentrional. Cette province prit le nom de l'Adamaoua. Les chefs Foulbé établirent leur domination dans la région et organisèrent leur peuplement autour de Maroua dans le Diamaré, Garoua sur la Benoué et Ngaoundéré dans le plateau central.

Du côté du littoral, le long de la région côtière, se trouve les Duala⁵⁴. Ceux-ci sont originaires de la région de Bakota au Nord du Gabon et seraient venus s'installer sur les bords du Wouri vers 1706 (Mveng 1976 : 111) où ils rencontrèrent les Bakoto, proche des Bassa. Après quoi, ils chassèrent leurs hôtes qui se refluèrent vers l'intérieur. Par la suite, les Duala étaient dirigés par le clan Bell jusqu'aux environs des années 1814, lorsque le clan Akwa et la tribu Duala prit la relève et devint la famille dominante. Au cours des années 1880, le clan Akwa⁵⁵ obéissait au Roi NgandoPondo et Jim Ekwalla de Deido, tandis que le clan Bell lui, était dirigé par le Roi Ndumba Lobe sur la rive Gauche du Fleuve Wouri et le Prince Lock Priso sur la rive droite et Hickryville ou Bonabérie (Ngho 1990 : 3).

Tout proche des Duala, le long de la côte, habitent deux tribus : Les Bakweri et les Isubu. À en croire certains⁵⁶, les Bakweri seraient descendant de Mbongo qui est aussi l'ancêtre lointain des Duala. Toutefois, d'autres Bakweri soutiennent qu'ils sont originaires de la région du Mont Cameroun. Contrairement aux chefs Duala, ceux-ci ne tirèrent que très peu de profits des Européens qui accostèrent le Cameroun, notamment les Anglais. Quant aux Isubu, ils descendent de Isuwula-monanga. Vers 1826, le roi le plus puissant de Bimbia dénommé William⁵⁷ était originaire du clan Bonabéri à Douala. Sous sa houlette, les Isubu de Bimbiadevinrent une importante tribu commerçante le long de la cote du Cameroun, cependant devancés par les Duala.

⁵⁴ Au cours de la première moitié du 19^{ème} siècle, les Européens ne connaissaient du Cameroun que la ville de Douala et les populations environnantes, Bimbia et la Baie d' Ambas. L'intérieur ne sera exploré et connu que dans la deuxième moitié du siècle.

⁵⁵ Ce sont ces deux familles, avec leurs chefs Akwa et Bell, qui signeront des traites avec les Européens.

⁵⁶ Il faut d'ailleurs signaler que l'origine de la majorité des groupes qui constituent le Cameroun est légendaire et par conséquent incertaine. L'expression « certain » est utilisée par Mveng (1976 : 112)

⁵⁷ En 1858, Alfred Saker acquit un lopin de terre chez ce dernier qu'il dénomma Victoria (Ngho 1990 : 3).

Au Sud et Centre-Sud du Cameroun, les autochtones sont les pahouins⁵⁸. Ces derniers habitent une zone qui va sans discontinuité de la sanaga au Sud du Gabon. Ils couvrent donc une partie du Sud-Cameroun, du Gabon, du Moyen-Congo et de la Guinée Equatoriale. Ce groupe est constitué de plusieurs sous-groupes dont les principaux sont les Beti (Bulu, Eton, Ewondo) et les Fang. Ils seraient originaires des plateaux de l'Afrique de l'Est au sud de Bahr El Gazal où ils s'avancèrent jusqu'à la forêt équatoriale en passant par l'Adamaoua, puis bousculés par l'invasion Foulbé, migrèrent vers le Sud-Ouest où ils repoussèrent les Biafra à leur tour. Peu à peu, ils s'installèrent entre le fleuve Mbam et le fleuve Sanaga, pénétrèrent dans la forêt. Les Bulu s'établirent dans la région de la forêt entre le fleuve Dja et Kribi. Venus du Nord de la Sanaga, les Eton⁵⁹ occupèrent le plateau qui s'élève autour de l'actuelle ville de Yaoundé. Les Ewondo eux, peuplèrent le plateau du Sud-Ouest de Yaoundé. Malgré cette diversité groupale spécifique aux pahouins, ceux-ci ont une littérature orale et des traditions communes. Ils se comprennent également dans des dialectes et langues voisines différentes.

Dans l'Est et le Sud-Est du pays, les populations autochtones appartiennent au peuple Baya qui seraient Bantou, quoique certains historiens tendent à les inclure dans le groupe Soudano-Bantou. Plusieurs explications divergentes existent sur leur origine. L'hypothèse la plus plausible, celle des Baya eux-mêmes et soutenue par les Foulbé, est qu'ils viennent de la forêt-savane centrafricaine⁶⁰ d'où ils se déplacèrent vers l'Ouest (Ngo 1990 : 4). Plus tard, ils se divisèrent en sous-groupes et les leaders décidèrent de se déplacer vers l'Ouest. Le chef Dogo par exemple quitta Koundé et s'installa à Meinganga. Du côté de Mbeté dans le sud, les guerres tribales, les invasions Foulbé et la nécessité de disposer d'esclaves poussèrent les Baya à se déplacer et à se réparer. C'est de cette façon que certains clans vont s'enraciner à Batouri, à Bétaré-Oya, à Bertoua, à Deng-Deng et autour du fleuve Loum.

Dans la région montagneuse de l'Ouest-Cameroun, on retrouve les Tikar, les Bamoun, les Bamiléké et le peuple Bali.

Selon leur tradition orale, les Tikar sont venus de Tibatir, Banyo, Ndobou et Bankim. Mais certains historiens pensent qu'ils viendraient de Ngaoundéré et peut-être du Bornou. On

⁵⁸ Terme général donné aux peuples résidant entre les vallées de la Sanaga et l'Ogoué.

⁵⁹ Ces derniers constituent la tribu la plus peuplée parmi les Beti

⁶⁰ Pour être venus de la Centrafrique et pour avoir été en contact avec les Foulbé et plus tard les missionnaires chrétiens, les Baya sont soit musulman soit chrétiens.

croit qu'au 18^{ème} siècle, ils commencèrent à descendre vers le Sud et l'Ouest, par petits groupes et avec l'invasion Foulbé, ils s'installèrent dans la région de Grassfields à Bamenda et dans la région de Bamoun.

Le pays Bamoun, le plus vaste des rayumes tikar dans les grassfields, a été fondé par le Nshare, fils d'un chef Tikar établi sur la rive gauche du Mbam. Au début du 17^e siècle et pour des raisons mal connues, Nshare quitte sa tribu, à la tête d'une fraction de la population. Il va vers le Sud, franchit le Mbam, à la recherche de nouvelles terres. Il s'installe d'abord à Njimom, au pays des Pa-Mbam, à 20 kilomètres environ du Nord de Foumban où il soumet 18 chefs et se fait proclamer roi des Pa-Mbam⁶¹. Nshare continue ses conquêtes et se fixe à Mfom-Ben qui deviendra sa capitale sous le nom de Foumban. La frontière du royaume Bamoun s'étendit définitivement au fleuve Noun à l'Ouest et au Sud-Ouest et le fleuve Mbam à l'Est. L'un des descendants de la dynastie Bamoun fondera le royaume Nso dans les grassfields à Bamenda.

Au Sud du royaume, se situent les Bamiléké⁶² qui habitaient la région du Haut-Mbam, actuellement occupée par les Tikar (Yoko). Sous la poussée des Foulbé au 18^e s, ils descendent vers le Sud, traversent l'actuelle région Bamoun. Ils sont arrêtés un temps par le Noun qu'ils ne pouvaient traverser qu'à gué⁶³. Ils s'installèrent de ce fait en cinq vagues successives :

- la 1^{ère} fut celle des gens de Baleng, suivie des Badeng, des Bapi, des Bafoussam et Bandjoun,
- la 2nd, celle des gens de Bangam, Bamendou, Bansa et Dschang. Celle également de Baham, Bangou, Bamengou et Bazou,
- la 3^{ème}, le groupe Bati, après avoir traversé le Noun à Bagang-Fonti, fut repoussé par les Bandjoun et dû errer longtemps à traverser les chefferies déjà installées avant de se retrouver au lieu qu'il a définitivement occupé,
- la 4^{ème} vague fondera Bangwa et Batoufam,
- la dernière vague elle, serait venue du sud et c'est ainsi que les Bamoungoum, Badenkop, Fotouni, Fodjomekwet, etc., se formeront.

⁶¹ De Pa-Mbam, viendra le nom Bamoun.

⁶² Pour Jean Criaud (sd), la population Bamiléké forme le plus grand ensemble ethnique de la république fédérale de Cameroun.

⁶³ Les bamiléké eurent à se défendre contre les Bamoun dont les cavaliers venaient piller leurs chefferies. Une fois, ils les poursuivirent jusque sous les murs de Foumban (Mveng 1975 : 134).

Un autre groupe habitait les grassfields, les Bali ; venus de l'Adamaoua où ils étaient installés entre les fleuves Faro et Bénoué entre 1600 et 1650, les Bali se déplacèrent dès 1800 et occupèrent l'empire Djoukoun. Toujours dans leurs migrations, ils se retrouvèrent finalement aux grassfields de Bamenda où le groupe s'éclata⁶⁴ en différents sous-groupes après la mort de Gawalbé.

Pour conclure cet aspect de l'origine des peuplements, nous pouvons dire que le territoire qui va plus tard être appelé Cameroun par les colonisateurs, n'a pas beaucoup changé aujourd'hui, si ce n'est quelques barrières administratives. Les différentes familles de langues que les linguistes délimiteront seront rattachées aux différents groupes ethniques : la famille Chari-Nil se trouve dans la zone du plateau de l'Adamaoua ; la famille Adamaoua va du plateau de l'Adamaoua au Sud-Est du pays. Du côté de la partie Nord, les tribus présentes auront le ffuldé comme principale langue. Les langues de la famille Bénoué-Congo enfin, occuperont la partie sud qui est constituée des langues bantoues (duala, beti-fang, bakweri, etc.) et semi-bantoues (occupant l'Ouest de l'actuel Cameroun). Les peuples qui se sont installés ont de toute évidence drainé avec eux un ensemble de valeurs, notamment leurs langues auxquelles vont s'ajouter le pidgin-english dont l'émergence est due à la rencontre avec les colonisateurs lors des activités commerçantes et évangélisatrices.

Nous sommes conscients des réserves que de tels découpages peuvent susciter étant donné que de nos jours, on est en plein cœur dans ce que Schippers (2009 : 31) appelle « Babel de l'ethnique ». En fait, la réalité ethnique est de moins en moins perçue par les chercheurs comme étant figée, réductrice. Ainsi, si elle est la résultante instable de rapports sociaux dynamiques, au lieu d'« envisager les frontières ethniques comme des limites géographiques, il serait plus pertinent de considérer celles-ci comme des barrières sémantiques ou des systèmes de classement, c'est-à-dire en définitive comme des catégories sociales » (Amselle 1999 : 34). Dans une telle perspective, l'ethnonyme devient « un signifiant flottant [...] qui renvoie à une multitude de signifiés » (Amselle 1999 : 37). Cependant, ce caractère dynamique et « flottant » de l'ethnie n'est toujours pas compatible avec les conceptions davantage figées que recherche l'administration ou les hommes politiques en vue de réguler la société. Concrètement, les

⁶⁴ Du point de vue linguistique, la contrepartie de l'éclatement des groupes (ethniques) est la naissance de nouveaux dialectes

découpages présentés ci-haut avaient pour objectifs⁶⁵, selon l'État du Cameroun, d'asseoir des frontières administratives, linguistiques et culturelles ; frontières qui ne correspondent pas toujours à la réalité des ethnies en question et qui parfois installent des cloisons entre groupes s'estimant unis⁶⁶. Au Cameroun, la notion d'ethnie a une importance particulière, voire capitale dans le quotidien des populations. Si la question « tu es d'où ? » ou bien « il est d'où ? » est généralement posée à la rencontre d'un inconnu, cela voudrait dire que sur le plan identitaire, se pose le problème de l'origine ethnique pour les locuteurs. Ainsi, ce concept fonctionne pour ces derniers, pour l'administration et même pour beaucoup de chercheurs, comme une catégorie sociale au même titre que l'âge, le sexe, la profession, etc. L'organisation politico-administrative du pays prend d'ailleurs en compte le paramètre ethnique dans l'organisation et la distribution du pouvoir et des richesses⁶⁷.

C'est sur cette base que la richesse culturelle et linguistique du Cameroun actuel s'est constituée et se consolidée au fil de l'histoire. L'ethnie est non seulement présente au niveau de la macro-structure qu'est l'État, mais aussi dans les micro-structures sociales comme les familles⁶⁸ et les églises. C'est pourquoi, nous l'employons malgré les critiques formulées à son endroit.

⁶⁵ Aujourd'hui, Ils servent aussi à la répartition des richesses, du pouvoir et à l'organisation des échéances électorales.

⁶⁶ Au Cameroun, les membres de certaines ethnies sont localisés dans des régions différentes du fait de la frontérisation administrative. Ce qui ne va pas sans créer de division entre ces derniers.

⁶⁷ Feussi (2009 : 221), explique par exemple qu'il est généralement toléré au regard de cette politique qu'on ne soit pas reçu à un concours avec une note largement supérieure à celle de certains admis. Par ailleurs, dans le gouvernement, on note une distribution plus ou moins équitable de Ministres d'Etat, de sorte que chacune des ethnies du pays se reconnaisse dans au moins un ministre d'État. Sur un plan politique, les partis politiques sont organisés selon des bases ethniques qui ont même amené R. G. Nlep à développer le concept du « village électoral ». Il est donc communément admis que le RDPC (Rassemblement Démocratique du Peuple Camerounais), parti au pouvoir, est d'abord un parti de Beti ; le SDF (Social Democratic Front) est celui des Anglophones et un bonne franche des Bamiléké. De même, le MRC (Mouvement pour la Renaissance du Cameroun est considéré comme celui de la majeure partie des Bamiléké, l'UNDP (Union Nationale pour la Démocratie et le Progrès) est celui des Nordistes, l'UPC (Union des Populations du Cameroun) le parti des Bassa et l'UDC (Union Démocratique Camerounaise) le parti des Bamoun. La base (ethnique ou tribale) de chaque parti constitue ainsi son « village électoral », concept dont l'illustration la plus parfaite c'est les élections législatives (celles de 1992 par exemple) où, sauf cas de boycott, chacun des partis (en dehors du MRC, parti créé récemment) avait fait le plein des voix dans sa base, si nous prenons en considération les chiffres officiels.

⁶⁸ Le paramètre ethnique est également déterminant dans le choix de conjoint au Cameroun. Il n'est donc pas surprenant d'entendre un homme dire qu'il ne peut pas épouser une fille qui n'est pas de son ethnie.

1.2. 2. Les premiers européens

Selon les sources documentaires, l'histoire du Cameroun commence en 1472. En effet, c'est à cette date que les Portugais découvrent et remontent l'estuaire du Wouri. Ceux-ci sont surpris d'y voir polluer des bancs de crevettes et appellent ce fleuve « Rio dos Camaroes⁶⁹ » (Mveng 1976, Gaillard 1989, Feral 1989). Ainsi, entretenant des activités marchandes avec leurs premiers interlocuteurs, « theywereimpressed by the immense trading possibilities and consequently, theyestablished contact with the coastal native whowere the Duala » (Ngole1987: 6) : grâce à la vocation commerciale de ces derniers, ils seront des intermédiaires entre les populations locales et les Européens. Ce sera également le cas avec les Bakweri du côté du Sud-Ouest.

C'est donc pour des raisons commerçantes ou économiques que les premiers Européens s'installèrent au Cameroun. Au départ, la politique commerciale était celle du troc, politique qui sera renforcée bien après par le commerce des esclaves.

Au 17^{ème} siècle, les Hollandais arrivent dans le but de déloger les Portugais et les Espagnols. Dans l'ensemble, ils tirèrent parti du trafic d'esclaves en cours dans le Golfe de Guinée et au Cameroun. Par la suite, la Grande Bretagne prit des mesures pour abolir la traite des esclaves et l'esclavage. Dans ce sens, elle négocia, conclut et signa le 7 mai 1841 avec les Rois Bell et Akwa du Cameroun, des accords séparés abolissant l'esclavage dans la localité.

C'est au cours de cette période que le pidgin servira d'outil de communication et d'échange entre les parties prenantes camerounaises et européennes. D'ailleurs, cette langue connaîtra un essor avec l'arrivée des missionnaires qui s'en servirent pour évangéliser. Lorsque les Allemands arrivent à leur tour, ils tentent sans succès d'interdire l'usage du pidgin qui s'étend considérablement dans le Littoral, le Sud-Ouest, le Nord-Ouest et L'Ouest dans une certaine mesure.

En définitive, les différents groupes ethnico-linguistiques que vont rencontrer les Européens au Cameroun sont ceux qui existent encore à l'heure actuelle. Les rapports d'affinités (croyances, modes de vie, langues, etc.) et le voisinage entre ces groupes amèneront le pays à être divisé en trois zones géographiques, calquées sur les macro-régions culturelles : le grand

⁶⁹ Littéralement, fleuve des crevettes. Ce nom deviendra plus tard Kamerun, puis Cameroun ou Cameroon.

Nord, qui s'étend de la cuvette du Tchad au sud de l'Adamaoua, et qui couvre administrativement les régions du Nord, Extrême-Nord et Adamaoua, est l'aire du ffuldè à côté duquel gravitent les langues locales périphériques réparties entre les Peuls, les Arabe Choa, les Tupuri, les Mandara. Le grand sud forestier est l'aire du beti-fang, sous la forme du « petit ewondo », fixé par l'église catholique. Enfin, le grand ouest (Ouest, Nord-Ouest et Littoral) qui rassemble les Grassfields est l'aire du pidgin-english en deux versions : un anglais pidginisé dans l'Ouest anglophone et un pidgin plus distant de l'anglais dans l'Ouest francophone et en diaspora Bamiléké. Aujourd'hui, il est en contact avec les autres langues camerounaises et même officielles qu'il rivalise dans certaines situations de communication.

Une des puissances qui a joué (et qui joue encore) un rôle non moins négligeable dans la consolidation, la promotion, la diffusion et la vulgarisation des langues (surtout locales) au Cameroun reste les forces religieuses importées. Elles ont trouvé sur le terrain différentes formes de pratiques et de croyances religieuses. Au contact avec celles-ci, les religions étrangères se sont imposées, ont évolué et influencé les modes de vie et de croyances des Camerounais, voire la construction des langues.

2. Les croyances et forces religieuses au Cameroun

Dans cette articulation, nous allons tour à tour présenter les formes de croyances, pratiques et religions qui ont cours au Cameroun. Il s'agit principalement des religions traditionnelles camerounaises, du christianisme et de l'islam.

2.1 Les religions et cultes traditionnels camerounais

Les peuples ayant migré d'origines diverses pour s'installer au Cameroun ont drainé avec eux différentes pratiques culturelles et religieuses que l'espace et le temps ont manifestement consolidé. Dans la suite de cette section, nous essayerons de déterminer les traits essentiels des religions traditionnelles camerounaises⁷⁰ avant de nous intéresser à quelques-unes de leurs pratiques.

⁷⁰ Comme dans toute l'Afrique, il n'y a pas qu'une seule religion, mais des religions spécifiques à chaque peuple.

2.1.1 Les principales croyances

D'entrée de jeu, les religions traditionnelles camerounaises⁷¹ se caractérisent par le fait que l'homme croit en diverses forces spirituelles qui agissent dans la vie quotidienne. Ces puissances invisibles font partie du monde que nous voyons et sont la cause principale de tout ce qui arrive, particulièrement des événements inhabituels et perturbateurs (Grebe et Fon 1997 : 7). Pour ces religions, Il n'y a pas de ligne de démarcation claire entre le physique et le spirituel, l'animé et l'inanimé, les vivants et les morts. Par exemple, on croit souvent que le sol possède de nombreux pouvoirs qu'il peut exercer sur les humains, en particulier sur ceux qui appartiennent à une portion donnée de terre ancestrale. Le sol est utilisé pour bénir et pour assurer le bonheur⁷². Il est invoqué (les camerounais ont l'habitude de jurer sur la terre de leurs ancêtres) pour être pris à témoins qu'une promesse ou un vœu a été fait. La terre procure la paix et donne la prospérité à ceux qui vivent conformément à ses préceptes ; préceptes établis par les ancêtres qui ont vécu sur cette terre-là et perpétués par les rites de la famille et des prêtres ou sacrificateurs du territoire.

D'après ces croyances, les ancêtres sont en contact avec les vivants et ils doivent être apaisés par des sacrifices. Les liens entre les vivants et les morts sont très forts : il faut toujours respecter les morts et les honorer au moyen d'offrandes de diverses natures. Ils gardent une ferme emprise sur la structure familiale et on redoute de provoquer leur colère. Les ancêtres représentent le lien le plus immédiat entre les vivants et le monde spirituel, ils sont en mesure de garantir la prospérité, la santé et la fécondité de leurs descendants. Bref le culte qui leur est rendu délivre l'homme des forces sorcières responsables de la maladie, de la pauvreté et de la stérilité. Il resserre également les liens qui unissent les membres de la communauté (Grebe et Fon 1997 : 8).

⁷¹ Elles sont le fait de chaque groupe ethnique, voire de chaque village ou encore de chaque famille. Autrement dit, il n'existe pas de religions camerounaises / africaines communes comme le christianisme par exemple qui fédère plusieurs ethnies. Il peut y avoir des ressemblances dans les pratiques et les rituels. Bien plus, ces religions n'ont généralement pas de noms. Ce sont plutôt les pratiques (danses, rituels, activités, etc.) les accompagnant qui ont des dénominations diverses. Ainsi les appelle-t-on simplement religions traditionnelles, cultes des ancêtres.

⁷² C'est bien le cas à l'Ouest-Cameroun où lors des rencontres et cérémonies coutumières familiales, les chefs de familles donnent une portion de terre des ancêtres à leurs enfants et frères. Cet acte est accompagné de discours dans lesquels on invoque la protection des ancêtres et des divinités de la famille sur le destinataire. La portion de terre est donc soigneusement conservée pas ce dernier, une façon pour lui d'avoir à ses côtés ses aïeux, les dieux de la concession, leur protection et la chance.

Ensuite, la plupart des cultures camerounaises, sinon toutes, reconnaissent aussi l'existence d'un Dieu suprême. Il est souvent désigné sous des noms différents selon les tribus : *Nkombolo* chez les Béti, *Loba* chez les Douala, *Si* chez les Bamiléké, etc. Ce Dieu est celui qui a fait le monde dans lequel l'homme vit, y compris les puissances spirituelles qui agissent en tant que médiateurs entre l'Être suprême et les humains. Dans les religions traditionnelles, les divers esprits sont très importants, car Dieu est perçu comme trop lointain. Par rapport à son essence divine, il n'est pas facilement accessible à l'homme ; ce dernier doit plutôt s'aider en usant des moyens que Dieu a mis à sa disposition. À travers des rituels et des sacrifices appropriés, l'homme peut entrer en relation avec les esprits qui vivent dans son environnement pour les apaiser ou les manipuler.

C'est vers ces esprits que le peuple se tourne pour formuler ses demandes. Il existe deux sortes d'esprits : ceux qui ne sont pas d'origine humaine et ceux qui, après avoir été des humains, sont devenus des « esprits ancestraux » sous la bénédiction de Dieu. Les esprits ne sont que l'hypostase et représentent les multiples facettes de la création de Dieu, à la fois unique et pluriel par ses actions, sa création etc., tout comme la trinité chrétienne par exemple. Pour la spiritualité africaine, dans chaque élément de la création se trouve la parcelle divine. C'est la raison pour laquelle la spiritualité africaine porte un grand respect à la nature et aux êtres vivants. De par ce postulat, une action volontairement destructrice envers un élément ou un être de la création revient à remettre en cause l'essence divine. Pour pouvoir se servir de la nature, et des êtres vivants, la demande aux esprits protecteurs, mise en place pour cela sous forme de prières, est recommandée.

Enfin, dans de nombreuses tribus du Cameroun, il existe une multitude de divinités, considérées comme source possible de richesse, de protection et de puissance pour les individus :

Ils ont le pouvoir d'accroître la productivité, de garantir le succès dans les affaires, les études et de faire connaître les herbes qui guérissent certaines maladies, etc. La richesse que les dieux possèdent constitue une grande attraction pour ceux qui ont la magie. Les sorciers et les enchanteurs traitent avec ces dieux afin d'acquérir d'eux des pouvoirs spéciaux ou des richesses, souvent en échange d'esprits de personnes qui leur sont donnés en sacrifice (Grebe et Fon 1997 : 13).

Ces personnes ont le pouvoir de séparer leur corps de leur esprit, de sortir leur esprit de leur corps pour aller à la rencontre des dieux, notamment au cours des rituels spécifiques.

2.1.2 Les cultes et rituels

Les cultes et rituels sont aux yeux des Camerounais qui s'adonnent aux religions traditionnelles, la solution essentielle pour éviter le chaos. « Si un homme tombe malade ou se blesse, cela ne nécessite de prime abord aucun traitement surnaturel et une simple intervention médicale suffit. En cas d'échec, une communion avec les ancêtres s'impose » (Danielle et Föllmi 2005). Ces pratiques qui protègent des forces maléfiques, sont donc au service du développement de l'homme, de la famille ou de toute la communauté. Tout tourne autour des deux pôles : celui de la vie d'une part et de la décadence d'autre part. La mort n'étant pas ici associée au néant, elle n'est non plus jugée comme une décadence dans les religions traditionnelles. On la considère comme une fin, bien sûr, mais une fin qui indique un nouveau commencement : « Ceux qui sont morts ne sont pas morts... les morts ne sont pas sous la terre. Ils sont dans l'ombre qui frémit. Ils sont dans l'eau qui coule. Ils sont dans l'eau qui dort. Ils sont dans la case, ils sont dans la foule. Les morts ne sont pas morts. »(Danielle et Föllmi 2005, citant Bigaro Diop).

Le lien avec les ancêtres, les divinités et les esprits s'établit ainsi au travers des cultes et rituels qui ont non seulement pour principales fonctions de régénérer la force pour obtenir santé, enfants, protection, purification, bonnes récoltes, etc., mais également servent à initier, à préserver et à placer l'individu dans une fonction nouvelle. Pour passer par exemple de la place de citoyen ordinaire à celle de chef d'une tribu, des rites d'intronisation s'imposent. Pour qu'un mort devienne ancêtre, un ensemble de rites est dédié à cet effet. Il s'agit en fait de prières, d'invocations et de sacrifices, le tout accompagné de danses sacrées.

Au Cameroun, le culte des ancêtres est très vif, notamment chez les Bamiléké où il se déroule une ou plusieurs années après le décès. Comme ils pensent que l'esprit d'un défunt se trouve dans son crâne, le crâne du défunt est déterré et est gardé aux côtés des crânes de tous les ancêtres de la famille, dans une petite maison destinée à cela. Des offrandes sont alors faites aux crânes, qui sont consultés régulièrement par le successeur de la lignée, plus précisément

lorsqu'une question difficile concernant la famille se pose. Ceci étant, on a souvent du mal à distinguer les lieux de cultes à ceux de vie, car en Afrique comme au Cameroun, le sacré et le profane ne sont pas toujours délimités. Dans bien des cas cependant, des formes de cultes sont célébrées dans des bois sacrés. Il existe également des sites, ou des temples, dans lesquels sont vénérés les ancêtres. De plus, les habitations familiales tout comme ceux des prêtres servent souvent de lieux de pratiques rituelles et de divers cultes.

Avec leurs rituels en définitive, les religions africaines sont celles de l'immédiateté et de l'immanence (NdzanaSeme 2008). Et notamment, les religions d'ancêtres du Cameroun, présentent la solution la plus appropriée selon NdzanaSeme (2008) pour prévenir, soigner des péchés et éviter le chaos ou les menaces (Boko-aram, corruption, crises, chaumage) auxquelles le pays fait actuellement face⁷³. À en croire ce dernier, les rituels traditionnels s'activent non seulement à identifier clairement les violations d'interdits ou péchés commis, mais surtout à effacer complètement la source de tels péchés, à recueillir la confession des pécheurs et à les soigner en même temps que leurs communautés infectées, et à faire les offrandes appropriées à Dieu, aux anges et génies divins, et aux Ancêtres pour calmer leur courroux.

L'occupant colonial allemand qui s'installe au Cameroun à la fin du 19^{ème} siècle interdit⁷⁴ en 1908 les religions et rituels traditionnels pour prôner le christianisme⁷⁵. Malgré cela, malgré la présence des religions importées et malgré les assauts de la modernité, la plupart des religions traditionnelles camerounaises ont su se préserver et il n'est pas étonnant de voir s'incorporer sous des formes diverses, certains de ses rites dans le christianisme.

⁷³NdzanaSeme (2008) pense qu'il est d'une urgence impérieuse que les communautés traditionnelles du Cameroun prennent en main la situation désastreuse dans laquelle le pays se trouve aujourd'hui. Chaque communauté traditionnelle doit, selon lui, savoir que sa mission est de sauver ses membres de l'enfer qui s'approche à l'horizon. Pour ce faire, chacune d'elle doit sortir son arme religieuse qu'est le rituel approprié.

⁷⁴ Bien que l'État du Cameroun encourage la diversité culturelle, il n'a jamais officiellement, à travers des textes, reconnu les religions traditionnelles. Nous pensons que cela serait dû au caractère ciblé de ces religions qui ne concernent que des tribus ou des groupes particuliers.

⁷⁵ Contrairement au christianisme et à l'Islam qui sont fondés sur des livres sacrés (la Bible et le Coran respectivement), et donc sur la tradition de l'écrit, les religions traditionnelles sont celles de l'oralité. Toutes les règles, les pratiques et les mythes sont transmis de bouche-à-oreille. Ainsi, les connaissances passent-elles d'une génération à une autre. Cette absence des Saintes Écritures au sein des religions traditionnelles camerounaises fait que certaines personnes ne les considèrent pas comme étant de vraies religions. C'est le cas de Moelle et Baessler (2008) qui trouvent trop abstrait d'envisager un système de société ou bien une société sans de tels documents. Un peu comme si seul l'écriture était le fondement même de la religion.

2.2 Les premiers missionnaires

L'islam est la première religion importée qui s'installe au Cameroun. Elle fait son entrée dans la zone septentrionale, notamment au cours du 18^{ème} siècle. La légende raconte que ce sont des conquérants ou des missionnaires musulmans, originaires d'Orient qui introduisirent l'islam dans le pays. En 1715, le Roi Boubakar reçut trois missionnaires musulmans dont MalloumMohamman, Gouro Omar et Dedewere. Le zèle manifesté pour islamiser les païens, les Kirdi au Nord-Cameroun ne commence en effet qu'après 1805 avec l'appel lancé pour la Guerre Sainte (Jihad), par Osman Dan Fodio, guerrier et leader musulman. Ce dernier se mit à enseigner la religion musulmane, à guerroyer et à soumettre toutes les populations qu'il trouvait sur son passage. Il trouvait que « les Haoussa étaient des infidèles qui mêlaient trop de pratiques païennes à leur islam » (Mveng 1976 : 228) et ceci le poussa à prêcher davantage la guerre sainte contre les infidèles.

Quant-aux missions chrétiennes, c'est après l'abolition de la traite des esclaves dans l'empire Britannique au début des années 1830 que quelques esclaves affranchis originaires de la Jamaïque insistèrent pour qu'une « mission évangélisatrice retourne à la Mère-Patrie Africaine » (Ngoh 1990 : 7). En Angleterre, cette motivation religieuse fut accélérée par le besoin de recherche scientifique et économique que nécessitait l'exploration/l'exploitation de nouvelles terres en Afrique. En 1841, une société de missionnaire de Londres, la Baptist Missinary s'installe dans l'Ile de Fernando Pô. Leur but est de proclamer au continent Noir « ces bonnes nouvelles de liberté divine devant le Très Haut, et pour expédier les crimes que les rapaces Anglais avaient commis durant des siècles » (Underhill 1958 : 18). L'équipe est constituée de Joseph Merrick, Alfred Saker et Alexandre Fuller.

Joseph Merrick arrive à Fernando Pô le 6 septembre 1843 et fonde à Douala la même année, la mission de Cameroon au quartier de Bell-Town. Un an plus tard, il fonde la station de Bimbia, chez les Isubu, où il entreprend de grandes activités. Il ouvre par exemple une école à Bimbia, traduit la Bible en Isubu et fait de ses élèves les premiers chrétiens.

Alfred Saker lui, est considéré comme le plus célèbre des missionnaires de cette époque. Fils de cultivateurs protestants, il arrive au Cameroun le 16 février 1884 et s'installe à Douala. Dès le départ, il se fit une impression des Duala avec qui il devait désormais partager son quotidien :

Je ne peux décrire les conditions dans lesquelles je trouvai tous ces peuples. Ils n'ont jamais vu un livre ; les instruments, le matériel agricole le plus banal et les outils de toutes sortes étaient inconnus. J'apportai avec moi les outils pour bâtir ma propre demeure. Mes conditions et celles d'indigènes étaient les mêmes pendant longtemps ; notre nourriture était presque la même, mais nous étions habillés et eux ne l'étaient pas (Underhill 1958 : 40).

En dépit des difficultés, Saker parvint à accomplir des œuvres qui lui valurent la confiance de la population. Il travailla inlassablement parmi les Duala et les Bakweri pour répandre la « bonne nouvelle ». En 1848, un premier groupe de Duala reçut le baptême dans les eaux du Wouri. Pour faciliter sa mission, Saker traduisit la bible de l'anglais au duala et construisit des écoles à Douala. Son activité d'évangélisation atteignit son apogée lorsqu'il consacra Thomas Horton Johnson comme pasteur en 1855, Georges Nkwe en 1866 et Josuah Dibundu en 1883. Parallèlement, Saker ouvrit une mission baptiste à Victoria à la suite de la fondation de la ville en 1858 où il entreprit de grands travaux.

Entre temps, d'autres missions convoitaient déjà le Cameroun. La mission presbytérienne américaine qui s'exerçait au Gabon depuis 1842 ouvre une station à Batanga et à travers l'exploitation du pays Bulu, elle fonde la mission d'Efoulan en 1893, puis celle d'Ebolowa en 1895. En 1890, des missionnaires catholiques allemands arrivent au pays et fondent leur 1^{ère} mission à Marienberg, sur les bords de la Sanaga.

On l'aura vu, le Cameroun est dès le départ convoité par deux grandes entités religieuses qui s'y installent profondément. Nous avons d'un côté l'islam et le Christianisme de l'autre. En étudiant dans la suite, leur extension sur le territoire national, cela nous permettra de comprendre les raisons de leur diversité sans cesse croissante, les difficultés auxquelles elles ont eu à faire face et leur contribution dans la cosmogonie des langues d'origine camerounaise.

2.3 L'expansion des forces religieuses au Cameroun

Celle-ci est régie par la volonté des différentes missions et celle des puissances tutrices qui ont gouverné le pays. L'islam et le christianisme sont les principales religions concernées.

2.3.1 Les missions islamiques

Comme nous l'avons relevé, l'islam s'est implanté par le Nord du Cameroun sous forme de conquête djihadiste⁷⁶.

Mais c'est de manière plus pacifique qu'il s'implante dans le reste du pays, singulièrement à travers « une infiltration des bergers nomades appliqués à conquérir les bonnes grâces des chefs locaux auxquels ils payaient régulièrement des droits de pâturage » (Adama 2005). Bien plus, l'efficacité des réseaux marchands développés sur le territoire national et particulièrement l'adhésion d'une grande partie des autorités traditionnelles musulmanes à la politique coloniale de la France ont certainement aidé à présenter favorablement l'islam aux yeux des populations soustraites à cette ligne doctrinale. De ce fait, du Nord à l'Ouest en passant par le Sud, quelques écoles coraniques ont été créées avec l'accent porté sur l'enseignement du coran. Dans le pays bamoun,

L'islam va se répandre sous l'impulsion du Roi Njoya qui décida lui-même de créer sa religion. Celle-ci faite de christianisme, d'islamisme et d'animisme va disparaître après sa mort et la doctrine de Mahomet va se répandre dans sa royauté et progressivement dans l'Ouest-Cameroun (Mveng 1976 : 228).

⁷⁶ Le djihad est traditionnellement défini comme la guerre contre les non croyants. Cette pratique a épousé des colorations diverses au fil du temps. De nos jours, certains (dignitaires musulmans et observateurs) considèrent la violence comme totalement contraire à l'islam. D'autres au contraire trouvent que l'islam et la violence sont liés. En effet, dans « la jurisprudence islamique, le meurtre, le terrorisme et les agressions contre des victimes innocentes, y compris les blessures physiques, sont des crimes graves et punissables par la loi. La charia réserve la peine capitale aux crimes tels que l'adultère, la sédition, l'apostasie, ou dans les cas prévus par la loi martiale » (Bibollet 2013). Cependant, tous les musulmans ne considèrent pas un attentat-suicide à la bombe comme un meurtre, en raison des divergences d'opinion entre musulmans sur l'exemple de vie de Mohammed. Dans les dernières années de son ministère, il était devenu un chef militaire et il mena plusieurs campagnes contre ceux qui résistaient à son message et à sa domination : « le coran condamne ces infidèles et leur opposition à l'islam est assimilée à une opposition à Dieu et à son Prophète. Les ennemis de Mohammed sont appelés alliés de Satan » (Bibollet 2013). En revanche, les attentats du 11 septembre 2011, toutes les explosions kamikazes et violences actuelles qualifiées de djihadistes ou de « boko-aram » (trad. : non à l'école occidentale), sont aux yeux de certains musulmans, perpétrés non pas par des musulmans, mais des terroristes/extrémistes dont la religion ne joue aucun rôle dans leurs actes. Cette position ne tient pas compte des déclarations orales ou écrites de nombreux extrémistes qui affirment que l'islam est leur principale motivation. Pour ces derniers, il est évident que même ceux qui ne sont pas directement impliqués dans la guerre doivent également être considérés comme des ennemis de l'islam. Selon eux, il est licite de verser le sang des ennemis de l'islam qui résistent à sa propagation. Il s'agit, en définitive, de défendre l'islam. Ainsi, ceux qui prennent pour modèle le début de la vie prophétique de Mohammed et considèrent la propagation de l'islam et l'invitation à y adhérer comme les seuls moyens légitimes de servir la cause divine aujourd'hui voient en l'islam une religion de paix. Ceux qui interprètent les textes coraniques sur la lutte contre les infidèles comme s'appliquant directement aux événements contemporains en Palestine ou à l'« oppression » occidentale des pays musulmans, voient en l'islam une religion potentiellement violente. Le terme djihad est donc différemment interprété.

À l'évidence, après l'intransigeance des premiers temps du jihad, l'islam s'est toujours caractérisé par son absence de prosélytisme religieux. Sur le plan linguistique et éducatif cependant, la multiplicité et la diversité des groupes ethniques présents sur le territoire camerounais favorisèrent l'émergence et l'usage d'autres langues dans cette religion. En 1942, le Coran fut traduit en ffulde par Moodibbo Al-Hajj Usmanu de Bo, ce qui accentua son enseignement religieux et surtout son auditoire.

Bien avant l'intrusion coloniale, la quête du savoir islamique au Cameroun passait par la maîtrise de la langue arabe permettant la communication avec l'extérieur et l'accès à la connaissance ésotérique du sacré (Adama 2005). L'ouverture vers ce savoir débutait généralement dans les écoles coraniques et se poursuivait des années durant, lors des rencontres communiales à l'instar des pèlerinages ou des voyages d'agrément sur les lieux de naissance de l'islam. Sous la colonisation, ce savoir commence à passer par d'autres langues, notamment le ffulde, le haoussa, le kanuri. Bienplus, au cours de leurs déplacements et de leurs installations dans les autres régions du pays, les marchands/commerçants musulmans y introduisirent progressivement l'islam. Au fil du temps, la doctrine de Mahomet s'est vu associer d'autres langues à l'arabe, notamment le shupamen dans le Noun, le français dans toutes les zones francophones du pays, l'anglais et le pidgin-english dans les zones anglophones. C'est donc de cette façon que l'islam et son enseignement se sont répandus sur le territoire national.

2.3.2 Les missions protestantes

Après Saker, la mission évangélique continua, mais beaucoup plus à travers l'autorité allemande. C'est ainsi qu'à côté de l'Eglise Baptiste Indigène (Nativ Baptiste Church), d'autres congrégations religieuses vont s'implanter sur le territoire Camerounais dans le but d'annoncer le salut.

La Mission de Bâle, la première, s'installe en remplacement des Missionnaires Baptistes avec pour protocole d'accord, le fonctionnement des églises Baptistes Indigènes. Dans sa mission évangélisatrice, elle essaie sans succès de contenir la propagation du catholicisme sur le territoire lorsque les missionnaires catholiques touchèrent Douala en 1889. Bâle créa plusieurs écoles et stations missionnaires à Douala, Buea, Victoria, Eseka, Fouban, Nyasso, etc., ouvrit

en 1889 un séminaire pour catéchistes à Douala. Ses premiers pasteurs consacrés en 1901, 1912 et 1917 continuèrent la mission et grâce à l'aide du Révérend Ernest en 1903, une mission fut fondée à Bali et s'étendit progressivement dans les Grasfields. La guerre de 1914 les repoussa, mais ils reprenaient leurs activités dans la zone anglaise en 1924.

À la suite de la rupture avec les indigènes, la mission de Berlin arriva au Cameroun en 1891 et s'installa à Bonalembé, Bonakwassi, Nyamtang et ouvrit des écoles catéchistes. Dirigée par Steffens qui collabora avec l'Eglise Indigène, elle consacre le pasteur Lotin Samé qui deviendra plus tard le fondateur de l'Eglise Baptiste de Douala. D'autres stations sont par la ouvertes chez les Tikar, à Ngambe et chez les Wute à Ndumba.

La défaite de l'Allemagne au cours de la première guerre mondiale permit aux autorités françaises d'expulser et de remplacer toutes les missions allemandes au Cameroun. Les activités des Bâlois sont reprises par la Société des Missionnaires Evangéliques de Paris. Conduite par les Pasterus Elie Allegret, André Oechsner et Franck Christol, elle arrive à Douala en février 1917 (Ngho 1990 : 85) avec pour objectif d'assainir les relations entre Bâlois et Baptistes Indigènes, dans leur activité d'évangélisation, ils fondèrent des missions à Bafoussam, Bangwa, Bangante, Ndiki, appuyées par plusieurs œuvres/centres d'apprentissage, imprimerie et école Elie Allégret de Bafoussam, collège évangélique de Libamba.

Une autre mission (Presbytérienne Américaine), arriva au Cameroun en 1879 et commença ses travaux dans la région de Batanga. Elle évangélisa avec succès chez les Beti, spécialement chez les Bulu où ils firent de nombreux convertis. Elle créa plusieurs écoles et missions, notamment à Ebolowa en 1895, Lolodorf en 1897, Elat en 1901 et Foullassi en 1916. La Mission Américaine étendit son action en pays Bassa (Edea, Sakbayemé, Ilanga), à l'Est (Nkol-Mvolan, Batouri, etc.) et dans le Mbam.

En dehors de ces missions protestantes, d'autres vont s'implanter, particulièrement après la défaite de l'Allemagne dans la guerre de 1914-1918. Il s'agit entre autres de la Mission Luthérienne Fraternelle d'origine américaine ; la Mission Adventiste du septième jour qui arriva au Cameroun français et ouvrit des missions et des écoles à NangaEboko, Yaoundé, Maroua et Mokolo où elle devint très influente. C'est aussi le cas avec la mission Luthérienne Norvégienne, la mission Baptiste Européenne et la mission Unie du Soudan.

Le constat général qui se dégage de ce qui précède est que le Cameroun a été évangélisé de bonne heure par des missionnaires protestants de toutes les confessions. Les pasteurs des missions baptistes et évangéliques ont travaillé surtout dans le Littoral et l'Ouest du pays ; les presbytériens américains en pays Boulu et Bassa. D'autres « sectes » protestants, comme les Luthériens et les adventistes ont commencé leur évangélisation dans l'Est et le Nord. Aujourd'hui, ces Eglises se sont densifiées et multipliées tout en couvrant des visages et des dénominations plurielles.

2.3.3 Les missions catholiques

En 1894, les Pères Pallotins déjà installés depuis 1890 décidèrent de visiter Victoria et décidèrent aussi de la création d'une station à Bojongo où fut également créé un couvent pour filles uniquement. Peu après, des missions surgissent les unes après les autres et des stations et écoles apparaissent à Victoria, Bota, Yaoundé, Douala, Foumban, Edéa, Dschang, Kumba, Bamenda, Buea, etc. Mgr François-Xavier Vogt devint le 1^{er} vicaire apostolique du Cameroun en 1922. Celui-ci doubla d'efforts en répandant la parole de Dieu et augmenta le nombre de Chrétiens catholiques. En 1923, il créa le petit séminaire de Yaoundé et le grand en 1927. Constatant qu'on prêchait par personnes interposées, Vogt décida de former des prêtres locaux qui devaient prêcher en langues. Les premiers prêtres sont ordonnés le 9 décembre 1935 et les missions catholiques, tout comme des écoles missionnaires, sont davantage créées sur le territoire national. De nos jours, on compte au moins une mission et école catholique dans chaque village camerounais, des collèges confessionnels à réputation nationale, des grands séminaires et des institutions universitaires.

L'œuvre des catholiques a donc débuté en 1890 par la création de la mission de Marienberg. En quelques années, d'autres seront ouvertes un peu partout, surtout avec l'impulsion de Mgr Vogt. Actuellement, la rencontre entre les différentes entités religieuses est inévitable et cela provoque souvent des antagonismes qui par moment, sont visibles jusque dans les prédications. Les missionnaires chrétiens enseignent par exemple que les divinités vénérées au Cameroun sont de faux dieux qu'il faille à tout prix abandonner. Cependant, l'expansion des religions importées n'a pas contribué à éradiquer les croyances et pratiques déjà en cours. En

revanche, le contact avec les cultures du terroir a plutôt fait naître, au fil du temps, une spiritualité complexe, associant les deux formes de croyances et une tolérance mutuelle.

L'islam, le protestantisme et le catholicisme sont comme on vient de le voir, les religions importées du Cameroun. Leur présence au Cameroun et plus particulièrement à l'époque précoloniale a contribué à enrichir l'échiquier linguistique du pays, notamment par l'introduction et enseignement des Saintes Écritures en langues camerounaises et européennes, mais aussi par la traduction de la Bible en langues locales. Aujourd'hui encore, elles jouent un rôle non moins remarquable dans la distribution et les fonctionnalisations sociolinguistiques des langues. Dans les offices religieux, les emplois et les fonctions des langues sont, dans la plupart des cas, différenciés des politiques linguistiques gouvernementales ; ce qui laisse dire que les communautés religieuses peuvent aussi être considérées comme un cadre de gestion du plurilinguisme camerounais. Nous nous intéressons, dans la suite, à la situation linguistique et sociolinguistique de ce pays.

3. Le paysage linguistique et sociolinguistique du Cameroun

L'étude de la situation linguistique d'une nation consiste à présenter et à classer génétiquement ou typologiquement les langues en cours dans celle-ci. L'étude de la situation sociolinguistique en revanche, permet de cerner le statut des langues, leurs fonctions sociales, leurs places dans l'organisation de la société, dans l'accomplissement des pratiques sociales ainsi que les influences qu'elles subissent du fait de leur utilisation. Au Cameroun, la description de la situation linguistique et sociolinguistique n'a jamais été chose évidente, tant il est vrai que les langues y sont nombreuses, mais aussi et surtout parce que la dynamique des langues est telle que leur inventaire est remanié en permanence. De plus, le nombre de langues parlées sur le territoire camerounais, comme partout d'ailleurs, ne peut pas être établi avec précision, car ce décompte pose le problème des frontières entre les langues. Compter les langues consiste, en effet, à les « distinguer les unes des autres ou, [...] regrouper des variétés en une seule et même langue » (Blanchet 2004 : 31). Cette activité, généralement le fait des linguistes et de l'administration qui s'aident des locuteurs ou des communautés concernées par le décompte, détermine l'individuation des langues en négligeant leur caractère hétérogène. Tabouert-Keller (2008 : 15) met en relief ce principe en ces termes :

Aucune langue n'est un ensemble homogène, ni du point de vue de son histoire [...], ni du point de vue de son fonctionnement car les contraintes auxquelles obéissent ses créations et ses pratiques n'ont ni la même stabilité ni la même rigidité que celles des normes qui gouvernent l'écriture, principal facteur stabilisant des langues jusqu'à maintenant.

Le comptage des langues tente d'homogénéiser, voire de stabiliser des faits qui, dans la réalité, entretiennent de nombreuses ramifications ou des « limites » très poreuses. Sur le plan étatique, il trouve néanmoins son importance en ce qu'il facilite l'implémentation des politiques linguistiques, éducatives et culturelles.

Dans le contexte camerounais, le nombre de langues déjà répertoriées est fluctuant selon qu'on passe d'une période à une autre ou d'un linguiste ou un organisme à autre. Renaud et Dieu (1983) inventorient 239 langues parlées au Cameroun. Quelques années plus tard, Breton et BikiaFohung (1991 : 11) estiment à leur tour ce nombre à 248. Actualisant les données précédentes, les enquêtes de Bitja'aKody (2004 : 487) menées en compagnie de l'équipe sociolinguistique de la SIL (Summer Institute of Language) entre 1998 et 2002 a permis de recenser 284 langues locales parfaitement distinctes ou ayant été utilisées⁷⁷ il y a quelques années, par des communautés de locuteurs localisables sur le territoire camerounais. S'inspirant de Daniel Baggioni (1997, 1998), l'auteur (2004 : 448) retient que

Toutes les langues sont parlées naturellement à l'intérieur des Etats-nations et méritent par conséquent qu'elles soient appelées des langues nationales, ce qui est un fait et non une fonction conféré à une langue par la législation du pays [...] Lorsqu'une langue assure la fonction de langue nationale à l'africaine, mieux à la camerounaise, cela doit être compris au sens premier de langue parlée à l'intérieur d'une nation, dénomination qui ne lui confère aucun statut pouvant assurer sa pérennité. Par contre, le français, consacré langue officielle par la constitution de la république du Cameroun, est en passe de devenir la véritable langue nationale du pays, grâce aux fonctions vitalisantes convergentes et synergiques de langue d'enseignement, langue des médias, langue de l'administration qu'il assume.

⁷⁷ Dans sa hiérarchisation de la vitalité des langues au Cameroun, Kody (2004. : 510-514) distingue six catégorisations : les langues camerounaises à protection assurées (2 langues, dont le français et l'anglais) ; les langues à protections largement assurées (3 langues : ffuldè, beti-fang et pidgin-english) ; les langues à danger limités (16 langues : akosse, arabe, tupuri et yemba entre autres) ; les langues à danger de disparition notable (80 langues : aghem, ngomba, nyong, meta, mungaka, etc.) ; les langues en voie d'extension (78 langues : akum, isubu, yasa, bubia, babanki, etc .) et 20 langues camerounaises mortes (bikyia, bung, dama, gey, luo, to, zumaya, etc.) . Si l'on y dénombre 20 langues mortes sur 284 comme l'indique fort bien Kody, il en reste 264 ; ce qui permet de faire une réserve par rapport aux chiffres qu'il avance lui-même.

Dans son étude, Grimes (2005) mentionnait 280 langues alors que Gordon (2005) lui, faisait état de 286 langues. Bien avant ces auteurs, d'autres chercheurs camerounais, en fonction de leur sensibilité, ont proposé eux aussi des chiffres relatifs à cet état de chose. C'est le cas de MendoZe (2004a :5) qui parle de 279 langues et de Onguene Essono (2004 : 293) qui en propose 300. Les présentations et classifications de ces langues sur lesquelles nous ne comptons y revenir, ont été faites par nos prédcesseurs, notamment Boum Ndongo-Semengue et Sadembouo (1999), Biloa (2004[2003]), Bitja'aKody (2004) et Feussi (2006) entre autres.

Les langues camerounaises connaissent, comme les autres langues du monde, des mutations de statuts, de fonctionnalités et même de formes en raison de l'évolution de la situation sociopolitique et culturelle du pays, liées en grande partie à l'arrivée des missionnaires, mais aussi des colonisateurs qui ont voulu impulser, à leur façon, des dynamiques de changement pour répondre aux besoins de l'heure. C'est ainsi qu'on est passé d'une politique *in vivo* des langues à une politique *in vitro* qui s'est toujours heurté aux pratiques de terrain. Nous traiterons donc de la gestion *in vitro* du plurilinguisme et la mise en relation de la dynamique du contact des langues avec leur gestion *in vivo*.

Traitant de la gestion *in vitro*, nous allons décrire l'évolution et la gestion politique des langues au Cameroun depuis la période missionnaire en insistant sur le rôle joué par différentes instances de décision dans la reconnaissance, la construction et la définition des fonctions et statuts des langues camerounaises. Puis, nous traiterons de la gestion *in vivo*, et la manière dont, dans une situation de contact de langues, l'emploi des langues relève de l'organisation et des pratiques des locuteurs eux-mêmes. Pour finir, nous allons nous intéresser à la façon dont les choix linguistiques dans les communautés religieuses ont jusqu'ici, été étudiés par nos prédcesseurs. Tout ceci nous permettra de comprendre que la gestion *in vivo* des langues, même dans les sphères qui sont directement sous l'autorité de l'État comme l'école, la justice et l'administration de manière générale, peut prendre le contre-pied de la politique *in vitro*. De la même façon, la gestion *in vitro* peut s'inspirer des pratiques de terrain. Ainsi, l'« analyse objective des situations sociolinguistiques constitue un préalable indispensable à la formulation de politique linguistiques » (Calvet 2001 : 72).

3.1 La gestion *in vitro* du plurilinguisme camerounais

La politique linguistique concerne non seulement la gestion des langues au sein des États dans leur macrostructure, mais aussi au sein des groupes sociaux, par exemple des familles. Pour Calvet (1993 : 112, 1994 : 16), lorsqu'on considère le nombre de langues qui existent à la surface du globe (environ 6700 langues pour environ 192 pays), on peut avoir l'impression que toutes les conditions sont réunies pour que les hommes ne se comprennent pas. Nonobstant ce que certains considèrent comme la malédiction de Babel, la multiplication des langues, les locuteurs plongés dans ce monde plurilingue communiquent malgré le pluralisme des langues qui selon certains, constituent un obstacle à communication. Si la communication est donc possible, « c'est qu'il y a deux types de gestion du plurilinguisme : l'une qui procède des pratiques sociales et l'autre de l'intervention sur ces pratiques » (Calvet 1993 :112).

La première, la gestion *in vivo*, concerne la façon dont les acteurs sociaux, confrontés quotidiennement à des problèmes de communication les résolvent. On retrouve ici toutes les solutions que la pratique sociale a imaginées lorsqu'un groupe est confronté à un problème linguistique. On peut classer ici les pidgins et, bien sûr, les langues véhiculaires. Il s'agit donc des pratiques « spontanées » qui constituent une intervention sur les situations linguistiques (une gestion du plurilinguisme par exemple) et qui à ce titre peuvent être considérées comme de la « politique linguistique spontanée » (Calvet 2009).

La seconde forme d'intervention sur les langues est la gestion *in vitro*. Elle concerne tous les choix de politique linguistique faits dans les bureaux des décideurs politiques. Les experts analysent les situations et les langues, les identifient, les codifient, les décrivent et font des hypothèses sur leur avenir tout en proposant des solutions pouvant régler les problèmes linguistiques. Il s'agit des décisions prises par les différentes instances et qui ont, avec le temps, contribué à la configuration sociolinguistique actuelle du pays. Ainsi, l'officialisation de l'anglais et du français et leur choix comme langue d'enseignement et des institutions au Cameroun aurait pour but d'assurer la paix, d'unifier un Cameroun linguistiquement très hétérogène et d'assurer le développement économique en communiquant avec l'extérieur sur le plan des relations internationales d'une part, de briser les barrières ethniques et de permettre aux populations (d'origines linguistiques différentes) de communiquer d'autre part. (MendoZe 2004a : 11).

L'histoire du Cameroun a été, on le sait, marquée par la présence de trois puissances tutrices qui ont, chacune à sa façon, donné diverses impulsions à la vie des langues et des Camerounais eux-mêmes. Mais en même temps aussi, les missionnaires ont également joué leur partition dans le processus de construction des identités linguistiques et culturelles au Cameroun. Nous nous proposons ici de passer en revue les choix linguistiques faits à chaque étape de la vie politique du pays, les textes y afférents, la planification et l'aménagement qui s'en ont suivi et surtout la redistribution des fonctions sociolinguistiques conséquentes à chacune des réformes. Ainsi, nous distinguerons tour à tour l'influence missionnaire, allemande, britannique, française et celle de l'État camerounais (avec ses acteurs) sur la reconnaissance et la construction des langues au Cameroun.

3.1.1 Le rôle des missionnaires (1843-1884) dans la gestion des langues

Les missionnaires ont contribué à leur façon, à l'édification des langues au Cameroun. Face à la diversité des idiomes en cours, ces derniers ont adopté une politique linguistique d'accompagnement. En effet, celles-ci ont été envisagées en relation avec un contexte où il ne s'agissait pas seulement d'évangéliser, mais également d'éduquer, de former des personnels pouvant plus tard servir de guide politique et/ou religieux des Camerounais. Cette tâche s'est différemment réalisée en fonction des réalités du terrain, du contexte et des forces religieuses impliquées. Dans le Sud du pays, la Baptist Missionary Society venue de Londres et l'American Presbyterian Mission qui travaillait déjà au Gabon, furent les premiers à initier des actions en faveur des langues camerounaises.

Les leaders de la Baptist Missionary Society apprirent les langues camerounaises et traduisirent la Bible en isubuenduala et en bubu. Considérant ces langues comme « vernaculaires dominants », ils s'en servirent pour organiser de grandes campagnes d'évangélisation. Bien plus, ils ouvrirent des écoles afin de permettre aux fidèles de s'imprégner eux-mêmes de l'évangile. La première fut ouverte à Bimbia en 1845 par le Révérend Père Joseph Merrick, membre de la Mission Baptiste de Londres. Un an plus tard, une autre sera ouverte à Douala par Alfred Saker, puis à Bonabéri par Jakson Fuller. Aux côtés de l'anglais, le duala et le bulu étaient enseignés dans ces écoles et dans d'autres qui s'ouvriront avec le temps ; l'accent était ainsi mis sur l'apprentissage de base :

Lire, écrire, compter en insistant notamment sur la compréhension de la Bible. Les enseignements étaient donnés en langues locales (...) l'anglais n'intervenant que dans les derniers niveaux. Ces écoles procédaient de cette façon à un « échelonnement très prudent des apprentissages linguistiques, sur la base d'un bilinguisme restreint à dominance vernaculaire (Vigner 1991 : 109).

Bien plus, ils montèrent des imprimeries et des manuels de classes élémentaires. Aux baptêmes, aux écoles, aux traductions de la Bible et aux constructions⁷⁸ de toutes sortes, ces missionnaires y joignirent la formation des pasteurs et réussirent à convaincre les Douala d'abandonner certaines coutumes qu'ils jugeaient barbares.

Quant à l'American Presbyterian Mission installée bien après la précédente, elle commença ses travaux dans la région de Batanga et évangélisa avec succès chez les Beti en pays Bulu où elle fit de nombreux convertis. Au moment où l'American Presbyterian Mission créait des écoles et des églises à Efonlan (1893) et à Ebolowa (1895), le glas de la colonisation avait déjà sonné sur le territoire camerounais, obligeant aux missions à se conformer à une certaine prescription en matière d'éducation.

C'est de cette façon que le duala et le bulu dans une certaine mesure, assuraient des fonctions prestigieuses de langue de la religion et langue d'enseignement. Grâce à leur usage dans les écoles, le processus d'évangélisation et même dans l'administration, elles deviendront les véhiculaires dans leur zone d'implantation et d'imposition à côté de l'anglais qui aurait joué un rôle considérable dans la côte et dans le Sud-Cameroun. La naissance du pidgin-english camerounais, issu du contact de l'anglais et des langues camerounaises se situe à cette époque.

La politique adoptée par les missionnaires était donc de développer des enseignements en langues locales, afin de faciliter l'accès au message biblique et de rapprocher cultures africaines et cultures chrétiennes (Vigner 1991 : 109). Une telle attitude était sans doute contraire à celle des colonisateurs qui vont bien souvent imposer leur langue au détriment des langues camerounaises.

⁷⁸ Ils initièrent les camerounais à différents métiers : maçonnerie, charpentier, briquetiers, etc.

3.1.2 La politique linguistique allemande (1884-1916)

Confrontés aux rivalités et guerres diverses, les chefs Duala sollicitèrent placer leur territoire sous l'hégémonie britannique⁷⁹. Mais en ce moment, les allemands avaient compris l'importance de coloniser le Cameroun. C'est ce que souligne Leclerc (2003 : 2) en ces lignes :

En 1884, prenant de vitesse les Britanniques et les Français, Gustav Nachtigal, un ancien consul d'Allemagne à Tunis, explora la région et signa en 1884, à la demande du Chancelier Otto Von Bismarck, des traités avec les souverains Duala de la côte camerounaise : l'Allemagne établit ainsi son protectorat. Les Allemands entreprirent ensuite la colonisation du pays. Après des guerres meurtrières, ils atteignirent l'Adamaoua en 1899 et le Lac Tchad en 1902. En 1911, le territoire du Cameroun s'élargit d'une partie du Congo cédée par la France. Par la suite, des colons allemands créèrent diverses plantations (cacaoyers, caféiers, bananiers, hévéas, palmiers à huile, tabac, etc.) ; ils construisirent aussi des lignes de chemin de fer, des routes, des ponts, etc.

Quand les Allemands annexent le Cameroun, le 12 juillet 1884, il faut dire qu'il n'existe pas de véritable politique linguistique et éducative pour les Camerounais en ce sens que chaque mission exerçait librement, sans contrainte venue de l'extérieur. Les missions anglaises et américaines déjà implantées vont continuer à exercer librement leur tâche d'enseignement et d'évangélisation dans les langues duala et bulu. Bien que quelques écoles soient construites, elles restent tout de même financées par les collectes publiques. L'enseignement est délaissé aux mains des missionnaires.

En 1886, la Baptiste Missionary Society et la Mission Presbytérienne Américaine qui avaient fait leur preuve dans l'estuaire du Wouri et à Victoria quittent le pays et sont remplacés par la Mission Protestante de Bâle, la Mission Baptiste Allemande et la Mission Catholique Pallotine. Les enseignements sont dispensés en langues locales (duala, bulu, mungaka) et l'anglais enseigné dans les niveaux supérieurs comme ce fut le cas par le passé. Cependant, cette situation va progressivement changer sous l'effet d'une politique beaucoup plus volontariste de l'administration allemande en matière éducative. Si l'enseignement missionnaire avait un caractère religieux, celui de l'administration allemande n'avait pas suivi cette voie, ce fut sans doute par fidélité à une logique déjà ancienne du pouvoir, selon laquelle c'est aux sujets de se plier à la langue et à la culture du conquérant, du détenteur du pouvoir, et non l'inverse. C'est

⁷⁹ Les Anglais sont les premiers à s'installer sur les côtes camerounaises, encouragés par l'usage du pidgin.

pourquoi quelques années après la création de la première école, le Gouverneur Von Zimmerer initia une politique scolaire dans le sens de la germanisation en 1892. Le premier programme élaboré à cet effet met l'accent sur l'enseignement de la langue allemande. Faute de personnels qualifiés, cette ordonnance ne sera pas respectée dans sa totalité par les missionnaires qui sollicitaient des subventions de l'administration coloniale pour le fonctionnement de leurs écoles. En leur octroyant des subventions, l'administration allemande va renforcer son attention sur l'organisation des programmes et exiger que l'enseignement de l'allemand y occupe une place plus importante. C'est ainsi que le 10 septembre 1900, le Gouverneur Von Puttkammer signa une loi scolaire, « Schutzgebietgesetz », qui ne donnait aux missionnaires que la possibilité d'exercer le culte en langues locales camerounaises⁸⁰. Non seulement cela n'était pas respecté à la lettre, mais aussi cela provoqua de vives réactions, surtout à Victoria où l'alphabétisation avait déjà été faite en Anglais. En tant que principaux acteurs de l'éducation, les missions adoptèrent des attitudes différentes comme le témoignent ces écrits de Tabi Manga (2000 : 27) :

La décision d'introduire la langue allemande où les langues vernaculaires dans le système scolaire étaient laissées à l'appréciation de chaque partenaire éducatif. La mission catholique avait opté pour la langue allemande qui devenait simultanément objet d'enseignement et véhicule d'apprentissage. Tandis que la mission protestante, pour des raisons pédagogiques, avait choisi un enseignement de type bilingue.

Que ce soit les Protestants ou les Catholiques, le processus d'éradication des langues camerounaises et surtout de l'anglais se mettait progressivement en place. En effet,

À l'échelonnement des écoles de mission se substitue un enseignement simultané de deux langues dans le cadre d'un bilinguisme à dominance allogène. La promulgation de cette loi (1910) entraînera d'ailleurs de sérieuses difficultés avec la Mission de Bâle favorable au maintien des langues locales à l'école. Cette tendance à la germanisation dans l'usage des langues sera marquée par l'interdiction faite par un décret du 31 mars 1913, d'utiliser la langue anglaise sur le territoire de la colonie (Vigner 1991 : 110).

⁸⁰ Cette loi sera renforcée par celle du 25 avril 1910 stipulant que la langue allemande devait être utilisée dans toutes les écoles à l'exclusion de toute autre langue européenne ou locale.

Il va sans dire que la colonisation allemande n'a pas été une réussite⁸¹, si ce n'est le mérite d'avoir donné naissance à une entité, le Kamerun⁸². Une vingtaine d'année après l'annexion du pays, seule une minorité (des Camerounais) avait une connaissance acceptable de l'allemand (Gfeller 1989 : 10). Au crépuscule de la première guerre mondiale, le Cameroun connaît l'allemand comme langue officielle de la puissance colonisatrice, une hétérogénéité de langues locales, mais également le pidgin qui sera très en vogue dans la partie anglophone du pays, notamment avec l'arrivée des britanniques.

3.1.3 Le Cameroun sous-tutelle britannique (1916-1958)

Suite à la défaite des troupes allemandes face à l'offensive franco-britannique, le pays fut divisé le 6 mars 1916 (Mveng 1976 : 117) avec comme puissances tutelles la France pour la Zone orientale, et l'Angleterre pour la zone occidentale.

Dans sa zone de compétence, l'administration coloniale anglaise suivra la voie tracée par les missionnaires anglais et américains. Leur politique sera donc celle de l'« Indirect Rule » qui conduisait les peuples colonisés à s'auto-déterminer. C'est ainsi qu'un code de l'Éducation identique au Cameroun anglais et au Nigéria est publié en 1926. De 1926 à 1954, l'organisation de l'administration scolaire passera sous le contrôle de Lagos et des autorités publiques britanniques au Cameroun n'interviendront que de façon discrète dans la conduite de la politique scolaire, largement dévolue aux autorités religieuses qui sont revenues aux principes antérieurs à la colonisation allemande : enseignement en langues vernaculaires dans les premiers niveaux et en anglais dans les niveaux supérieurs. Dans les examens du First School Leaving Certificate qui valident la fin du cycle primaire, l'anglais occupe une place dominante. De ce fait, on se retrouve en présence d'un enseignement échelonné dans une perspective de bilinguisme à dominance allogène (Vigner 1991 : 111, Bitja'aKody 2004 : 265).

⁸¹ Compte tenu de la période relativement courte sur laquelle elle s'est imposée, l'Allemagne n'a pas eu le temps nécessaire pour bien asseoir sa politique comme ce sera le cas avec la France et la Grande Bretagne. Dans cette optique, « tous les spécialistes s'accordent à penser qu'une action d'aménagement linguistique d'envergure demande environ une génération, soit 25 ans et non une décennie Chaudenson (1996 : 117).

⁸² La délimitation des frontières du Cameroun actuel est l'œuvre des Allemands. Il en est de même pour sa dénomination actuelle.

La politique anglaise acceptait donc l'usage des langues camerounaises dans l'enseignement aux côtés de l'anglais. Pour l'administration coloniale, l'éducation des populations du Cameroun britannique avait pour objectif la formation des fonctionnaires temporaires en vue de l'exploitation coloniale, ainsi que les commis capables d'exercer dans l'administration, les plantations, les affaires et les services de sécurité. L'église quant à elle envisageait l'éducation comme moyen de répandre la religion à travers la formation de catéchistes, enseignants, pasteurs et commis. Sur ce, l'enseignement élémentaire dépendait de quatre types d'écoles : les écoles publiques, les écoles des administrations indigènes, les missions et les écoles traditionnelles (vernaculaires) (Ngoh 1990 : 151). En 1924, le gouvernement éditait une loi portant uniformisation des systèmes scolaires. Cette réglementation prévoyait la gratuité de l'éducation pour les enfants de 4 à 13 ans. L'usage des langues vernaculaires était proscrit dans les écoles publiques en raison des diversités tribales. Mais le pidgin-english était toléré en début de scolarité. L'allemand quant à lui, est supprimé des écoles à l'aide d'un arrêté officiel qui résume la politique linguistique britannique: « No medium of instruction other than the vernacular or english shall be used in any other school without the express sanction of the Director » (Bitja'a Kody 2004 : 265). De l'autre côté, l'évangélisation suivait son cours en duala, bulu, isubu, bassa, ewondo, mungaka, mais aussi en bafut et en pidgin.

Se focalisant certainement sur ce qui avait cours au Cameroun francophone, le Director of Education du premier Gouvernement autonome du West Cameroon va officiellement publier à la fin de la tutelle le 27 septembre 1958, l'interdiction de l'enseignement des langues locales au profit de l'anglais. Dans la partie du pays confiée à la France, les moyens seront déployés en faveur de l'imposition du français sur toutes les autres langues.

3.1.4 Le rôle de la France (1916-1960) dans la gestion des langues

Dans le Cameroun français (le plus vaste), les choses iront plus vite. Aux antipodes de l'Allemagne et de l'Angleterre qui n'avaient pas de politique linguistique bien tracée à leur arrivée, la France elle, s'était déjà faite une idée sur la position à adopter dans la gestion de l'hétérogénéité des langues au Cameroun : son objectif était en effet de créer un Etat-nation Camerounais corrélé au monolinguisme étatique. Pour ce faire, la politique coloniale française

visé singulièrement une dégermanisation⁸³ et une francisation outrancière des populations autochtones.

C'est pourquoi, « Quatre mois seulement après le partage du Cameroun, le gouvernement colonial français ré-ouvrit en août 1916, 23 des écoles abandonnées par les missionnaires allemands » (Bitja'aKody 1999 : 81). En 1918, un enseignement officiel en français est créé au Cameroun et 30 écoles publiques sont également ouvertes sur l'ensemble du territoire ; le souci étant de dégermaniser les mentalités et de limiter par la même occasion, l'expansion du pidgin et de combler le besoin en interprètes pour l'administration (Stumpf 1979 : 80).

La perspective d'approche du gouvernement français est donc l'administration directe qui est perceptible sur le plan linguistique par la publication de nombreux textes officiels dont l'application favorisera la francisation⁸⁴ de la nouvelle colonie. Le 1er octobre 1920, le Commissaire de la République Française au Cameroun, Jules Carde, écrit le 1^{er} arrêté qui prescrivait en son article 2 : « Ne peuvent être reconnues comme écoles privées que celles qui donnent exclusivement l'enseignement en langue française » (Journal Officiel de l'Etat du Cameroun 1920 : 151, cité par Bitja'aKody). Cet arrêté fut remplacé par celui du 28 décembre signé par le Gouverneur de l'Afrique Equatoriale, Victor Augagneur, pour qui « aucune école ne sera autorisée si l'enseignement n'y est donné en français. L'enseignement de toute autre langue est interdit » (Echu 1999 : 99). En juillet 1921, le commissaire Jules Carde signa également un autre texte définissant l'organisation des programmes scolaires :

L'enseignement primaire a pour objectif essentiel de rapprocher de nous, par une grande diffusion de la langue française le plus grand nombre possible d'indigènes⁸⁵, de les familiariser avec nos intentions et nos méthodes et de les conduire prudemment au progrès économique et social en leur donnant une éducation soigneusement adaptée au milieu dans lequel ils sont

⁸³ La moindre trace de germanophile, voire le simple fait de parler l'allemand, à plus forte raison de garder un contact épistolaire avec l'ancien « patron » est un délit sanctionné par la privation d'emploi quand ce n'est pas l'envoi au bagne de Mokolo. (Gaillard 1989 : 121).

⁸⁴ Et l'assimilation au maximum des Camerounais.

⁸⁵ Ce vocable devrait être compris dans un sens strictement péjoratif. En effet, à l'ère coloniale, le colonisateur concevait fondamentalement son rapport avec le colonisé comme celui d'un homme civilisé avec un homme sauvage (indigène, primitif, barbare, etc.) (Césaire 1996 : 49). La colonisation reposait aussi sur une hiérarchisation, grossière assurément, mais rigoureuse et nette des cultures. Au moment où la pensée américaine commence à prôner l'égalitarisme culturelle (« C'est une erreur capitale de considérer les autres cultures comme inférieure à la nôtre, simplement parce qu'elles sont différentes »), il lui sera reproché c'est « excès d'égalitarisme » et un sort particulier sera réservé à Mircea Eliade, pour avoir osé écrire que « devant lui, l'Européen n'a plus un indigène, mais un interlocuteur » (Voir *Discours sur le colonialisme* de Césaire 1996 : 49-50)

appelés à vivre [...] la langue française sera la seule employée. La méthode de traduction ne permet que des progrès lents, la mémoire y joue un rôle principal, de plus l'enfant n'arrive jamais à penser que dans la langue étudiée et encore moins à s'en servir dans les conversations. C'est donc à l'emploi de la méthode directe qu'il faut recourir (Vigner 1991 : 110).

Malgré cette volonté politique, les Églises vont fonctionner différemment. Les Catholiques, par exemple, très proches du pouvoir colonial, auront tendance à utiliser le français dans leurs écoles, respectant de ce fait les prescriptions officielles, même si les langues locales seront encore en cours dans certaines régions. Les Protestants et les Presbytériens américains quant à eux, continueront à utiliser les langues locales dans la mesure du possible. Dans la même veine, les missions de Bâle et de Londres multiplieront des écoles dans des villages où le bassa, le bakoko, l'ewondo et le bulu seront d'usage dans l'éducation. Face à cette situation, les Nations Unies recommanderont un assouplissement des positions françaises en matière de langues. Une période transitoire sera alors accordée aux missionnaires qui peuvent

Donner à leurs catéchumènes et dans les catéchismes une instruction rudimentaire, lecture, écriture de l'idiome en usage dans la région où elles exercent leur ministère [...] Dans les centres de formation purement professionnelle, l'enseignement doit être purement oral et doit se borner à la doctrine religieuse, la lecture d'ouvrages pieux ou de livres saints écrits en langues indigène n'y est nullement interdite (Stumpf 1979 : 23 et 33).

Le 26 décembre 1924, un texte dénommé « Arrêté Carde-Marchand » mettait fin à la période transitoire accordée aux missionnaires qui avaient encore le privilège d'enseigner la doctrine religieuse en langues « indigènes » : « la langue française est la seule en usage dans les écoles. Il est interdit aux maitres de se servir avec leurs élèves des idiomes du pays » (Journal Officiel, cité par Bitja'aKody 1999 : 84). Se rendant à l'évidence qu'il y avait des réticences dans l'application/l'exécution de cette ordonnance, cette mesure sera consolidée en 1924 par les recommandations de la conférence de Brazzaville : « L'enseignement doit être donné en langue française, l'emploi pédagogique des dialectes locaux étant absolument interdit aussi bien dans les écoles privées que dans les écoles publiques » (Stumpf 1979 : 42, Bitja'aKody 1999, 2004 : 269). Cet arrêté qui prônait la plus large diffusion du français au Cameroun en excluant les autres langues du système éducatif était accompagné de mesures coercitives qui devaient

décourager l'intérêt pour l'enseignement des idiomes du terroir. La conséquence immédiate de cet/ces acte(s) est l'utilisation prééminente du français dans la plupart des pôles d'activités du pays tel qu'on peut le voir aujourd'hui dans les discours socialisés comme celui de l'évangélisation par exemple.

À l'observation, cette attitude de la France n'est que le reflet de la transposition en Afrique de la politique française avant la colonisation. De fait, la question de l'unification linguistique avait toujours été une préoccupation politique en France. Celle-ci n'a fait que transposer et appliquer dans ses colonies les célèbres principes des États-nations (État = un territoire = un peuple = une langue = une culture = un avenir commun) imposés sur son territoire à un moment donné de son histoire. Les langues locales jadis au premier plan, furent toutes reléguées aux oubliettes et par le biais de cette politique linguistique forte, toutes les fonctions prestigieuses qu'elles avaient assurées jadis furent confiées au français.

Il appert donc que la France a réussi à imposer une langue pour des besoins d'enseignement et de communications au Cameroun. Après l'accession du pays à l'indépendance, le régime apportera une touche personnelle et progressive à la configuration linguistique et sociolinguistique.

En regard des rapports de force entre langues, instances décisionnelles, pratiques linguistiques de terrain et retombées sociolinguistiques de cette situation, il va sans dire que les actions des missionnaires et des puissances coloniales ont favorisé (à des échelons divers) le développement linguistique, intellectuel, culturel et religieux du Cameroun.

En plaçant les cultures camerounaises au centre de leur préoccupation, les missions ont enseigné (enseignement scolaire et religieux) les langues du pays, les ont données un caractère scriptural en traduisant la Bible en langues camerounaises. Ainsi, ont-ils contribué à enraciner les Camerounais dans la culture occidentale et africaine d'une part, et d'autre part à donner une place de choix au christianisme, sur la table des religions au Cameroun. De ce fait, même avec l'implication du colon dans la gestion des affaires éducatives, cette doctrine continuera de se répandre sur le territoire national, singulièrement avec l'initiative de traduction des Saintes Écritures en langues locales par les missionnaires et plus tard par les communautés.

Le colonisateur lui, orientera le destin des Camerounais et surtout des langues dans une perspective différente en imposant l'usage de l'anglais et du français. Malgré les critiques qu'on

pourrait formuler à ce sujet, il faut dire que cette imposition de langues a également favorisé la formation des Camerounais en leur donnant accès à la modernité. Bien plus, même si à l'époque coloniale le français et l'anglais occupaient les fonctions les plus prestigieuses, ils enrichissaient du même coup les répertoires linguistiques des locuteurs qui pouvaient désormais naviguer/passé d'une langue à l'autre dans les interactions quotidiennes et religieuses. Les missionnaires et les colonisateurs ont donc joué un rôle avéré dans l'évolution des langues au Cameroun, plus particulièrement dans la religion et l'éducation. Sous leur présence, les fonctions sociales des langues ont commencé à se dessiner. Mais c'est avec l'État du Cameroun que les choses se préciseront.

3.1.5 La gestion de l'hétérogénéité linguistique par l'État du Cameroun

Nous allons présenter le rôle de l'État du Cameroun dans la gestion de la pluralité des langues à deux niveaux : celui du bilinguisme officiel et celui du plurilinguisme généralisé, couplé de la reconnaissance et construction des langues locales.

Le Cameroun anglophone et francophone accèdent respectivement à l'indépendance en 1960 et 1961 (Mveng 1976, Ngoh 1990). Le 1^{er} octobre 1961, à la suite d'un référendum, la réunification a lieu. Le français et l'anglais déjà imposés deviennent automatiquement les langues officielles du nouvel État. Mais dans les faits, il s'agit d'un bilinguisme sur le principe de territorialité qui va durer jusqu'en 1972, date à laquelle on assiste à une fusion des systèmes, un rapprochement dont la résultante est le bilinguisme officiel généralisé. Le pays adopte en fait deux langues officielles ; le français et l'anglais qui devront être utilisés dans tous les secteurs formels sans discrimination :

- l'anglais et le français doivent occuper la même place dans les 7 provinces⁸⁶ de la République et doivent être enseignés de manière à former des cadres parfaitement bilingues,
- tous les formulaires administratifs doivent être écrits dans ces deux langues,
- les fonctionnaires, les militaires seront mutés dans le pays sans considération de leur origine et devront parler les deux langues officielles (Couvert 1983 : 28).

⁸⁶ Nous en sommes à 10 régions aujourd'hui.

Ce bilinguisme avait pour objectif de contrer la dérive tribale, prôner le sentiment d'unité nationale et la compréhension mutuelle entre les deux zones linguistiques et surtout de transcender les clivages que supposent l'hétérogénéité des langues⁸⁷.

Au niveau de l'enseignement, le principe gouvernemental est simple : il consiste à promouvoir les deux langues officielles. C'est dans cette logique que l'enseignement bilingue s'est avéré un outil privilégié dans l'application de la politique du bilinguisme officiel. Son objectif est de permettre aux jeunes camerounais d'avoir la compétence orale et écrite au niveau de l'expression pour pouvoir les utiliser⁸⁸ comme langues de travail (Tadadjeu 1982 : 65). Dans les espaces religieux et notamment en zones urbaines francophones le français et les langues camerounaises sont les principaux outils d'évangélisation. En Zone anglophone du pays, le pidgin-english supplante de loin l'anglais et les autres langues locales.

Confronté également à la diversité des groupes ethnolinguistiques et à la pression qu'ils exerçaient sur le plan sociolinguistique, les leaders de l'indépendance du pays ne pouvaient pas continuer à occulter la présence des langues d'origine camerounaise, signe de la richesse linguistique et culturelle. L'État du Cameroun prit des initiatives pour promouvoir, reconnaître, voire « construire » le pluralisme linguistique de son territoire. Dans la révision de sa constitution du 2 juin 1972 et en particulier dans la loi no 96 du 18 janvier 1996, l'État accorde pour la première fois une place aux langues nationales en stipulant en son article 1^{er}, alinéa 3, que l'Etat garantit le bilinguisme sur l'étendue du territoire, œuvre pour la protection et la promotion des langues nationales. De ce fait, elle a fait entrer le pays dans l'ère du multilinguisme, appelant chaque Camerounais à maîtriser trois langues, dont l'anglais, le français et au moins une langue variable selon les préférences de l'intéressé. Par ailleurs, cette même constitution faisait de l'anglais et du français, deux langues d'égale valeur, celles des institutions administratives, judiciaires, scolaires, étatiques, etc.

Avec l'optique de réintégrer les langues camerounaises dans l'éducation, le pays ne souhaita pas s'engager dans « le marécage des langues » par quelque politique linguistique en matière éducative sans disposer d'un inventaire exhaustif de toutes les langues camerounaises.

⁸⁷ Ceci reste encore vrai aujourd'hui, surtout dans les discours publics / sociaux où l'on utilise l'une des langues ou les deux langues officielles pour s'adresser à des populations hétérogènes. Mais seulement, il y a des situations dans lesquelles on utilise des discours plurilingues pour solutionner les questions/problèmes de communication soulevés par le plurilinguisme, qui n'affecte en aucun cas l'unité, la solidarité des groupes ethno-sociolinguistiques.

⁸⁸ Mais dans la pratique, ceci n'est pas toujours une réussite puisque ce bilinguisme n'est en fait qu'une juxtaposition de deux systèmes dans un même établissement scolaire.

Le projet ALCAM⁸⁹ (Atlas Linguistique du Cameroun) fut mis en place ; projet négocié par les linguistes avec l'État du Cameroun qui préconisait d'insister sur les relations interlangues en privilégiant le tissu national sur la version ordinaire d'une mosaïque camerounaise (Renaud 2009 : 45). Pour l'État en effet, il fallait orienter le sens et la forme de l'Inventaire en l'inscrivant dans la conciliation d'un décompte officiel des langues et de la nécessité d'une politique linguistique orienté vers l'ontogenèse d'un État unifié/unifiant. C'est pourquoi deux thèmes furent développés : « la construction de l'unité nationale dans le silence des règles imposées aux spécificités ethniques, et l'affirmation de l'identité camerounaise dont il était impossible/difficile malgré tout de ne pas attribuer l'expression de la diversité des « langues nationales », c'est-à-dire camerounaises » (Renaud 2009 : 44). Face à cette situation, la description et l'identification devait s'arrimer au moule des discours officiels qui en attirait l'attention sur la prise en compte de la diversité linguistique en réseaux⁹⁰ plutôt que sur une mosaïque de fragments⁹¹.

Sous le contrôle de l'administration qui avait pour but de « construire un État homogène, en faisant fi, dans la mesure du possible, de la diversité linguistique dépendante d'une dimension ethnique, et donc identitaire, les linguistes ont alors inscrit les particularités ethniques comme périphériques, en focalisant leur enquête sur des « échantillons linguistiques fiables » (Feussi 2009 : 93). Cela leur permettait de ne se préoccuper que d'une « réalité linguistique pure, objective, qui ignore toute inscription sociale des pratiques⁹² » (Feussi 2009 : 93). C'est ainsi que le linguiste a accordé un seul nom aux différentes catégories de pratiques observées, « créant des structures linguistiques figées sur la base de critères « authentiques⁹³ » (Ibid) ; le but étant de stabiliser les langues alors que dans les pratiques et dénominations des locuteurs, elles

⁸⁹ Ce projet s'inscrit dans la réalisation (1987-1997) d'une série d'Atlas Linguistique d'Afrique Central (ALAC), initié par l'Agence de Coopération Technique et Culturelle (ACCT, Paris) et le Centre Régional de Recherche et de Documentation sur les Traditions Orales et pour le Développement des Langues Africaines (CERDOTOLA, Yaoundé) donc la publication a pu couvrir cinq pays africains : Cameroun, Congo, Zaïre, République Centrafricaine et Burundi. Au Cameroun, ce projet est conduit par Michel Dieu et Patrick Renaud (1983) et vise à identifier et à classer les langues camerounaises. Il faut dire qu'au moment où l'on procède à l'inventaire des langues, le pidgin, le français et l'anglais sont déjà « bien » connues comme tels au Cameroun.

⁹⁰ Les linguistes avaient dû négocier le projet avec l'État camerounais en acceptant de mettre l'accent sur les relations interlangues, privilégiant le tissu national sur la version ordinaire d'une mosaïque camerounaise (Renaud 2009 : 45).

⁹¹ L'objectif des linguistes était de travailler sur la diversité linguistique plutôt que sur la diversité « tribale » ou « ethnique ».

⁹² C'est d'ailleurs ce que la sociolinguistique reproche à la linguistique structurale qui tente de cerner la langue en faisant abstraction des paramètres dits « externes » aux langues.

⁹³ Haut degré de compréhension avoué du dialecte, haut degré prévisible du dialecte, importance numérique des locuteurs, position géographique avantageuse, prestige acquis par le dialecte en question, pureté (?) et véhicularisation du dialecte.

sont totalement instables, inhérentes à l'histoire, aux représentations qu'on se fait de soi et des autres, etc. Dans l'aire dialectale du ghomala (langue camerounaise du sous-groupe bamiléké), l'étude de Feussi (2009 : 96) sur les catégorisations/dénominations de cet idiome laisse remarquer des différences⁹⁴ entre glossonymes des linguistes qui donnent un seul nom au ghomala (occultant de ce fait certaines différences linguistiques et identitaires) et les locuteurs qui, en fonction des paramètres évoqués plus haut, nomment leur langue différemment⁹⁵ en vue de mieux sémiotiser leur univers socioculturel.

Dans tous les cas, sous le regard vigilant de l'administration, les travaux des linguistes ont abouti à ce que Renaud (2009 : 65) appelle « carte linguistique » ou « nuancier géolinguistique » ; nuancier de 249 « teintes géolinguistiques » (Renaud 2009 : 67).

Pour ne pas conclure, les langues inventoriées, dénommées et classifiées dans ces conditions politiques sont bien celles que le Cameroun utilise de nos jours pour identifier les groupes et sous-groupes ethniques qui jonchent son territoire. C'est également avec ces langues que les politiques éducatives ont été envisagées aux côtés des langues officielles. Depuis plus de trois décennies, les principales langues de régions et de départements sont enseignées dans des écoles, lycées et collèges. Au supérieur, elles font l'objet d'enseignements et de recherches dans les départements de langues, littératures et cultures africaines. Malgré les avancées faites dans leur vulgarisation, le français et l'anglais demeureront les langues de travail (et parfois d'évangélisation) par excellence de la majorité des Camerounais.

À l'époque des missions (1843-1884), l'anglais, le duala et le bulu étaient d'usage en milieu scolaire et religieux. En dehors de leur fonction de langues d'évangélisation, ces langues camerounaises étaient également les seules langues véhiculaires du Cameroun. Au soir de la colonisation allemande, l'allemand est la langue de l'administration et de l'école, en remplacement progressif de l'anglais et des langues camerounaises, proscrits dans ces espaces de socialisation. Ici encore, les langues camerounaises continuent à jouer le rôle de langues

⁹⁴Voir tableau des glossonymes des langues du groupe ghomala au Cameroun réalisé par Feussi (2009 : 96).

⁹⁵ Etudiant les dénominations de l'*ewondo* au Cameroun, Biloa et Echu (2009 : 224-225) en arrivent à la conclusion selon laquelle les témoins concernés dénomment différemment leur langue selon qu'ils se considèrent comme la « tribu des seigneurs » ou qu'ils parleraient la « langue des seigneurs » (beti). Ils la nomment aussi *nkoboelsingag* (parole solide) en rapport avec l'*esingag*, arbre de la forêt équatoriale connu pour sa solidité. Entre autres, nous avons aussi *nkobommam* (la langue du terroir), *m-adzooaa* (je parle), *nkobobotada* (la parole des ancêtres), *nkoboayon Israël* (langue de la race d'Israël), en relation avec, l'histoire et l'ancrage culturel qui voudraient que les Ewondo soient un peuple béni comme ce fut le cas avec Israël.

véhiculaires et de langues par excellence de la religion. La colonisation du Cameroun Britannique imposa l'utilisation de l'anglais dans les situations formelles par les populations scolarisées. Mais le pidgin-english et les autres langues locales s'imposaient dans la religion et servaient également de véhiculaire dominant selon les cas. Sous la tutelle de la France, la volonté d'unifier le Cameroun par une langue fera du français la langue la plus utilisée des camerounais, du moins dans les cadres formels et dans les situations de contacts de langues et de populations. Les langues du Cameroun éradiquées des situations formelles, seront celles du cadre familial et religieux. Après les politiques des missions et des colonisateurs, l'impulsion de l'État du Cameroun dans la gestion des langues donnera un nouveau visage à l'échiquier linguistique. En dehors de l'anglais et des langues camerounaises qui n'arrivent pas à remplir respectivement les fonctions de langue véhiculaire et de langues de l'administration⁹⁶, il est manifeste que les fonctions sociales de toutes les langues sont désormais plus complexifiées et densifiées. Et cela le sera encore plus comme on va le voir avec ce qui ressortisse des situations de contact de langues et de gestion *in vivo* des plurilinguismes par les locuteurs sur le territoire national.

La voie missionnaire, les différentes puissances coloniales et plus tard l'État du Cameroun, ont alors contribué à donner au pays la configuration linguistique et sociolinguistique que nous avons présentée. Elles ont érigé certaines langues et en ont limité d'autres à des usages restreints. Loin du cadre scolaire, administratif et des différentes structures d'accompagnement de l'État dans la diffusion et la promotion des langues, les différentes langues du Cameroun connaissent un dynamisme étonnant, fruit des aménagements divers et surtout de ce que les locuteurs font d'elles dans les pratiques. Cette complexification est d'ailleurs amplifiée dans la mesure où les locuteurs, plurilingues dans leur majorité, sont appelés à « sélectionner dans leur environnement linguistique, dans le champ des possibilités, [la langue] qui y joue un rôle intéressant pour eux » (Calvet 1999 : 75). Cette « sélection » est relativement limitée étant donné que les Camerounais sont toujours déterminés par le milieu

⁹⁶ Dire qu'elles ne sont pas les langues de l'administration ne voudrait pas signifier qu'elles ne sont pas présentes. Elles le sont, mais sous leur forme essentiellement orale. C'est donc en partant du principe selon lequel l'administration est d'abord écrite qu'on considère que ces langues ne sont pas utilisées dans cet espace. Si on change donc de posture et considère que les langues sont d'abord parlées avant d'être écrites (et que toutes les langues parlées ne sont pas nécessairement écrites), on peut dire que les langues camerounaises sont bien en usage dans le cadre administratif. Quand on passe d'une région ou d'un département à un autre, il est évident de se rendre compte de l'utilisation (à l'oral bien sûr) de la/des langues de ces milieux jusqu'à dans les services publics.

dans lequel ils se trouvent, par les langues en présence dans cette niche et par les besoins de communication susceptibles de faire varier les fonctions des langues, de donner naissance à des formes d'expression qui ressortissent des spécificités du terrain.

3.2 Contact de langues et gestion *in vivo* du plurilinguisme

La problématique relative au contact de langues est une préoccupation majeure du renouvellement épistémologique de la linguistique. Tabouret-Keller (2008: 12) citant Weinreich (1953) estime que « two or more languages will be said to be IN CONTACT if they are used alternaly by the same person. The language using individuals are thus the locus of contact ». Portant son attention vers les personnes bilingues, l'auteur (Tabouret-Keller) explique que les langues entrent matériellement en contact *hic et nunc* grâce à des sujets acteurs sociaux engagés dans des pratiques langagières plurilingues, et qu'il faut donc remonter à ces pratiques avant de s'intéresser aux systèmes des langues concernées. Par pratiques langagières, on entend « toute activité de langage qui est en interaction permanente avec les situations au sein desquelles elle est produite [...] la notion de pratiques langagières implique que celles-ci soient à la fois déterminée par les situations sociales, et qu'elles y produisent des effets » (Boutet 1994 : 61-62).

Quelle que soit la conception retenue pour définir cette notion, il y a qu'au pays du président Paul Biya comme partout d'ailleurs, le contact de langues est à l'origine de plusieurs phénomènes linguistiques tels que des alternances et mélanges codiques, des emprunts et interférences non seulement dans les langues officielles, mais aussi les autres langues pratiquées dans le triangle national. Bien plus, il contribue à la complexification sociale des fonctions des langues. S'il a été dit plus haut que le français et l'anglais jouent le rôle de langues officielles du pays, il n'en demeure pas moins vrai que leurs fonctions peuvent changer selon leurs contextes et situations d'usage. De même, les langues Camerounaises dont les fonctions ne sont pas d'emblées spécifiées par les textes officiels peuvent également remplir différentes fonctionnalités, liées à leurs pratiques quotidiennes pas les locuteurs.

Le caractère « complexe » (Feral 1989, Dieu et Renaud 1993, Mendo Ze 1999, Tabi Manga 2000) de la situation sociolinguistique du Cameroun et les conséquences qui en découlent peuvent se lire dans les rapports entre les langues et leur milieu, c'est-à-dire d'abord des langues

entre elles, puis entre les langues et la société (Calvet 1999 : 17). Ainsi, il est possible de comprendre, d'un point de vue écolinguistique (Calvet 1999⁹⁷, Mufwene (2001, 2012, 2014), comment dans la réalité des faits ; les pratiques de langues d'une part et l'environnement dans lequel elles s'inscrivent, d'autre part, forment un système écolinguistique dans lequel les langues s'influencent mutuellement. Dans cette situation, comme dans d'autres situations de contacts de langues en Afrique ou ailleurs, les dynamiques liées au contact de langues se manifestent à travers leur évolution formelle d'une part, et d'autre part, leur fonctionnalisation à laquelle on peut associer les valeurs des langues.

3.2.1 Contact de langues et évolutions des formes linguistiques

Les premiers⁹⁸ travaux sur les langues en Afrique francophone, portaient principalement sur les écarts interlinguistiques entre le français standard et les langues africaines ou entre français « central » et français « périphérique » (Dreyfus 2016 : 184). Au Cameroun, les études, se sont davantage orienté vers l'étude du français au contact des langues locales et du pidgin-english. Du côté de la littérature anglophone, le mouvement inverse est effectué ; les études s'intéressent à l'anglais au contact du pidgin-english, du français et de leur influence réciproque.

3.2.1.1 Le cas du français au contact des langues au Cameroun

Étudiant la situation du français au contact avec les langues du pays, les auteurs s'accordent à parler dans l'ensemble de l'émergence d'une norme « locale », ou mieux d'une « camerounisation » du français qui répond à des besoins communicatifs et expressifs spécifiques aux communautés. Cette « camerounisation⁹⁹ » est visible dans des formes de créativité lexico-sémantiques, morpho-syntaxiques et énonciatifs qui, bien qu'interprétée comme étant des écarts par rapport à la norme standard, fondent l'enracinement du français dans le milieu socioculturel (Mendo Ze 1992, 1999, Biloa 2003, Nzesse 2004, Wamba et Noumssi

⁹⁷ Prolongement des réflexions sur la sociolinguistique urbaine qui ne se limite qu'à la ville, l'écolinguistique tente d'embrasser la situation linguistique mondiale.

⁹⁸ Au cours des années 1980, des travaux de description des langues en Afrique sont simultanément menés dans plusieurs pays africains. Cela aboutira en 1983 à l'ouvrage intitulé *Inventaires des particularités lexicales du français en Afrique noire*

⁹⁹ Cette « camerounisation » du français a fait naître en milieu jeune, notamment en ville, ce qu'on appelle « camfranglais » ou « francnglais ». Nous allons y revenir en 3.2.2.2.

2004), écologique du Cameroun dans ses différentes tendances. En outre, les différents changements interlinguistiques sont aussi interprétés comme des signes sans doute annonciateurs de la recherche d'une identité nouvelle ou d'une quête de l'identité perdue dans la mesure où « le contact des langues est aussi celui des cultures, et les communautés concernées par ce phénomène sont dans des situations de construction ou de re-construction identitaire dont le changement linguistique est un des signes » (Alby 2001 : 59).

Dans l'ensemble, ces travaux décrivaient et analysaient les langues comme des systèmes clos, externes aux locuteurs sans prendre en compte l'activité du sujet parlant. C'est pourquoi, d'autres plus orientés vers la prise en compte de la variation auront pour objectif de décrire de façon la plus précise possible le contexte sociolinguistique d'usage du français au contact d'autres langues afin d'élaborer des propositions didactiques qui débouchent soit sur l'enseignement d'un français avec la prise en compte les particularités locales (Tabi-Manga : 2000), soit sur l'enseignement des langues camerounaises (Tadadjeu 1992). Il s'agit comme l'écrit Dreyfus (2016 : 185), d'« envisager les apprentissages sous des angles socialement situés et de considérer de façon fine les circonstances institutionnelles, langagières et culturelles de ces apprentissages ». La question de la prise en compte de la « norme endogène¹⁰⁰ » du français est ainsi reprise et proposée comme solution pédagogique de l'enseignement du français. C'est ce que sous-tend Tabi-Manga (1990 :17) pour qui

Il serait temps de commencer à admettre, prudemment, au rang des usages permis, des significations nouvelles données à des mots, qui ne dénaturent en rien la structure grammaticale et phonologique du français (...). Nous pensons que la francophonie africaine a maintenant le droit (...) de contribuer à sa manière à l'enrichissement du français afin qu'apparaisse sa vérité à travers sa variété.

Mais à côté de ces recherches, d'autres chercheurs s'intéresseront aussi à la variation du français au contact des langues au Cameroun en prenant davantage en considération le contexte socioculturel et les pratiques des locuteurs. Ainsi, à la suite des travaux sur la norme endogène (Manessy 1993, Calvet et Moreau 1998), et surtout les Francographies périphériques qui

¹⁰⁰ Pour Manessy (1993 : 15-17), si on veut rendre compte de la situation du français en Afrique, il y a lieu de distinguer, d'une part le « français de référence » ou « littéraire » ou encore « standard » , « central » ou « universel » qui correspond à la norme scolaire ou à ce qu'on appelle traditionnellement le « bon usage », et d'autre part, une « norme locale » ou « endogène », c'est-à-dire la manière normale de communiquer entre interlocuteurs africains dans des situations où le respect de la norme scolaire ne s'impose pas, ou bien pour lesquelles celle-ci ne fournit que des ressources insuffisantes »

revendiquent et valorisent le français comme étant une langue pluricentrique (Pöll 2001, 2005) ; c'est-à-dire une langue dans laquelle on peut reconnaître la coexistence de plusieurs normes¹⁰¹, Tsofack (2010) passe en revue les pratiques du français dans quelques situations de discours à l'Ouest-Cameroun, notamment les discours d'évangélisation dans les milieux et pratiques religieux. Il analyse les différentes modalités d'appropriation¹⁰² et de coexistence du français dans les discours d'évangélisation observé en situation de contact de langues à l'Ouest-Cameroun, les discours d'évangélisation n'étant que le témoin des pratiques et de l'état du français dans l'aire géographique considérée qu'on peut même projeter à grande échelle sur l'ensemble du territoire. L'auteur constate par exemple que le contact de langues ne laisse pas nécessairement les langues ou les codes indemnes, dans l'état où on les aurait trouvés avant usage. Le français garde et conserve son statut véhiculaire en situation de contact dans la région de l'Ouest. En même temps qu'il augmente le nombre de ses locuteurs du fait de l'urbanisation, il se modifie également. Au total, dans le contexte particulier de l'Ouest-Cameroun, les usages du français dans les chapelles font ressortir un lexique nouveau, des structures nouvelles à partir desquelles il se construit une personnalité variable, alliant les besoins de communication, d'intercompréhension et de construction d'une identité régionale. En zone anglophone du pays, on remarque que les chercheurs s'investissent en particulier sur l'anglais et le pidgin-english au contact avec les autres langues.

3.2.1.2 Le cas de l'anglais et/ou du pidgin-english

L'étude des pratiques linguistiques des locuteurs anglophones au Cameroun sont également révélatrices des situations de contacts de langues. Kouega (2004) a montré

¹⁰¹ On parlera même de langue *polynomique* à laquelle des locuteurs peuvent reconnaître plusieurs modalités d'existence (Marcellesi 1987)

¹⁰² S'approprier signifie « faire sien ». Faire une langue sienne veut dire l'acquérir, l'adapter, et agir à travers elle. L'ouvrage *Appropriation du français en contexte multilingue* (Ploog et Rui 2005) résume la complexité et la complexification des situations d'appropriation du français en Afrique francophone en y dégageant trois axes principaux : d'abord l'appropriation comme « processus par lequel le locuteur ou la communauté accède à la compétence linguistique ou discursive », ensuite l'appropriation comme résultat de ce processus, c'est-à-dire une « compétence linguistique construite autour d'un bagage structural qui accompagne le locuteur dans les diverses situations d'échange », et enfin l'appropriation comme « changements structuraux que la langue (française) aura subi au cours de ces contacts » qui témoignent d'une « complexification certaine de la situation sociolinguistique du français, qui ne se cantonne plus désormais dans les fonctions véhiculaires qui lui sont traditionnellement assignées » (Ploog et Rui 11- 14).

comment le lexique de l'anglais au Cameroun s'enrichit d'items venus d'autres langues, notamment le français (la seconde langue officielle) et le pidgin. Ces items sont selon l'auteur, beaucoup plus en relation avec les pratiques traditionnelles, l'administration l'éducation, la santé, l'armée et les finances. Sur le plan fonctionnel, les différentes formes d'emprunts remplissent des rôles spécifiques : lorsqu'ils ne désignent pas des concepts absents du lexique de l'anglais, ils facilitent l'économie du langage. Bien plus, les termes empruntés s'enracinent dans le contexte culturel en facilitant la communication entre les communautés anglophones et francophones.

Sur le plan individuel, les études ont aussi exploré les différents modèles langagiers qui ressortissent du contact de langues. Anchimbe (2006 : 45) fait état de cette situation en montrant que les anglophones parlent non seulement plusieurs langues, mais aussi que ces langues sont en contact, s'alternent, se mêlent dans des pratiques très hétérogènes et se transforment. Autrement dit, l'anglais, le pidgin, le français, et même les langues camerounaises subissent des modifications du fait de l'influence de cette situation sociolinguistique de contact dans laquelle ils évoluent. On en est par exemple arrivé à identifier plusieurs variétés du pidgin-english au Cameroun (Mbangwana 2004 : 27-35), avec deux d'entre elles plus représentatives : celle des anglophones en général (pidgin-english anglophone) et celle des francophones (pidgin-english francophone) en fonction de leurs caractéristiques lexico-sémantiques.

Dans les situations de contacts comme celle du Cameroun, les langues s'adaptent et se modifient en fonction des besoins communicatifs des locuteurs. En même temps, leurs fonctions se diversifient.

3.2.2 Contact de langues et évolutions des fonctions linguistiques

L'une des conséquences du contact de langues est comme nous l'avons dit plus haut, l'évolution formelle des langues. Mais celle-ci s'accompagne généralement de l'évolution de leurs fonctionnalités sociales. Sur le plan fonctionnel, le concept de diglossie¹⁰³ introduit par

¹⁰³ Ferguson cite neuf critères permettant de diagnostiquer une situation diglossique : 1) La fonction : les diverses langues se spécialisent dans des fonctions spécifiques, et pour lesquelles elles sont appropriées. 2) Le prestige : l'une des langues que Ferguson note H (*high*), possède un statut plus prestigieux que les autres (notées L comme *low*) dans l'esprit des locuteurs de ces langues. 3) L'héritage littéraire : H possède une littérature écrite, ancienne ou

Ferguson (1959), puis repris par Fishman (1971) est présenté comme modèle possible de fonctionnement de sociétés dans lesquelles le plurilinguisme est répandu. Le développement de ce concept a joué un rôle important dans les tentatives de théorisation des phénomènes de plurilinguisme au niveau macrosociolinguistique. Ainsi, en définissant la diglossie comme une situation de plurilinguisme social, Fishman (1967 : 52) insiste sur le fait que sa caractéristique principale est la différenciation des langues en termes de fonctions ; ce qui peut être vrai de toutes les langues qui cohabitent dans une société précise sans pour autant l'être des variétés d'une même langue. Cette place accordée à la répartition fonctionnelle des langues a pour objectif d'être à mesure de prédire le choix que les locuteurs sont susceptibles d'opérer d'une langue ou d'une autre en fonction de la situation sociale dans laquelle ils se trouvent.

Au contraire de cette typologie des situations sociolinguistiques que nous trouvons plus théorique que pratique dans la mesure où on ne peut pas prédire¹⁰⁴ quelle langue ou quelle variété pourra être utilisée à un moment donné et dans une situation donnée, nous envisageons la situation sociolinguistique dans la perspective du modèle gravitationnel de Calvet (1999) qui permet en revanche de partir des données de terrain pour expliquer une situation et son évolution. Selon ce principe, les fonctions des langues sont en rapport avec leur niche écolinguistique, faite de telle sorte que leur hiérarchisation, pour des raisons politiques ou géolinguistiques est, en chacun de leurs points, susceptibles de varier. Ainsi, les langues en contact entretiennent des relations hiérarchiques diverses en fonction des situations et des espaces socio-culturels dans lesquels on se trouve ; ce qui fait que dans les pratiques *in vivo*, une langue comme le français peut être reléguée au dernier plan, voire même totalement inutilisée compte tenu des enjeux du moment. De la même manière, une langue camerounaise pourrait également supplanter le

contemporaine. 4) L'acquisition : L est une langue première, alors que H est acquise principalement par le biais de l'école. 5) La standardisation : la variété H est standardisée alors que la L ne l'est pas. 6) La stabilité : les situations de diglossie sont typiquement stables dans le temps. 7) la grammaire H est grammaticalement plus complexe que L en termes de catégories grammaticales et de morphologie. 8) Le lexique : le lexique de H est plus riche en termes techniques dans des sujets qui ne sont abordés dans les variétés L. Parallèlement, les variétés L sont plus riches en termes référents à des objets familiers ou locaux. Le fait le plus marquant est l'existence de nombreuses paires de mots en H et L qui ont les mêmes référents, mais une forme différente, et qui permettent sans équivoque d'identifier la variété utilisée. 9) La phonologie : les systèmes des variétés H et L appartiennent à une structure unique, ayant le système phonologique de L pour base. Les traits divergents de H constituent soit un sous-système, soit un para-système du système phonologique de L.

¹⁰⁴ Si la sélectivité n'est pas totalement prédictible, cela est d'une part dû au caractère fondamentalement chaotique des systèmes linguistiques constitués d'« inventaires de formes et de règles » sélectionnées aléatoirement par ce que Robillard (2001 : 471) nomme l'« attracteur étrange », et d'autre part, à la plurifonctionnalité des langues qui est une réponse à la multiplicité des types de situations, sociétés, locuteurs, enjeux où les langues pourraient être utilisées.

français ou l'anglais dans certaines de leurs fonctionnalités. Tout se passe donc comme s'il y a une autorégulation, une adaptation, une accommodation des pratiques aux situations comme nous venons de le voir plus haut. Dans les faits, le milieu tout comme le degré de plurilinguisme des locuteurs y est pour quelque chose. En effet, avec le contact, certaines langues se trouvent privilégiées parce qu'elles facilitent la communication intergroupe. D'autres sont cependant réservées à des échanges plus restreints. Ainsi, en optant pour une analyse fondée sur le modèle gravitationnel, la description que nous allons faire des langues ne pourra, « en pratique et en principe, [qu'être] orientée que vers un ordre », tant on sait que'il n'existe pas « un principe unique de cohérence ou d'un ordre du fait linguistique » (Eloy 2003 : 175).

3.2.2.1 Les langues à fonction véhiculaire

Pour Calvet (1996 : 40-41), une langue véhiculaire¹⁰⁵ est une langue utilisée pour la communication entre locuteurs ou groupes de locuteurs qui n'ont pas la même première langue. Cette langue peut être celle de l'un des protagonistes, une tierce langue ou une langue créée. Le processus de véhicularisation d'une langue est à la fois fonctionnel et formel.

Sur le plan fonctionnel, le nombre de locuteurs de la langue s'accroît ainsi que sa réputation. Géographiquement, elle va au-delà de son aire d'extension de départ pour être parlée sur des territoires voisins ou non. Dans son évolution/extension, elle augmente ses fonctions sociales ; son succès étant donc lié à sa légitimité populaire acquise de facto. Elle ne bénéficie d'aucun statut légal consacré par les textes. Sur le plan formel, la langue véhiculaire se modifie considérablement. Elle s'enrichit de nouveaux items lexicaux et de tournures provenant des langues avec lesquelles elle est en contact ; ce qui altère considérablement sa forme. Dans le triangle national, les espaces sociaux informels constitués de la cour de jeu, du marché, de la rue, des lieux de la détente, etc., sont les contextes par excellence d'usage de la langue véhiculaire. Bien plus, toutes les langues, notamment celles assumant des fonctions officielles, utilisées dans ces cadres par des locuteurs ne partageant pas une autre langue sont alors utilisées sous leur aspect véhiculaire ; c'est-à-dire comme unique langue de communication. Dans les

¹⁰⁵ Calvet (1999 : 81) oppose véhiculaire et grégaire en ces termes : « là où la forme grégaire limite la communication au plus petit nombre, aux initiés, aux proches, la forme véhiculaire l'élargit au plus grand nombre ; là où l'on marquait sa différence, on marque au contraire sa volonté de rapprochement.

églises, la diversité des groupes en présence impose dans la plupart des cas, l'usage du français, de l'anglais, du pidgin-english ou d'une langue camerounaise quelconque selon la zone géolinguistique où on se trouve. On comprend donc que cette fonction peut être assumée autant par des langues camerounaises (pas toutes) qu'étrangères.

Pour ce qui est des langues locales à fonction véhiculaire, plusieurs assurent ce rôle au Cameroun. L'Atlas linguistique du Cameroun (1983) tout comme l'Atlas administratif des langues nationales du Cameroun (1991) présentent neuf (09) langues qui vont au-delà de leur aire naturelle d'extension pour être en usage par des locuteurs de langues différentes. Essono (2001 : 71) délimite plutôt cinq zones linguistiques couvertes par treize langues véhiculaires.

Au Nord, ou mieux dans toute la partie septentrionale, le fulfulde, l'arabe choa, le haussa, le kanuri et le wandala sont des véhiculaires. Cependant, « le fulfulde a pu efficacement concurrencer le français [et les autres langues], lequel n'accède que difficilement au rôle véhiculaire dans sa zone de diffusion » (Metangmo-Tatou 2001 : 52). Dans son extension, cette langue est devenue un « moyen d'identification et de catégorisation, mais par référence à des valeurs qui ne sont plus celle de la tradition » (Manessy 1992 : 23). Sa forte véhicularisation¹⁰⁶ a créé une déliquescence de ses structures donnant naissance à un adage en cours dans le septentrion : « le fulfulde est parti en voyage de Maroua, il est tombé malade à Garoua et il est mort à Ngaoundéré ». Clairement, le fulfulde prend généralement le dessus sur les autres idiomes locaux de la région, ce qui fait que certains locuteurs ont fini par abandonner leur parler au profit de ladite langue.

Dans le littoral, le duala et le bassa assurent également un rôle véhiculaire. Le duala¹⁰⁷ par exemple a obtenu son prestige pendant les premiers contacts avec les Européens, notamment par les missionnaires qui s'en sont servi pour évangéliser et scolariser les peuples côtiers. Bien plus, sa réputation est intimement liée à son usage dans la musique ; ce qui fait dire à Feral (1989 : 8) que « la multitude des chansons en duala diffusées dans tout le Cameroun font du duala « une langue à la mode ». Le makossa d'origine duala est un genre musical très apprécié des Camerounais.

¹⁰⁶ Liée aussi à l'influence Peuls et à son adoption par les autochtones comme langue de l'islamisation.

¹⁰⁷ Son aire d'extension touche le Moungo, le Wouri, et la Sanaga dans une certaine mesure.

Le beti-fang, à travers l'ewondo est dominant dans les régions du centre, du Sud et de l'est. Cette langue a aussi été celle de l'évangélisation et de la scolarisation comme le duala. L'une de ces formes (ewondo standard) serait véhiculaire dans les aires de l'eton, du manguisadu bulu, de l'eki et du fang. L'autre, plus simplifiée (mongo-ewondo), serait en cours dans les confins de la région et dans l'Est.

Dans l'ensemble, de toutes les langues camerounaises qui assurent des fonctions véhiculaires, le fulfulde aurait une force de véhicularisation plus étendue avec une moyenne de 5000 000¹⁰⁸ de locuteurs, y compris des locuteurs seconds.

S'agissant des langues étrangères qui assument cette fonctionnalité, on a principalement à faire au pidgin-english et au français. Comme nous l'avons mentionné plus haut, le pidgin est déjà en cours au Cameroun pendant la période précoloniale, du fait du commerce entre chefs autochtones et Européens. À l'heure où l'Allemagne colonise le pays, il est bien enraciné, surtout dans la zone de Douala et de Limbé (Victoria) où il assurait la communication entre les ouvriers agricoles d'origines plurielles (Mbassi-Manga 1973, cité par Feral 2009 a et b). Il était aussi langue d'évangélisation des populations pendant l'époque coloniale. Sa notoriété et / ou son âge d'or sur le duala est reconnu en ces termes de Tabi-Manga (2000) :

Malgré le rôle primordial que jouait linguistiquement le duala dans le dispositif baptiste d'évangélisation, émergeait concomitamment une langue efficace et concurrente : le pidgin-english. Par la suite cette lingua franca qui était de l'anglais pour les Camerounais, fut utilisée dans toutes les correspondances officielles adressées par les chefs locaux au gouvernement anglais pour demander à ce dernier d'appliquer les lois anglaises au Cameroun. Le pidgin-english fut aussi utilisé par les chefs Duala dans une demande adressée au Consul Allemand Schultze pour exiger le monopole commercial de la traite et la protection allemande. Cette lettre aboutit le 12 juillet 1884 par la signature du traité de l'annexion de Cameroun par l'Allemagne. Les négociations entre les chefs Duala et le Dr Nachhtigal sur le plan linguistique se déroulèrent en pidgin-english. Le pidgin assurait ainsi de facto la fonction de langue officielle ou langue des relations internationales du Cameroun.

Cette lingua franca, née du contact entre l'anglais et les langues africaines, n'aurait pas, selon Bitja'aKody (2004 : 17) de communauté de « locuteurs natifs » localisables au Cameroun. Toutefois, il est fortement utilisé comme langue véhiculaire, mais en même temps comme langue première et d'évangélisation dans les régions anglophones et comme langue véhiculaire

¹⁰⁸ Ces chiffres sont de Bitja'aKody (2004 : 536).

dans les zones francophones de l'Ouest et du Littoral ainsi que dans les grandes villes où se retrouvent diverses ethnies. Utilisé dans des formes structurelles variables, le pidgin est différent selon que l'on se trouve dans une région anglophone ou francophone. Feral (1976, 2009 a et b) marque la différence entre pidgin en zone francophone (PEF) et pidgin en zone anglophone (PEA) en ces termes :

- le PEF qui n'est pas (ou peu) en contact avec sa langue de base et pour lequel ne se pose pas, par conséquent, la question d'un continuum avec l'anglais ;

- le PEA qui est en contact avec sa langue de base et se trouve, de ce fait, dans une relation de diglossie. Etant donné cette relation de diglossie et la proximité linguistique entre l'anglais et le pidgin, on peut à priori penser qu'il y a une influence de l'anglais et vice versa.

Dans tous les cas, le pidgin¹⁰⁹ demeure une langue véhiculaire puisqu'il est utilisé dans des situations de communication interethnique, non seulement par des anglophones/francophones qui ne parlent pas effectivement l'anglais ou le français, mais aussi ceux qui les maîtrisent bien. Son usage traduit à certains moments une intimité, une solidarité groupale au même titre que le francanglais. Son extension au Cameroun est justifiée par multiples facteurs parmi lesquels son utilisation dans le processus d'évangélisation, la politique, le commerce, la musique, etc.

Malgré les mesures politiques prises contre son usage dès les débuts de la colonisation, c'est l'hétérogénéité linguistique du Cameroun qui le maintiendra comme langue des contacts entre populations différentes. Lors du ralliement en 1961 d'une partie du Nigeria au Cameroun, les échanges entre anglophones et francophones se sont intensifiés dans le commerce et l'administration. Il en est de même avec l'unification en 1972.

Par le dynamisme commercial des côtiers et plus tard celui des Bamiléké qui, grâce à leur forte densité démographique, ont émigré vers les grandes villes du pays, le pidgin s'est étendu et notamment dans les villes où il était peu utilisé par le reste de la population. À côté de cela, il faut ajouter le développement de sa forme écrite. Le pidgin est aussi employé dans les églises, autant pour la lecture des textes que pour la prédication. C'est le cas également dans les médias où il est la langue de certaines émissions très prisées des Camerounais.

¹⁰⁹ Parler pidgin c'est transcender les diversités ethniques et socioculturelles, en permettant aux locuteurs de « poser une identité camerounaise » (Feral 2009 a et b).

Tout compte fait, sa popularité à l'échelle nationale s'évalue à environ 4,8 millions de locuteurs, évaluation faite par Feussi (2006 : 64) sur la base de 15 000 000 d'habitants. Si on estime ce nombre à 20 000 000 millions d'habitants aujourd'hui, cela voudrait dire que le pidgin est parlé par environ 6,4 millions de personnes, presque le 1/3 de la population camerounaise. Toutefois, il est devancé ou concurrencé par le français dans certaines situations de communication.

À l'exemple du pidgin-english, le français assume un rôle véhiculaire au Cameroun, surtout dans le grand sud du pays où les divisions ethniques sont assez significatives. Dans les grands centres urbains (Douala, Yaoundé, Bafoussam) et même dans les petites villes (Edéa, Nkongsamba, Dschang, etc.), il sert d'échange entre population hétérogènes installées soit pour des activités commerciales, soit en tant que fonctionnaire, soit encore pour des études. Mongo Beti¹¹⁰ reconnaît d'ailleurs que le français est la seule et véritable langue véhiculaire du Cameroun, ceci dans la mesure où il n'existe pas de langue typiquement camerounaise ou africaine qui serve de contact entre les peuples. Le français est ainsi parlé dans 8 régions (francophones) sur 10¹¹¹ que compte le pays ; mais c'est surtout sous sa forme relâchée, voire simplifiée qu'il est utilisé à cet effet. Les auteurs parlent des « français commun » (Tabi-Manga 1994, 2000 : 189), de « variété mesolectale » (Bilola 2004 : 64), « de français simple, courant, moyen » (Feussi 2006, 2008 : 154), bref il est question d'un français dans lequel les formules raffinées et les grosses tournures stylistiques ne sont pas au rendez-vous comme c'est souvent le cas dans des situations institutionnalisées.

Face à cette situation, on comprend bien pourquoi le français, du fait de son statut de langue officielle et de ses fonctions véhiculaire et vernaculaire (comme on le verra) à la fois, se révèle comme la principale langue de la plupart des Camerounais. Sa vitalité ou son dynamisme est non seulement lié à sa grande diffusion géographique et sociale, mais également à son statut constitutionnel et surtout au nombre grandissant de ses fonctions à l'intérieur des principaux domaines de la vie sociétale. Bien plus, il est utilisé dans les discours d'évangélisation autant que l'anglais, le pidgin et certaines langues locales. Il est dominant dans les écoles, l'administration, la justice, les médias et est de plus en plus employé dans les familles, au détriment des langues camerounaises. Par ailleurs, en tant que langue de contact et langue

¹¹⁰ Ecrivain camerounais des années 80.

¹¹¹ Mais aussi, il est parlé dans les villes des régions anglophones comme Buea et Bamenda.

véhiculaire, il sert de communication et d'intercompréhension entre populations différentes. Dans les villes, il devient de plus en plus la langue première de certains jeunes, tout en prenant des visages et des colorations diverses qui mettent en évidence sa dynamique interne.

3.2.2.2 Les langues à fonction vernaculaire

La communication de proximité induit l'usage de certaines langues. Traditionnellement, ce sont les langues africaines qui monopolisent les fonctions vernaculaires¹¹². Manessy (1993) définit clairement (du moins pour ce qui est de notre sujet) le mot « vernaculaire » en commençant par le présenter comme synonyme de « indigène » et de « domestique ». Cette conception se rapproche fort bien du sens étymologique du terme, « *vernaculus* » (indigène). Dans ce sens, la fonction vernaculaire traduit

L'ensemble des phénomènes qui se produisent lorsqu'une collectivité de locuteurs prend une conscience suffisamment nette des liens qui existent entre ses membres, des intérêts qui les unissent et de leurs attentes communes pour être portée à se singulariser par son comportement langagier (Manessy 1994b : 15).

Une autre acception que Manessy avait faite de ce terme était de le considérer comme « un état de langue familier, courant, commun, socialement neutre en ce qu'il ne suscite pas de jugement de catégorisation lorsqu'il est employé dans les conditions requises » (Manessy 1993 : 407). En effet, si l'on prend le cas du français, son évolution en Afrique a fait qu'il ne soit plus seulement l'apanage de l'élite intellectuelle, mais de toutes les classes, faisant ainsi naître un français régional multiforme. Du coup, l'appropriation « fonctionnelle » du français s'est accompagnée une appropriation « vernaculaire » (Manessy 1994b : 11-12) qui sera à l'origine des revendications nationales et/ou régionales formulées sur la base des formes linguistiques observées. Ce qui est important pour le locuteur étant les relations immédiates qu'ils entretiennent et les moyens linguistiques dont ils disposent pour tisser et vivre ces relations : «

Les conditions de vernacularisation sont remplies dès le moment où les gens prennent conscience de ce qui les unit et du rôle effectif qu'ils assument dans le jeu social. Leur manière

¹¹² Le mot vernaculaire est parfois employé comme substantif pour désigner une langue africaine. On dira par exemple qu'un tiers : « parle son vernaculaire ».

de parler, par les traits même qui l'opposent du standard, devient une expression de leur spécificité (Manessy 1993 : 414).

Cette façon de concevoir la vernacularité montre bien que ce rôle n'est pas seulement l'apanache des langues dites locales ou nationales selon les cas, mais aussi des langues comme le français qui, dans certains contextes, permet à des locuteurs de se reconnaître, de s'identifier dans une galaxie linguistique assez variée.

Au Cameroun, la fonction vernaculaire des langues est d'abord le propre des langues d'origine camerounaise ; celles que présentent nos prédécesseurs (Feussi 2006 : 55-58, Biloa 2004 [2003] 25-28, Bitja'aKody : 524-564, Ndongo-Semengue et Sadembouo 1999 : 70-73). C'est environ dans 240 à 300 langues que les Camerounais s'identifient comme uniques parmi les peuples du monde dans la mesure où ils usent de leurs langues à des fins de communication dans l'espace de vie privée et comme mode d'expression de l'identité et de la solidarité des divers groupes ethniques (Essono 2001 : 71). Beaucoup parmi elles sont également utilisées comme principal moyen d'évangélisation à côté du français, de l'anglais ou du pidgin-english dans les zones rurales. En ville (Douala, Yaoundé, Bafoussam, Dschang, Ngoundéré, etc.), des cultes destinés à des locuteurs spécifiques sont également dits à la fois en ces langues et en langues officielles. Bien plus, elles sont les principales langues d'animation des cultes et donc de prière¹¹³.

Parallèlement, en observant de près la situation du français au Cameroun et notamment dans les centres urbains, on constate que celui-ci assure des fonctions vernaculaires. Pour Manessy (1994 : 11), le français pratiqué en Afrique par les Africains n'est pas un français régional comme c'est le cas au Canada, en Belgique, au Luxembourg, dans le Val d'Aoste et en Suisse. Il ressortit d'une francophonie seconde en ce qu'il est parlé par des alloglottes dont l'appropriation à des degrés divers et selon des modalités qui, sensiblement différentes d'un locuteur à l'autre ont des conséquences sur la structure proprement linguistique et au niveau du discours. Cette « appropriation et dialectalisation » (Nzesse 2004) de la langue française répond dans l'ensemble à deux grands besoins : « satisfaire aux exigences d'une société en mutation socio-économique et sociopolitique (appropriation « fonctionnelle ») et intégrer cet instrument linguistique indispensable aux besoins langagiers de ses utilisateurs (appropriation «

¹¹³ En partant du principe selon lequel chanter c'est prier deux fois. Nous allons y revenir dans les analyses.

vernaculaire ») » (Feral 1994 : 38). L'appropriation vernaculaire est différente de la fonctionnelle dans la mesure où la langue importée est devenue commune à l'ensemble de la population des pays concernés, parce que la structuration étatique (elle aussi importée) est désormais conçue comme le cadre inévitable d'accès à la modernité, elle cesse d'être un objet de compétence individuelle pour devenir un bien de la communauté. En d'autres termes, elle passe de statut de savoir spécialisé à celui d'outil langagier et se trouve dès lors incluse dans le réseau diffus de lignes de forces socioculturelles (Manessy 1994 : 12). C'est en cela que le français, malgré son origine étrangère, est devenu une des langues locales du Cameroun (MendoZe 1990, Fosso 1999, Tabi Manga 2000), celle à travers laquelle les jeunes des centres urbains s'identifient, surtout ceux qui ne maîtrisent pas leur langue d'origine. « Dans tous les cas, dit Calvet (1999 : 134), cette vernacularisation est un phénomène qui consiste à manifester dans la forme d'une langue le passage d'une fonction véhiculaire à une fonction identitaire ». Le français langue vernaculaire au Cameroun se prête à ce jeu dans la mesure où il est sujet à la variation. Les auteurs le qualifient plutôt de « français commun » (ZangZang 1999), tantôt de, « bon français, français simple, mauvais français, français de la rue, francanglais¹¹⁴, etc. » (Feussi 2006, 2008), en référence à ces différentes formes. Feussi (2008) pense que cette prolifération des « français » pourrait être interprétée comme « une manifestation de représentations multiples, de la fonctionnalité plurielle de l'idiome en rapport avec la construction de groupes identitaires entre les locuteurs ». Dans cette optique, il est devenu une véritable langue vernaculaire au Cameroun et cesse d'être un code second de communication pour devenir « le moyen d'expression d'une réalité perçue, le jeu de mécanisme cognitif, eux aussi caractéristiques d'une manière [camerounaise] de saisir et de concevoir les choses » (Feral 1994 : 17), c'est-à-dire « la prise de conscience par les locuteurs eux-mêmes de la spécificité de leur usage et la constitution de celle-ci en une variété discernable et reconnue » (Manessy 1993 : 413) comme c'est le cas au Cameroun.

¹¹⁴ Bien que le regard porté par les pédagogues sur ce parler soit péjoratif au Cameroun, il reste ancré considérablement et profondément dans le quotidien des pratiques linguistiques et se construit à travers des négociations, « à imposer une définition de la situation qui leur permette d'assurer l'identité la plus avantageuse (Feussi 2008). De cette façon, le francanglais assure une triple fonction identitaire, définie par Queffelec (2010 : 47) : a) identité sociale car, son développement est lié à une volonté cryptique, d'affirmation de soi et de différenciation des marginaux ; b) identité générationnelle car, il apparaît comme inhérent à la classe juvénile. Il leur permet d'exprimer leur aspiration, de discriminer les adultes, de créer une frontière socio-identitaire entre eux et les vieillards ; c) identité nationale dans la mesure où linguistiquement, les parlers hybrides prennent en compte la configuration géolinguistique et sociale du pays.

Par conséquent, une des manifestations originales de l'appropriation vernaculaire du français par les jeunes citadins camerounais, est l'utilisation du francanglais ou du camfranglais. Cet argot qui a selon Feral (1989), pour origine ce qu'on appelait « français macro », en référence au « pidgin macro » parlé par les « macros » (les voyous) de Douala et Yaoundé dans les années soixante-dix, est sorti de son milieu restreint pour devenir une variété identitaire des élèves et étudiants des grandes villes du Cameroun. En changeant de milieu, le « français makro » a pris un nom qui lui permet d'afficher des origines plus nobles (franglais : français et anglais) et une revendication identitaire à l'échelle nationale (cam- : Camerounais). Feral explique qu'il s'agit, comme pour le « français macro », de l'utilisation dans des phrases dont l'ordre des mots et les morphèmes grammaticaux restent français des lexèmes spécifiques essentiellement empruntés au pidgin/à l'anglais et, dans une moindre mesure au duala et à l'ewondo, ainsi que de lexèmes ayant subi un changement morphologique (troncation ou inversion de syllabes). Même si les linguistes (Nzesse 2009, Feussi 2008, Biloa et Echu 2008 entre autres) considèrent le camfranglais ou le francanglais comme étant une « langue » du Cameroun à côté des autres langues, Feral (2010) voit en cela une fabrication. Pour elle en effet, l'étude de conversations spontanées montre qu'il s'agit plutôt de variation (lexicale et phonétique) dans le discours en français, variation perceptible principalement au niveau du choix de mots et de formes d'expressions tirés des usages populaires du français, de l'anglais (pidgin) et des langues camerounaises. Bien plus, l'appel du lexique camfranglais n'étant ni systématique ni contraignante, relève d'un choix discursif plutôt que d'une langue spécifique. Pour se résumer, l'auteure déclare que le camfranglais a été fabriqué en moins de vingt ans parce que notamment : les linguistes ont souvent accordé peu d'importance aux problèmes méthodologiques pour l'élaboration des observables et ont décrit des pratiques comme s'il s'agissait d'un système autonome ou en voie d'automatisation ; en ajoutant le camfranglais ou francanglais à la liste des langues parlées au Cameroun, certains linguistes prennent acte du fait que certains acteurs sociaux (locuteurs ou non) vivent cette façon de parler comme une « langue » (Feral 2010 : 49-50). Au regard de ces observations et critiques, le francanglais relève beaucoup plus de l'appropriation vernaculaire du français par les jeunes camerounais. Hors du pays et notamment en France, il est pratiqué par des jeunes camerounais (groupe de pairs) qui lui assignent des fonctions d'identification et de connivence, mais aussi des valeurs mémorielles dans la mesure où l'usage du francanglais permettrait de faire ressurgir des

souvenir d'enfance liés au pays d'origine et de créer des liens de familiarité privilégié entre Camerounais (Telep 2016 : 149).

Ces transmutations que subissent le français en contact relèvent au final de ce que les auteurs (Manessy 1994, Feral 1994 et Wald 1994) appellent appropriation « vernaculaire » dans la mesure où cet instrument linguistique s'intègre aux besoins langagiers de ses utilisateurs, devenant la principale langue de leur répertoire dans un contexte où, la plupart des locuteurs ont commencé à l'acquérir « dans la rue » avant même d'aller à l'école.

En somme, le contact de langues au Cameroun a des conséquences perceptibles sur leurs formes et sur leurs fonctions. Dans les communautés religieuses, la présence de divers groupes géolinguistiques et donc de diverses langues, est nécessairement une situation de contact dans laquelle des choix linguistiques sont opérés en vue de satisfaire les exigences de la situation. Pour rester dans notre sujet et dans l'optique de compléter la description de la situation linguistique et sociolinguistique que nous en faisons ici, nous présentons dans la suite, une synthèse des travaux de nos prédécesseurs sur la question du plurilinguisme en rapport avec les choix linguistiques dans les confessions religieuses au Cameroun.

3.3 Plurilinguisme et choix de langues dans les communautés religieuses au Cameroun

Les pratiques religieuses requièrent plus ou moins une certaine ritualisation dans lesquelles les langues sont censées être utilisées. Dans cette optique, chaque communauté ethno-sociolinguistique est dotée d'un ensemble d'attentes, voire d'obligations réciproques sur la manière donc le langage est utilisé ou sur les langues supposées être en usage pour la célébration des cultes. Il y va de l'idée que « la¹¹⁵ langue utilisée par telle communauté partageant la même religion est un facteur de renforcement de son identité sociale, en ce sens qu'elle est partie intégrante de l'idéologie du groupe et organe de légitimation de son mode de vie et de ses croyances » (Juillard 1997 : 239). En outre, la diversité linguistique dans les communautés religieuses comme on peut l'observer dans les situations de plurilinguisme, est aussi fonction de la diversité des croyances, des pratiques associées et de l'histoire des communautés elles-mêmes. Elle prend également en compte la dimension socioculturelle des groupes en présence pour qui,

¹¹⁵ On peut librement substituer l'article singulier « la » par l'article pluriel « les ».

l'appropriation et la sélection des codes linguistiques fonctionnent comme outil de socialisation au sein des communautés.

Au Cameroun, la plupart des études sociolinguistiques en rapport avec la religion ont particulièrement orienté leur objet de recherche vers la question du plurilinguisme même s'il en existe, comme celle de Tsofack (2010), qui se sont penché sur la variation du français dans les pratiques religieuses à l'Ouest-Cameroun.

En effet, Bitja'aKody (2001b) s'est intéressé à la *Gestion du plurilinguisme urbain par les communautés religieuses à Yaoundé*. Pour lui, Le Cameroun est l'une des nations les plus multilingues au monde où il s'y est toujours posé le problème du choix des langues de travail, quel que soit le domaine d'activité considéré. Sur le plan méthodologique, il recourt aux techniques de l'entretien semi-directif et de l'observation ; ce qui lui permet d'examiner la manière dont les confessions religieuses exerçant dans la capitale camerounaise, utilisatrices par excellence des langues, s'adaptent au plurilinguisme urbain à travers l'application de différents modèles qui illustrent chacun une politique linguistique potentielle.

Le premier modèle qui émerge de son terrain s'inscrit dans le cadre d'une politique linguistique extravertie qui favorise l'usage des langues étrangères et n'accorde aucune place aux langues locales dans les églises. Appliqué par l'Église Protestante Baptiste, le CMCI¹¹⁶, la Vraie Église de Dieu, la Mission du Plein Évangile et l'Église de Notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, ce modèle encourage la pratique du bilinguisme officiel (français – anglais) de la République du Cameroun. Il exclut l'usage des langues camerounaises dans les lieux publics et promeut les seules langues officielles qui sont supposées être comprises et parlées de tous les citoyens. Ce modèle contribue enfin, à la consolidation d'un État-nation bâti sur le principe : une nation = un État = une langue = une culture. Ce faisant, il précipite l'obsolescence des langues et des cultures locales en les privant de la fonction informelle la plus prestigieuse de langue de la religion.

Le second schéma de gestion du plurilinguisme urbain impose une langue nationale aux côtés des langues occidentales, ceci sans considération aucune de l'existence des autres langues nationales. En vigueur dans les églises presbytériennes et les mosquées de la capitale camerounaise, il impose une langue locale autre que l'ewondo (langue des autochtones de la ville

¹¹⁶Cameroon International Missionary Christians

de Yaoundé), aux côtés des langues officielles, dans une complémentarité d'usages non diglossiques. Bien que ce modèle promeuve une langue camerounaise et participe d'une politique de bilinguisme (langues nationales / langues officielles), il frustrer la grande majorité des langues locales qu'il exclut de l'usage dans les églises, diminuant du même fait leur rayonnement alors qu'il préserve celui des langues officielles.

Le troisième et dernier modèle qui est celui des églises catholiques, tente de promouvoir l'usage d'un grand nombre de langues locales aux côtés des langues officielles. Ce modèle déstructure, certes, la notion de l'État centralisateur et préfigure celle d'un État post-moderne par une ouverture linguistique et culturelle qui accorde *de facto* le statut de langue de la religion aux langues locales. Ce faisant, il répond mieux au projet de société inscrit dans la Constitution de la République du Cameroun du 18 janvier 1996 qui se propose d'œuvrer pour «la protection et la promotion des langues nationales » (Bitja'aKody : 2001b : 72).

À la suite de Bitja'aKody, EloundouEloundou (2011) a également mené une étude dans le secteur religieux en milieu urbain à Yaoundé où le français est sensé assurer la communication. Analysant la distribution des langues dans toutes les activités qui animent les cultes, il en arrive au résultat selon lequel le français n'est pas la seule langue qui assure la communication dans ces milieux dans la mesure où il se partage l'espace énonciatif avec diverses langues camerounaises. Ceci permet à l'auteur de mettre en évidence la thèse du partenariat entre ces langues d'une part, et la prise en compte de l'altérité/diversité linguistique et culturelle de la ville d'autre part.

Dans un autre registre, Ntedondjeu et Nkouda (2012) étudient les phénomènes de contacts et de transferts (inter)culturels¹¹⁷ dans le français des discours d'évangélisation à l'Ouest-Cameroun en s'appuyant sur les particularismes lexicaux, notamment les emprunts, les néologismes et les calques. Ces modes d'appropriation de la langue française sont d'après ces

¹¹⁷ Selon Laurier Turgeon (1993 :13), le concept de transfert culturel est utilisé pour « exprimer les négociations, les interactions et les échanges complexes qui travaillent les individus et les groupes en situation de contact ». Ce concept est né dans les études germaniques sur l'impulsion de Michael Werner et Michel Espagne (1988 : 5) qui s'interrogeaient, non seulement, sur l'origine de certains fonds d'archives et de bibliothèque concernant l'histoire de l'Allemagne, cependant localisés en France ; mais aussi, sur les emprunts que la culture allemande et française se font l'une à l'autre depuis le XVIIIème siècle. Comme le souligne Michel Espagne (1999 : 286), « le concept de transfert n'a pas, à l'exclusion de son emploi en psychanalyse, de valeur prédéterminée. Mais il implique le développement matériel d'un objet dans l'espace. Il met l'accent sur les mouvements humains, des voyages, des transports des livres, des objets d'art ou bien d'usage courant à des fins qui n'étaient pas nécessairement intellectuelles. Il sous-entend une transformation en profondeur liée à la conjoncture changeante de la structure d'accueil, car les relations entre cultures [...] semblent se nouer en général à des niveaux hétérogènes. C'est la mise en relation de deux systèmes autonomes et asymétriques qu'implique la notion de transfert culturel ».

chercheurs, des procédés qui permettent d'établir le contact entre la culture véhiculée par le français et celle que charrie les langues partenaires de l'Ouest-Cameroun. Plus précisément, ils ont pour but de faire « couleur locale » (Ulman 1975 : 163) ou encore de « plonger [l'auditoire] immédiatement dans une atmosphère culturelle particulière, celle dans laquelle se situe [le discours] » (Ngalasso-Nwatha 1984 : 18) et de s'affirmer. Ces auteurs ne se limitent qu'à un aspect de la religion (la prédication en français) négligeant de ce fait les autres aspects de l'évangélisation que sont les chants, les prières, les lectures, les récitations diverses, etc.

En l'absence d'un cadre méthodologique bien défini, Kouega (2008) va mettre sur pied la méthode structuro-fonctionnelle¹¹⁸ en vue d'étudier les langues en usage dans les églises catholiques à Yaoundé, et notamment lors des messes du dimanche. Après la première étape qui à consister en la segmentation et description de la structure des cultes, un questionnaire portant sur les divers aspects (comme les participants : prêtres, congrégation, chorales ; les activités : lectures des textes, annonces ; les langues de communication : français, anglais, latin, etc.) des langues utilisées dans ces églises sera administré par vingt (20) chercheurs-assistants aux membres des communautés religieuses. Les résultats obtenus montrent entre autres, que plusieurs langues sont utilisées dans les églises catholiques de la capitale politique camerounaise : le français, l'anglais, le latin, le beti, le bassa, le pidgin-english, le bamiléké¹¹⁹ et de nombreuses langues que l'auteur qualifie de minoritaires.

Selon Kouega, le français est employé dans toutes les activités, y compris la lecture des textes et la prédication. L'anglais est en usage dans un nombre limité de paroisses (par exemple Nsimeyong, Mvog Ada) pour la lecture de l'évangile, le sermon et les chants. Le latin (et le grec dans une certaine mesure) quant à lui, fonctionne comme la langue liturgique. Il est spécialement utilisé pour accomplir des rituels, notamment pour réciter et chanter des prières comme « Agnus Dei », « gloria », « Pater Noster », « Sanctus » et « Kyrie ». Pour ce qui est de l'ewondo et des

¹¹⁸ Qui se résume en deux étapes bien précises : a) la première consiste à utiliser les techniques de l'observation participante, du questionnaire et de l'interview pour identifier et faire ressortir les articulations du service religieux ; b) en deuxième ressort, le questionnaire est utilisé pour examiner ces différentes composantes du culte. À la fin de cet exercice, les langues qui sont exploitées pour accomplir chaque rituel sont identifiées et les raisons de leurs usages sont également mentionnées. La première étape de la démarche est structurale tandis que la seconde elle, est dite fonctionnelle ; d'où le terme structuro-fonctionnelle évoqué ci-haut.

¹¹⁹ En rappel, le bamiléké n'est pas une langue camerounaise, mais un groupe ethnique. Beaucoup de chercheurs commettent encore la maladresse d'en faire une langue. Comme on le dira au chapitre suivant, c'est le groupe extrêmement diversifié du point de vue humain, culturel et linguistique.

langues de la zone bamiléké comme le fe'efe'e, le ghomala, le medumba, le nguiembong et le yemba, ils sont en usage dans certaines paroisses de la ville dans les lectures et surtout les chants. Le pidgin-english lui, est en cours dans quelques-unes des paroisses seulement, mais surtout dans les messes matinales. Certaines langues camerounaises dites minoritaires (bafia,,bamun, banen, gidar, lamso', mafa, massa, matakam, mofu, mundang, yambassa, etc.) sont également en usage dans la chanson religieuse. Enfin, le ibo, langue africaine dite minoritaire, est en usage dans le chant dans la congrégation de Mvog Ada où on y trouve une grande communauté nigériane qui s'y est installée depuis plusieurs décennies.

S'agissant des raisons qui sous-tendent les choix de ces langues dans une quelconque paroisse, il a été établi que la langue était utilisée quand il y avait au moins un prêtre pouvant la parler (lorsqu'il n'y en avait aucun, le français était utilisé à défaut). La langue était aussi employée lorsqu'il y avait des catéchistes engagés ainsi que des aumôniers qui la parlent en paroisse. Ces catéchistes étaient donc chargés de préparer les épîtres à lire et de choisir parmi la communauté des locuteurs, des potentiels lecteurs. En troisième lieu, la participation active des membres d'un groupe linguistique donné aux activités (nettoyage, contribution financière, participation active renforcée par le dynamisme d'une chorale, etc.) est également un facteur motivant le choix de langue de cette communauté pour les offices religieux. Pour finir, Kouegaexpliqueque la langue est également utilisée lorsqu'il existe le matériel religieux adéquat en celle-ci.

Dans des études plus récentes, ce même cadre méthodologique a été exploité par Kouega et Ndzotom (2011) pour examiner les langues utilisées dans les différentes congrégations de la Presbyterian Church in Cameroun, en portant une attention spéciale aux facteurs de choix linguistique dans chaque organisation. Puis par Kouega et Baimada (2012) en vue de la description des choix et usages des langues dans la Mosquée Centrale de Maroua à l'Extrême-nord du Cameroun. Enfin par Kouega et Emaleu (2013), avec les mêmes objectifs notamment, dans deux villes anglophones (Kumba et Mudemba) du Sud-ouest Cameroun. Dans cette dernière étude, les auteurs mettent l'accent sur la place des langues minoritaires dans le contexte religieux et arrivent à la conclusion selon laquelle ces dernières sont très peu en vue au-devant de la scène communicative religieuse parce qu'elles sont supplantées par le pidgin-english, langue

véhiculaire par excellence de ces villes et également langue camerounaise à travers laquelle beaucoup de locuteurs s'identifient.

L'originalité de Kouega (2008) Kouega et ali (2011, 2012 et 2013) par rapport à Bitja'aKody (2001b) et EloundouEloundou (2011), Ntedondjeu et Nkouda (2012) est qu'ils décrivent d'entrée de jeu la structure des différents cultes en présentant les rites qui y ont cours ainsi que les participants présents. Mais nous iront au-delà en étudiant le langage religieux dans ses différentes composantes.

Conclusion

La connaissance de l'histoire et sa constitution font partie, comme nous l'avons mentionné au début de la thèse, des postulats théoriques de base qui la sous-tendent. À ce niveau, on pourrait dresser une architecture de l'évolution du plurilinguisme et des forces religieuses au Cameroun. Chacune des structures étant incontestablement influencée par la puissance du moment concerné :

- Pendant la période précoloniale, on assiste à la constitution des divers groupes sociolinguistiques qui occupent le Cameroun actuel. Puis à l'arrivée des premiers missionnaires qui ont imposé certaines langues locales (dualabulu, bali, bassa et ewondo) comme vecteurs régionaux de l'enseignement et de l'évangélisation. Leur politique était de former des Camerounais enracinés dans la culture africaine et biblique ; l'apprentissage dans les écoles se faisait sur la base d'un bilinguisme restreint avec prédominance des langues autochtones.

- La colonisation allemande donnera la priorité aux missionnaires d'enseigner en langues locales, mais sous Von Zimmerer en 1891, une politique linguistique sera initiée dans le sens de la germanisation en demandant aux écoles missionnaires d'abandonner l'enseignement des idiomes du terroir et de promouvoir l'enseignement de l'allemand.

- La colonisation française et anglaise vont, malgré les réticences observées de part et d'autre, se solder par l'imposition de français dans le Cameroun oriental et de l'anglais au Cameroun occidental. L'évolution religieuse manifestée depuis plusieurs décennies aura consolidé et consolidera davantage les langues locales, non seulement dans les codifications de certaines d'entre elles, mais aussi leur vulgarisation à travers les prêches.

- Après l'indépendance et surtout après la réunification, l'anglais et le français deviennent des langues officielles. En contact avec le pidgin-english et surtout les langues camerounaises, ils connaissent des modifications formelles et aussi une évolution dans leur fonction respective. Tout ceci contribue à changer progressivement la configuration sociolinguistique du pays, notamment avec certaines langues qui se voient dévolues des statuts et fonctions qui n'étaient pas les leurs au départ. Les langues comme le français ont désormais un caractère officiel, vernaculaire ou véhiculaire en fonction du contexte social historicisé. Il en est de même avec le pidgin-english et certaines langues camerounaises qui peuvent à la fois être considérés comme vernaculaire ou véhiculaire avec la possibilité pour certaines de naviguer d'un niveau de la classification à un autre. De l'autre côté, les forces religieuses s'intensifient, singulièrement avec le libéralisme associatif prônée en 1990.

Dans les villes, les religions et les églises émergent de jour en jour, et loin de copier le modèle des premiers missionnaires qui consistait beaucoup plus à évangéliser en langues camerounaises, elles associent langues importés et langues africaines, les gèrent dans un dynamisme qui rend compte de l'arrière-plan socioculturel et des aspirations des communautés et groupes présents.

CHAPITRE II

SITUATION SOCIOLINGUISTIQUE DE LA VILLE DE BUEA

Introduction

Nous partons du principe selon lequel une bonne compréhension et une bonne étude des phénomènes sociaux, notamment les langues, ne peut être faite efficacement si l'on ne prend en considération, entre autres aspects, le cadre spacio-géographique dans lequel elles sont mises en discours. Sayep (1999 : 57) corrobore ce souci en affirmant que la connaissance du milieu physique et humain est « essentielle dans la perception et la compréhension des phénomènes sociaux. Elle permet de saisir l'influence d'un milieu sur l'homme et de mieux comprendre les différentes formes d'organisation sociale¹²⁰». Cerner le contexte de déploiement des langues permet de rendre compte de leur écologie (Calvet 1994, 1999 ; Mufwene 2001 et 2012 entre autres), tant on sait que le milieu a non seulement une influence sur leur organisation et sur les pratiques, mais également sur les images qui se dégagent de leur utilisation dans un domaine d'activités donné. Buea, puisqu'il s'agit de cette ville, est le terrain privilégié de notre étude et surtout de construction des observables. Imbriqué dans le grand ensemble qu'est le Cameroun, elle a connu un passé colonial remarquablement significatif comme celui du Cameroun entier. Son dynamisme tel qu'on va le voir, sera présenté dans ce chapitre qui servira de repère à la compréhension des communautés religieuses à travers leurs langues et leurs rituels. Nous aborderons les caractéristiques géo-historiques, socioculturelles et sociolinguistiques de cette ville avant de nous attarder, un temps soit peu, sur les communautés religieuses retenues comme cadre de recherche

1. Situation géo-historique et socioculturelle

La ville de Buea a connu une histoire tout aussi particulière et remarquable que celle des autres villes camerounaises. Du point de vue géo-historique, elle se démarque des autres par sa

¹²⁰ Il faut dire que les langues en circulation dans chaque milieu dépendent du type ou de l'origine des populations qui s'y trouvent. De même, la façon de les utiliser dans les chapelles prend en compte, comme on le verra, les paramètres humains et socioculturels. Le poids des cultures qui pèsent sur les mentalités et les représentations linguistiques contribueraient donc à orienter et à structurer davantage l'écologie des langues.

position dans la région du Mont Cameroun, son passé colonial marqué par les présences allemande et anglaise, et surtout sa population reconstituée par le flux des migrations lointaines.

1.1 Aspects géographiques et historiques

1.1.1 Le cadre géographique

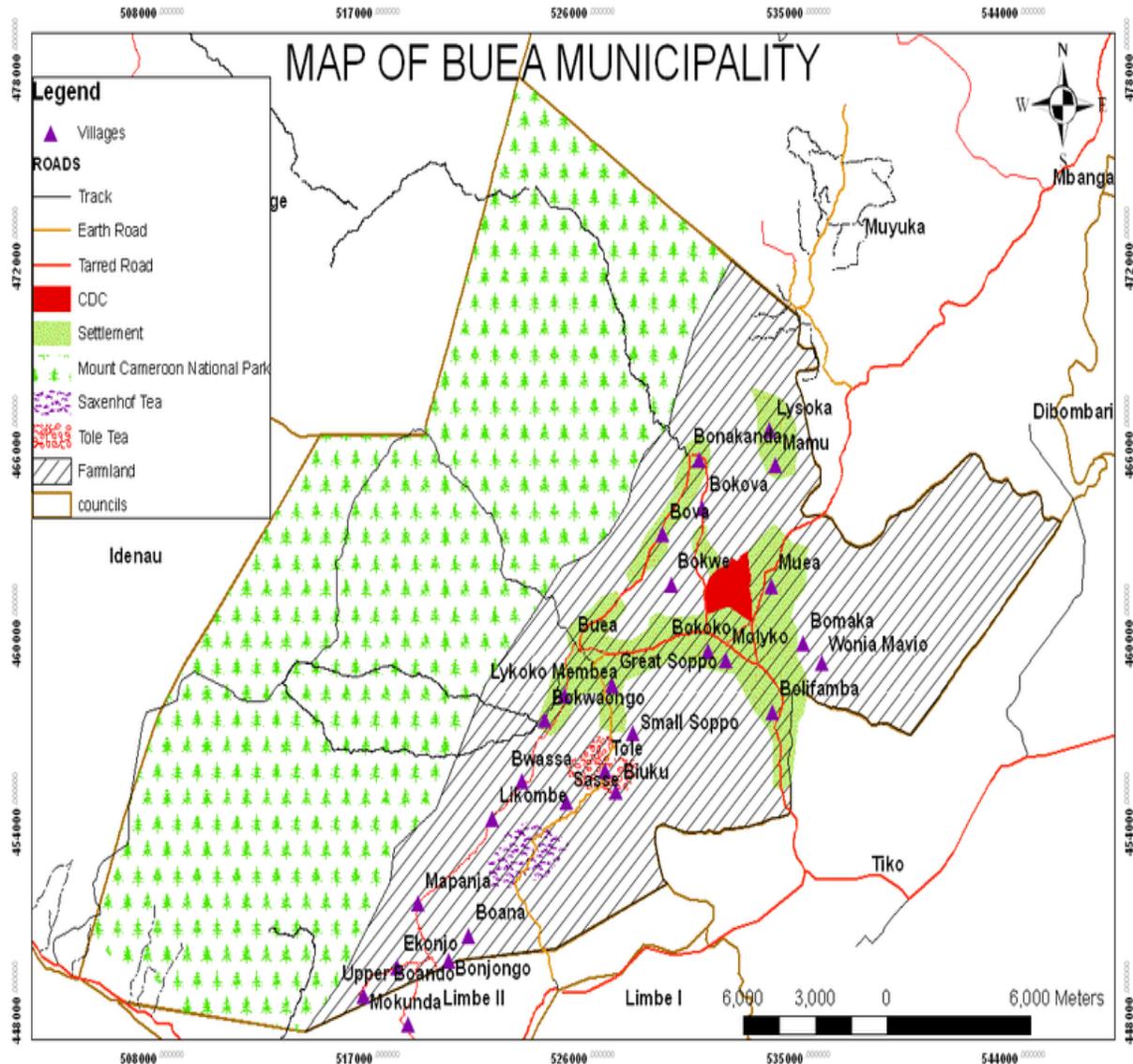
Située à 55 km de Douala, 20 de Victoria à vol d'oiseau, et s'étalant entre 800 m et 1100 m d'altitude sur les pentes du Mont Cameroun, Buea est une petite ville qui compte environ 200 000¹²¹ habitants en 2005. Autrefois capitale de l'Etat fédéré du Cameroun Occidental, elle attira très tôt les Européens. Par son climat tempéré et l'absence de malaria, faits rares par 4°. 09 de latitude Nord. Elle fut choisie pendant une courte période de 1901 à 1909, pour être la capitale de la colonie allemande du Cameroun. L'activité du volcan (le Mont Cameroun) amena le transfert de cette fonction à Douala en 1909.

¹²¹ Vue la taille grandissante des villages autour de Buea due à l'accroissement continu et constant de la taille de la population, il est difficile d'estimer avec exactitude la population de Buea qui serait d'environ 100 000 selon les observateurs. Ce chiffre est d'ailleurs de 90 088 habitants après le recensement de 2005 (Bureau Central des Recensements et des Etudes de Population).



Carte no 2: La région du Sud-ouest Cameroun (Source : camerounonline)

La ville de Buea est le chef-lieu de la région du Sud-ouest et chef-lieu également du département du Fako. Elle est limitrophe aux villes de Limbé au Sud, Tiko à l'Est, Muyuka au Nord-est, Mbonge au Nord-ouest et Ideneau à l'Ouest.



Carte no 3: La ville de Buea dans le département du Fako (source : camerounonline)

Pour Courage (1972 : 476), Les éléments naturels ayant favorisé son éclosion sont à vrai dire nombreux. En premier lieu, le climat : la ville appartient au domaine climatique équatorial de la variante caméronienne. Elle se caractérise par des précipitations abondantes, les amplitudes thermiques faibles (autour de 2°C), le découpage de l'année en 2 saisons dont l'une (la saison de pluie) de 9 mois et l'autre, c'est-à-dire la saison sèche, 3 mois seulement (décembre à février). En second lieu, la quasi-absence de malaria à l'époque aura favorisé. Par ailleurs, c'est là que se trouvaient les quelques sources d'eau situées sur les pentes de la montagne à cette altitude. En fait, la ville s'est construite sur des coulées boueuses séparées par de nombreuses ravines et des

pentent qui sont parfois fortes. Cette situation naturelle positive attira les allemands qui s'y installèrent et créèrent des plantations.

1.1.2 Brève histoire de la ville

Chef-lieu de la région du Sud-ouest du Cameroun, Buea aurait été selon la tradition orale Bakweri¹²² fondée par un chasseur appelé EeyeNjje appartenant à la tribu de Bomboko. Ce chasseur ayant découvert l'abondance et la variété de la faune dans la forêt du Mont Cameroun décida de s'y installer en y construisant un refuge. Par la suite, il fit venir sa famille et s'installa définitivement au pied du Mont Cameroun et baptisa l'endroit « Ligbea ». Au fur et à mesure que la communauté grandissait et prenait la forme de village, le nom changea et devint « Gbea ». L'actuel nom « Buea » serait alors une déformation, voire une erreur de transcription du mot « Gbea » (Bamigbade 2007 : 4).

Courage (1972 : 476) signale que la ville ne s'est pas constituée autour du petit village Bakweri de Buea, mais contre lui. Les gens du village s'opposèrent à l'arrivée des Allemands qui ne parvinrent à prendre Buea qu'en 1894. Le village fut détruit par représailles et on le reconstruisit à l'emplacement actuel de Buea Town Natives. Les Allemands s'accaparèrent des terres entre Buea Town, Great Soppo et Bokwango pour l'édification de la Station et la création des plantations.

Une estimation de la superficie occupée par Buea Station à l'époque allemande donne une superficie approximative de 85 ha dont 15 à la mission presbytérienne. Une bonne part de cette surface n'était pas bâtie. En plus, la mission catholique à Small Soppo et la mission baptiste à Great Soppo possédaient respectivement 19,5 et 14,4 ha. Dès leur installation, les Allemands s'emparèrent d'une grande partie des terres en ne laissant aux Bakweri que des zones étroites et montagneuses. Ceci est à l'origine des conflits qui ont opposé les Bakweri à l'administration pendant longtemps. En 1896, d'après le rapport de Von Preuss, le territoire de Buea avait été distribué de la manière suivante¹²³: 50 ha au gouvernement allemand pour la construction de la

¹²² Groupe ethnique principal du département du Fako, dans le Sud-ouest Cameroun.

¹²³ Sa superficie s'estime aujourd'hui à plus de 900 km²

Station ; 6 ha à la mission presbytérienne de Bâle; 1154 ha au gouverneur Von Soden à titre personnel.

Les missionnaires se sont alors installés dans la cité depuis l'époque coloniale et ont sûrement joué un rôle non remarquable dans sa construction et dans la formation religieuse. Elle commença à sortir de la léthargie dans laquelle elle était tombée depuis le départ des Allemands lors de la constitution du premier embryon de gouvernement local en 1958, et à se développer réellement depuis l'indépendance. Le choix de Buea comme capitale politique en a fait un centre urbain, perceptible en premier lieu à travers une population diversifiée.

1.1.3 La population et les peuplements

200 000 habitants¹²⁴, c'est le chiffre avancé en ce qui concerne la population urbaine de la ville de Buea. Mais il faut rappeler qu'au départ, l'homme du Fako en général et de Buea en particulier serait originaire du Congo et se serait infiltré par l'estuaire du Wouri, déjà occupé par les Bassa (Amou'ou et al 1985). Il appartient à l'ensemble des peuples de la côte - les peuples Sawa - qui présentent une culture toute originale et très attachée à la mer. Il se serait installé au départ sur le continent, occupant le Cap Bimbia avant de migrer par la suite pour diverses raisons vers l'hinterland. Cette population sera renforcée par d'autres qui viendront par la suite de la région de Nord-Ouest, surtout attirées par l'espoir d'un emploi salarié dans les plantations coloniales de la Cameroon Development Corporation (CDC¹²⁵). Ces deux peuples sont tellement imbriqués aujourd'hui qu'il est difficile de marquer quelques différences entre elles si ce n'est à travers quelques démarcations linguistiques. Constituée d'environ 11 000 habitants en 1972 (Courage 1972 : 476), la création de nombreux services administratifs et surtout de son université en 1993 a accéléré le peuplement de la ville.

À l'heure actuelle, le cosmopolitisme de la population urbaine n'est plus à démontrer dans la mesure où Buea accueille des migrations à la fois « monogénétiques » et « polygénétiques » (Calvet 2000 : 11-12). Dans le premier cas, l'origine des migrants est locale

¹²⁴ En l'absence de recensement, on estime cette population à plus de 200000 habitants de nos jours.

¹²⁵ Structure totalement en ruine de nos jours à cause de la crise dite anglophone. En effet, les sessessionistes y ont fait irruption en 2018 et ont mis en cendre les bâtiments ainsi que la plupart du matériel s'y trouvant. Au moment où nous achevons cette thèse, la CDC qui employait plus 25000 camerounais est encore en ruine.

et la ville est alimentée de locuteurs d'une seule forme linguistique qui peut être la même que celle qu'on parle déjà ou en être une variante dialectale. Dans le second cas, il faut distinguer les migrations « polygénétiques endogènes » et les migrations « polygénétiques exogènes », c'est-à-dire celles venant des différents points du pays et celles venant de l'extérieur. Une ville peut donc recevoir des migrants de son environnement immédiat, de l'ensemble du pays ou de l'extérieur. La ville de Buea épouse une telle situation dans la mesure où elle accueille non seulement les migrations de sa sous-région, mais aussi et surtout de tout le Cameroun. Bien plus, elle reçoit aussi quelques étrangers, même si le nombre n'est pas très élevé. Ces migrants, en majorité les étudiants et les élèves, sont attirés par la nature hospitalière et le climat favorable pour les études. C'est aussi des commerçants camerounais et étrangers, des fonctionnaires venus des autres régions et des jeunes en quête d'emploi qui s'y installent. En dehors des autochtones qui sont les Bakweri, la ville s'enrichit donc des populations proches et éloignées ; ce qui diversifie les contacts humains, linguistiques et culturels tout en imposant leur la prise en compte dans les différentes formes d'organisations sociales comme par exemple dans les communautés de pratiques religieuses.

Buea est enfin, une ville moyenne qui fait l'objet d'une population hétérogène, fruit de l'accroissement naturel et surtout de migrations¹²⁶ mono et polygénétiques. On y retrouve entre autres, des populations venues du Nord-ouest, de l'Ouest, des autres départements du Sud-ouest, du Littoral avec qui elle garde des liens historiques et culturels, du Centre, du Sud et de l'Est. La population est également constituée des Nigériens, des Equato-guinéens, les Sud-africains, les congolais venus des pays voisins et des commerçants venus du grand Nord. Malgré ce brassage, certains traits culturels en cours sont restés spécifiques aux Bakweri.

1.2 Données socioculturelles

Le milieu naturel aux atouts multiples de la ville de Buea (relief fort contrasté, climat favorable, végétation luxuriante, sols riches et adaptés à la pratique du tourisme, etc.) a favorisé, autant que dans d'autres villes du Cameroun, la naissance d'activités à caractères

¹²⁶ Les migrations en direction de Buea renforcent davantage l'utilisation du pidgin qui, malgré les assauts de la présence francophone de plus en plus grandissante, s'impose dans la plupart des situations de contact, notamment dans les marchés, les rues, les campus scolaires et universitaires, et même dans certaines congrégations religieuses comme on le verra infra.

socioéconomiques ainsi qu'une organisation traditionnelle héritée du passé et perpétuée au fil du temps.

1.2.1 Les activités socioéconomiques

D'un point de vue socioéconomique, le tourisme est l'une des activités les plus marquantes à Buea comme dans la région du Mont Cameroun. Mais à côté, les populations s'en donnent entre autres, à l'agriculture, au commerce et à l'école.

1.2.1.1 L'agriculture, la pêche et le commerce

Depuis les temps immémoriaux, les populations de la région du Fako à l'instar des Bakweri ont vécu de la pêche, puis l'on combiné à l'agriculture. Ce sont des populations qui vivent, selon Maurette cité par Lembezat (1954), « une des formes des plus ingénieuses de l'adaptation aux conditions naturelles ». Ce sont ces deux activités qui font le quotidien de ces peuples qui, ouverts aux autres, en ont fait du commerce une forme évidente de leur vécu quotidien. C'est ce qui justifie inéluctablement la présence de plus de trois grands points commerciaux (MueaMarket, MolykoCentalMarket, Mile SixteenMarket, Buea TownMarket, Great SoppoMarket, etc.) dans la ville auxquels s'ajoutent les installations individuelles en bordure des routes ainsi que dans tous les recoins¹²⁷. Avec l'arrivée des européens et surtout de la modernité, l'école et le tourisme se sont imposés d'eux-mêmes.

1.2.1.2 L'école et le tourisme

Si la population urbaine de Buea est d'environ 200 000 âmes aujourd'hui, il faut signaler que ceci est majoritairement lié à l'activité scolaire et universitaire. Mais en fait, l'école et

¹²⁷ Le dimanche (matin), les activités commerciales sont presque stagnantes ou inexistantes à Buea. Les populations se dirigent dans leurs églises de référence pour adorer le créateur. Mais cette situation change de plus en plus avec l'arrivée et l'installation dans la ville, des migrants qui développent ont d'autres modes de vie.

surtout le tourisme font aujourd'hui de cette ville, celle qui accueille comme nous l'avons dit, des migrations mono- et polygénétiques.

Sur le plan scolaire, Buea compte plus d'une trentaine d'établissements¹²⁸ secondaire, primaire et maternel aux côtés desquels s'ajoute l'université¹²⁹, des instituts supérieures et des écoles de formation (École des Travaux Publics, École des Postes et Télécommunication, École Nationale de l'Administration Pénitentiaire, University Institute of the Diocèse of Buea, High Institute of Business and Management, College of Technology, etc.). Ces lieux de formation sont, à n'en point douter, les points de rencontre d'étudiants, d'élèves et d'administrateurs de zones géolinguistiques diverses. En fonction de leur obédience religieuse, ils intègrent les populations¹³⁰ autochtones en semaine et surtout les dimanches matin pour adorer le seigneur. À côté de l'école cependant, les curiosités naturelles, anthropologiques et architecturales exercent une influence fascinante sur eux et sur les visiteurs de la localité.

Du fait de sa localisation dans la région du Mont Cameroun¹³¹, Buea est le point de départ ou de chute de nombreuses activités touristiques. En effet, à une attitude d'approximativement de 1000 mètres et avec des températures plaisantes, elle offre des possibilités pour visiter les bâtiments coloniaux¹³² et est en même temps le point de départ pour des excursions de montagnes. La Course de l'Espoir¹³³ est une activité sportive qui consiste pour 500 athlètes au mois de février de chaque année, de se lancer à l'assaut du « Char des Dieux », le Mont Cameroun et ses 4095 mètres. « C'est l'une des courses les plus difficiles au monde » (Bamigbade 2007) et les athlètes viennent de plusieurs pays dont la Belgique, l'Allemagne, le Rwanda, le Gabon, le Kenya, l'Italie et la France. Il s'agit concrètement de courir « 6 km de faux plat sur une route bitumée puis l'ascension sur 12 km avec un dénivelé de 3000 mètres et retour

¹²⁸ Beaucoup sont restés fermés depuis 2018 du fait des enlèvements et de l'assassinat d'enseignants et d'élèves.

¹²⁹ Créée en 1993, elle est à caractère anglo-saxon. Pour y avoir accès, le postulant doit être anglophone de formation. Au cas contraire, il devra braver le test d'anglais qui a généralement lieu entre août et septembre

¹³⁰ Nous disons d'ailleurs que la population urbaine de Buea est majoritairement constituée d'élèves et d'étudiants.

¹³¹ La diversité bioécologique exceptionnelle ainsi que les différentes zones de fréquentation des grands et moyens mammifères font de la région de Sud-ouest Cameroun une des potentialités écologiques et écotouristiques les plus importantes en Afrique Centrale.

¹³²¹³² Le Château de Puttkamer, l'Ancien Secrétariat et Ecole de construction, la fontaine Bismarck et d'autres, sont encore en utilisation de nos jours comme domicile ou comme siège d'activités administratives.

¹³³ La course du Mont Cameroun (Mountain Race).

par le même trajet en descente¹³⁴ », le tout agrémenté par un bouillon culturel. L'effervescence est à son comble avec notamment « l'animation sur le podium où défilent des groupes de danses traditionnelles, des artistes et des humoristes » (Bamigbade 2007) au stade municipal de Molyko.

1.2.2 L'organisation traditionnelle des villages Bakweri dans la ville

Les peuples bakweri sont une société organisée en villages dont chacun est composé des descendants d'un seul ancêtre. Les pouvoirs du chef sont assez restreints depuis qu'est close l'ère des guerres entre les villages et les tribus, ce peuple étant volontiers anarchique. Les pouvoirs les plus réels sont exercés par le chef de famille qui détient les pouvoirs d'un propriétaire sur cette cellule économique et sociale. Elles se livrent à des activités culturelles et d'entraide. Ceci leur permet d'avoir quelque chose à proposer à la civilisation de l'universel, au concert du donner et du recevoir. Les formes d'expression culturelle ne sont pas assez manifestes en ville si ce n'est la présence des diverses sociétés secrètes et associations de danses qui n'obéissent à aucune périodicité, sinon au rythme des événements. Les groupes les plus importants sont le Malé, le Ngayan, le Malowa (Maloa) et le Liengu. Leurs membres sont des initiés possédant parfois des pouvoirs surnaturels et capables de se transformer en animal.

Il existe également la fabuleuse légende d'Efasah Moto qui, selon la croyance Bakweri est le dieu du Mont Cameroun. Selon cette tradition, il serait à moitié homme et à moitié animal ou pierre. Il prend soin des personnes sur la montagne en fournissant de l'eau, la nourriture et l'abri pendant leur voyage ou leur séjour sur la montagne. Il protège toute personne sur le Mont Cameroun à condition qu'elle y prenne seulement ce dont elle a besoin pour sa consommation pendant son séjour. La croyance en Efasah Moto est un lien culturel intéressant qui rapproche davantage les Bakweri à plusieurs divinités.

¹³⁴Voir [http/ : www.cameroun-voyage.com](http://www.cameroun-voyage.com)).

1.2.3 Les croyances religieuses à Buea

Chrétiens, musulmans et autres religions se côtoient à Buea comme c'est le cas dans les autres contées du pays. À Buea, le christianisme s'est implanté depuis l'époque coloniale, notamment sous l'emprise des Allemands qui y débarquèrent en provenance de Douala. Des édifices religieux sont ainsi construites et au fur à mesure que l'évolution battra son plein dans la cité, des églises seront élevées. Il est difficile de dire avec précision¹³⁵ le nombre actuel d'églises chrétiennes présentes dans la ville puisqu'elles ne sont pas toutes enregistrées auprès de l'autorité. Combattues à leur début par l'État, les églises dites réveillées se sont au fil des temps faites acceptées dans la société, au point d'attirer aujourd'hui de plus en plus de fidèles. La plupart de leurs chrétiens sont des anciens fidèles de l'église catholique romaine qui est au Cameroun.

Pour ces églises qu'on qualifie de « sectes » en effet, tous les dons que l'on trouve dans les actes des apôtres ou les épîtres, sont considérés comme pouvant se manifester dans l'église aujourd'hui. Les miracles dans les églises pentecôtistes relèvent aujourd'hui pour de nombreux pasteurs rattachant, des événements quasi ordinaires. Les cultes s'accompagnent souvent des témoignages des fidèles dont les problèmes ont été solutionnés par Dieu. Et à en croire certains témoignages, Dieu résout des problèmes devant lesquels l'être humain en est encore à la recherche des solutions. Les miracles se produisent également à l'intérieur de l'église catholique romaine, mais seulement, il y a toute une procédure pour les reconnaître et ils ne sont pas annoncés de façon spectaculaire. L'une des caractéristiques de Buea est le foisonnement des églises qui jonchent les rues de la ville d'un bout à l'autre. Dans le seul quartier Molyko¹³⁶ de la ville, nous y avons recensé plus de 40 églises¹³⁷. Aller à l'église à Buea est un fait culturel marquant au point où ceux qui n'y vont pas ont l'impression d'être en marge de la règle sociale.

L'islam lui, y est arrivé par l'entremise des commerçants marchands du grand Nord alors que les religions naturelles y sont implantées depuis que les peuples concernés y sont installés.

¹³⁵ Toutes les rues de la ville brillent par des églises qui foisonnent de part et d'autre. En soirée et surtout le dimanche matin, il y a comme une cacophonie qui envahit la ville. Ce sont des chants et des cris de « délivrance », de joie et d'adoration qui témoignent de l'ampleur de la satisfaction, du crédit accordé à l'église ou à la communauté.

¹³⁶ Quartier populaire de la ville de Buea avec en son sein les plus grandes cités estudiantines.

¹³⁷ Sans compter celles qui sont en construction

S'agissant principalement de ces dernières, les Bakweri croient à l'existence de plusieurs autres divinités susceptibles d'apporter une protection. Selon la croyance en cours dans les villages Bakweris, une « libation » a lieu avant l'ascension du Mont Cameroun : une sorte de prière et d'offrande aux dieux et aux ancêtres pour implorer leur protection pendant l'ascension qui commence juste après cette courte introduction culturelle. De même, lors des tournois de lutte traditionnelle (wresting), des tam-tams rythmés annoncent les lutteurs précédés de prière et d'offrande aux dieux et aux ancêtres. Dans le cadre de la crise dite anglophone, des pratiques religieuses traditionnelles ont été faites par les chefs¹³⁸ bakweri pour empêcher les sessionnistes de prendre possession de la ville. Toutes choses qui font du Bakweri un pratiquant des religions importées et camerounaises à la fois.

Au demeurant, le christianisme reste la forme de spiritualité dominante à Buea comme dans la majorité des villes camerounaises. Leur (les églises) succès est dans tous les cas liés à l'utilisation/la maîtrise de la (des) langue(s) en circulation dans la ville et surtout celles des langues à qui le message divin est destiné.

2. Éléments de situations sociolinguistiques et communautés religieuses à l'étude

2.1 Des éléments de situations sociolinguistiques de la ville de Buea

Le paysage linguistique des villes camerounaises est le reflet parfait du paysage linguistique du Cameroun, caractérisé par la diversité et le plurilinguisme. Or, pour le non averti, la ville de Buea est celle des Anglophones : « C'est là où on parle anglais et pidgin¹³⁹ ». À bien observer, même si le pidgin semble très usité, les autres langues occupent également les sphères de la vie quotidienne, se déployant autant dans le cadre officiel, scolaire, familial que religieux. Au cours de nos investigations, nous n'avons eu connaissance d'aucune étude traitant de la situation sociolinguistique de la ville de Buea, encore moins du contact de langues dans cette localité. La plupart des études précédentes ont plutôt porté sur la politique/l'aménagement linguistique et la didactique des langues (SohKengne 1981, Mbondji 1998). Elles se sont

¹³⁸ Après cette pratique, ces chefs ont tous été enlevés par les sessionnistes qui voulaient qu'ils (les chefs) refassent le rituel, mais dans le sens inverse pour leur (sessionnistes) permettre d'atteindre leur objectif desession.

¹³⁹ Réaction d'un passager dans un cas de transport lors d'une conversation portant sur les langues parlées au Cameroun.

s'intéressé à la place du français dans le système anglophone (Azeyeh 2004, Ebongue et Simo-Souop 2015) ou à des analyses sur les stratégies d'implantation du français et du bilinguisme officiel (Echu 2004), mais aussi aux problèmes d'enseignement/apprentissage du français et de l'anglais dans les écoles, lycées et universités de la ville de Buea¹⁴⁰. Les études exploratoires de Usongo (2014 ¹⁴¹ inédit) et de Nguetso (2014 inédit), menées dans le cadre de leurs mémoires complémentaires de licence en lettres bilingues (français-anglais) à l'Université de Buea se sont quelque peu penchées sur les questions de plurilinguisme et de contacts linguistiques dans la ville.

2.1.1 Les langues en présence

Quand les hommes se déplacent, ils le font en drainant avec eux leurs langues. En dehors du mokpwe, langue des populations autochtones, du pidgin-english et des langues officielles, la ville de Buea de par son cosmopolitisme est un carrefour de langues. Les migrations mono et polygénétiques y ont apporté non seulement d'autres langues camerounaises, mais aussi d'autres langues étrangères. C'est le cas des langues de la sous-branche Nyang (kenyang, denya, kendem), du Grassfield (bafut, aghem, bambili, meta, bum, yemba, fe'efe'e, ghomala, kwa', lamso', etc.) de la sous-branche Equatoriale (mbo, nso, akoose, batanga, bassa, beti-fang, etc.), de la famille Ouest-atlantique (le ffuldè) et de la famille sémitique (l'arabe choa) pour ce qui est des langues camerounaises. Et du yuruba, zulu, lingala, espagnol, et italien entre autres pour ce qui est des langues. À autant de groupes de locuteurs présents à Buea correspond autant de langues auxquelles s'ajoute le camfranglais dont la pratique est beaucoup plus spécifique aux élèves et étudiants francophones des grandes villes du Cameroun (Feral 1994, EloundouEloundou 2011). L'étude exploratoire d'Usongo (2014 inédit) a permis, au travers des déclarations de 400 locuteurs pris dans différentes couches socioprofessionnelles, de recenser plus de 61 langues pratiquées dans la ville de Buea. Cependant, comme « une pompe qui aspire le plurilinguisme » (Calvet 1994) et surtout à cause du passé historique de la ville, certaines

¹⁴⁰ Les mémoires de master fleurissent dans ce sens au département de français et d'anglais de l'Université de Buea

¹⁴¹Usongo (2014), *Le plurilinguisme urbain à Buea : évaluation et dynamisme des usages dans les espaces sociaux*, inédit. Nguetsop (2014) *Le francophone à l'épreuve du contact de langues dans la ville de Buea : dynamiques et représentations sociolinguistiques*, inédit.

langues se sont spontanément et/ou officiellement érigées au premier plan de la communication sociale.

2.1.2 Les usages linguistiques dans la ville

À Buea, la présence prédominante du pidgin donne l'impression de l'inexistence des autres langues. Cependant avec le pidgin cohabitent l'anglais et le français, notamment dans les administrations, les écoles, les campus universitaires et même les familles. Les langues ne jouissent donc pas de la même employabilité dans les pratiques des locuteurs.

Ainsi, dans les écoles et les campus, l'anglais et/ou le français sont les outils de travail et d'enseignement. Mais dans les cours de récréation, les couloirs et la salle de cours¹⁴² comme à l'université de Buea, on observe une prédominance du pidgin¹⁴³ sur les autres langues. Dans les marchés, les gares routières, les rues et les familles¹⁴⁴, le pidgin a de plus en plus de la vitalité par rapport aux autres idiomes qui tendent à s'effacer. Dans les médias, les langues jouissent d'une employabilité qui met en lumière les dynamismes de contacts. L'étude de Piebop (2019) qui s'intéresse aux particularités du français dans les radios de la ville de Buea montre que les émissions diffusées en langue française sont empreintes de particularités qui rendraient compte des situations sociolinguistiques qui prévalent au Cameroun en général et dans la zone anglophone et à Buea en particulier. Pour cette auteure, les animateurs, soucieux d'emporter l'adhésion du plus grand nombre de locuteurs, optent souvent, au détriment de la norme hexagonale, pour un français endogène qui leur permet de sécuriser leur communication avec l'auditoire. Se pose alors le problème des propriétés de ce français qui est utilisé par les journalistes et animateurs d'une part, et d'autre part, de ses fonctionnalités socio-pragmatiques.

¹⁴² Surtout lorsque les étudiants discutent des sujets qui ne sont pas en relation avec les études.

¹⁴³ Toutes les tentatives administratives d'éradication du pidgin au sein des structures scolaires et universitaires ont été vouées à l'échec. Les enseignes de sensibilisation présentes dans les établissements secondaires et à l'Université de Buea ont beau retenu l'attention du passant, mais le pidgin continue de se parler sans gêne.

¹⁴⁴ L'emprise du pidgin dans les régions anglophones du Cameroun est à peu près comparable à l'influence du français dans les régions francophones. Tout comme dans les zones francophones où les langues camerounaises sont de moins en moins utilisées par les jeunes, les jeunes anglophones eux aussi, ont considérablement abandonné leurs langues locales au profit du pidgin. Nous avons fait cette expérience lors de nos cours de français destiné aux anglophones. Nous avons constaté après des entretiens informels avec ces derniers, qu'ils savent à peine former une phrase en leur langue camerounaise. Beaucoup ne maîtrisent que les termes de salutation et quelques expressions figées.

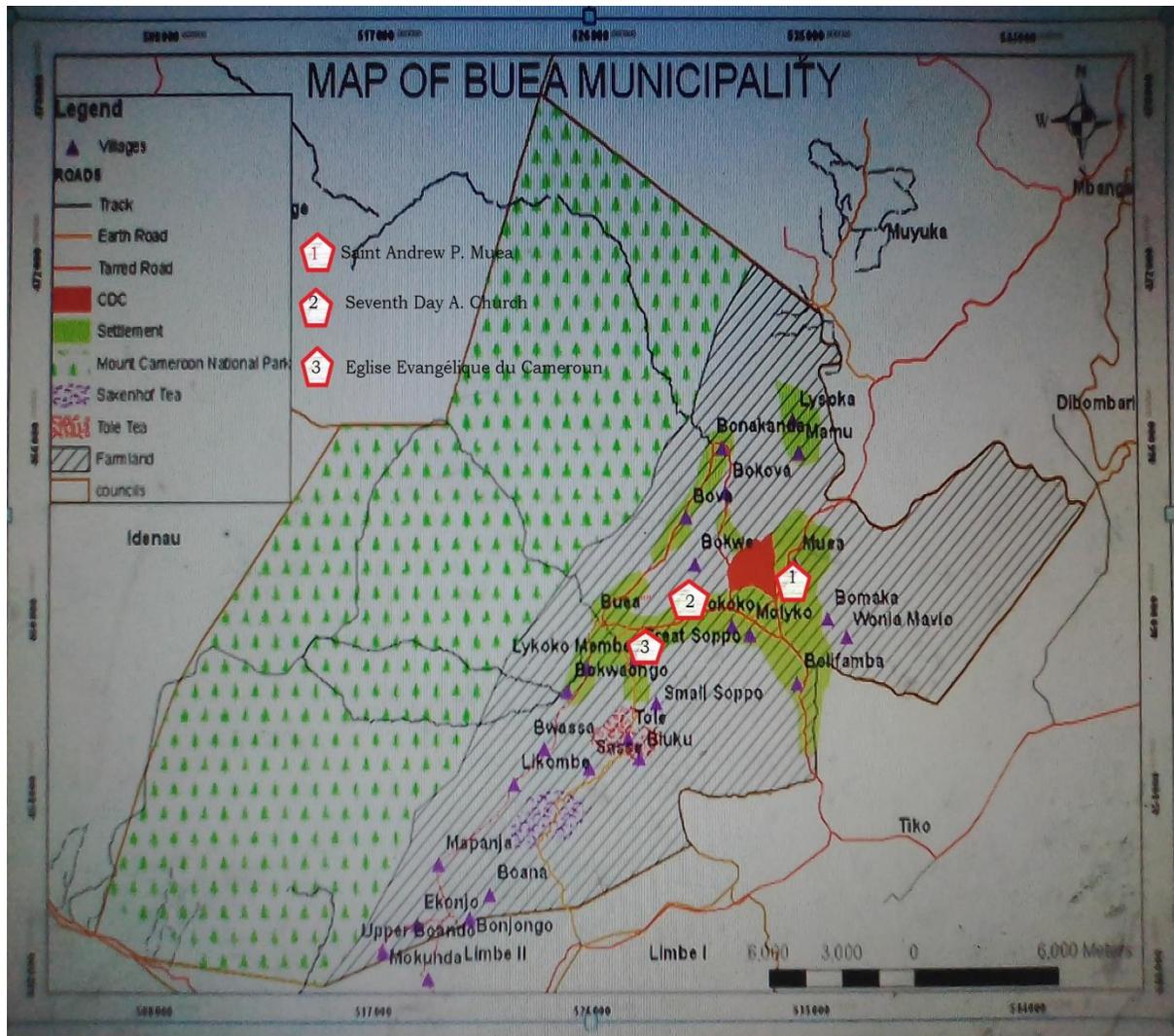
Au niveau des communautés religieuses, la plupart des langues des répertoires des locuteurs peuvent être en usage même s'il y a une prédominance dans l'emploi de certaines d'entre elles comme nous le verrons dans les résultats. Certaines communautés ont par exemple adopté le pidgin comme principale langue d'évangélisation. D'autres ont adopté le français et/ou l'anglais. D'autres encore, ont à la fois choisi d'effectuer l'enseignement religieux en toutes ces langues, en intégrant également des langues africaines et étrangères comme le latin, le yuruba, le lingala, le zulu, l'espagnol, l'italien, et l'allemand pour ne citer que ceux-ci.

En se fondant sur l'étude exploratoire de Usongo et des observations faites, le pidgin serait¹⁴⁵ l'une des langues dominantes de la ville de Buea étant donné qu'il est en usage dans tous les espaces sociaux (administrations, campus scolaires et universitaires, marchés, gares routières, églises, etc.). C'est en prenant en considération ces aspects linguistiques et culturels de la ville de Buea que notre choix s'est orienté vers certaines communautés religieuses.

2.2 De la présentation des communautés religieuses à l'étude

Dans le prolongement de ce qui a été écrit au chapitre précédent, nous avons trouvé nécessaire de présenter dans celui-ci, les communautés religieuses sélectionnées pour la recherche de terrain. Chef lieu du département du Fako dans la région du Sud-ouest, la ville de Buea connaît fait plusieurs dénominations religieuses parmi lesquelles les catholiques, les protestants, les presbytériens, les baptistes, les pentecôtistes et les musulmans sont les plus représentatifs.

¹⁴⁵Nous préférons le conditionnel parce que pour le moment, nous nous en tenons encore à des études exploratoires et aux observations de terrain. Seule une enquête effective et bien menée peut permettre de dire quelle est réellement la langue dominante et selon quel pourcentage par rapport aux autres (l'anglais par exemple).



Carte no 4: Localisation des communautés d'étude dans la ville de Buea

Localisées dans différentes artères de la ville, chacune de ces dénominations a une politique linguistique qui lui permet de répondre aux besoins communicatifs de ses participants. Bien plus, sur le plan de l'organisation, ces communautés se diffèrent les uns des autres. C'est le cas avec Saint Andrew Parish Muea (SAPM), Église Évangélique du Cameroun (EEC) et Seventh Day Adventiste Church (SDAC) que nous avons retenues et que nous présentons ici.

2.2.1 Saint Andrew Parish of Muea (SAPM)

SAPM fait partie de l'église catholique romaine. Selon les autorités de la paroisse, elle a été créée en 1912 par les missionnaires allemands ; c'est-à-dire à l'époque coloniale. Située dans le quartier Muea, on y retrouve de nombreuses structures scolaires et universitaires privées et publiques dans son entourage. Le commerce et l'agriculture sont les activités principales des riverains. L'accès à la communauté est très facile avec non seulement une route bitumée principale, mais aussi avec diverses facilités de part et d'autre. Sur le plan linguistique, la paroisse est dite anglophone avec environ 2500 fidèles venus de différentes contrées. On y retrouve les francophones venus des autres régions du Cameroun et plus principalement de l'Ouest¹⁴⁶, du Littoral et du Centre. Nous avons également beaucoup d'anglophones¹⁴⁷ originaires du Nord-ouest et du Sud-ouest en particulier. C'est entre autres, le cas des Bakweri, des Mbo Bakossi, des Bansoh, des Banyangue et des Bangwang.



Photos n°1: - Paroisse Saint-André de Muea (hall principal), 17 mars 2019 (Source : Michel N. Ntedondjeu¹⁴⁸)

¹⁴⁶Les Dschang venus de l'Ouest constituent selon les autorités de la paroisse, les plus nombreux

¹⁴⁷À l'instar de de Feral (2009 :128), nous avons remarqué que le terme « anglophone » tout comme le terme « francophone » est ambigu au Cameroun : s'il peut se référer, selon l'usage courant, à une personne qui parle anglais, il signifie aussi « Camerounais originaire de la zone anglophone ». Par conséquent, il y a au pays du président Paul Biya des anglophones non anglophones et des francophones non francophones. Cette catégorisation est à la fois géographique et linguistique.

¹⁴⁸Désormais MNN

Les locuteurs qui fréquentent cette communauté sont alors des francophones et des anglophones. En dehors du français, de l'anglais ou du pidgin, ils s'expriment, selon les cas, en différentes langues camerounaises.

Sur le plan professionnel, la plupart des fidèles (notamment les adultes) de SAPM sont des agriculteurs et commerçants. Mais il y a également des fonctionnaires, dont des enseignants de tout bord (primaire, secondaire et supérieur) et des cadres d'administration, ainsi que des employés du secteur privé. Les enfants et jeunes présents sont en majorité des élèves, lycéens et étudiants. Dans l'ensemble, Muea est fréquenté de plusieurs couches sociales, voire culturelles et linguistiques qui participent à des degrés variés à la réalisation des rituels religieux. Il n'existe pas de document précisant les fréquentations des fidèles à la paroisse. Comme toute organisation, les membres sont constamment retravaillés par les migrations et des affectations pour ceux qui sont dans l'administration ; ce qui fait que des fidèles présents à un moment donné peuvent ne plus être là quelques années plus tard compte tenu de leur mobilité sociale liées à des questions de subsistance ou en réponse aux exigences socioprofessionnelles administratives ou personnelles. Ce qui a cours à Muea et SDAC (ici-bas), est que le nombre de fidèles est parfois comptabilisé au cours du culte et le chiffre rendu public lors des communiqués.



Photo n°2 - Paroisse Saint-André de Muea (second hall), 24 mars 2019, (MNN)

Au sein de la paroisse cependant, les autorités savent qui sont leurs fidèles, leurs ethnies, les langues qu'ils parlent en paroisse ou en dehors de ceux-ci. Les membres du clergé sont constitués de trois prêtres (le curé, le vicaire et d'un diacre), d'un séminariste qui s'occupe des activités des jeunes et de la préparation des cérémonies religieuses. Au niveau des fidèles, un bureau élu assure la gestion des affaires de la communauté. Pour avoir passé aujourd'hui quatre ans dans cette communauté puisque c'est celle dans laquelle je m'y retrouve toutes les semaines, j'ai remarqué que SAPM est une communauté cosmopolite qui tire sa force dans son organisation socioculturelle et dans le dynamisme des chrétiens.

La communauté tient plusieurs messes par semaine. Le dimanche, les deux premières messes (6h30 et 8h30) sont dites anglophones, celle de 10h30 est dite francophone¹⁴⁹ ; ce qui donne la possibilité aux ouailles de choisir celle qui leur sied en fonction de l'heure et surtout des langues exploitées pour les rituels. Lors des grandes cérémonies (Noël, Pâque, Ascension, Assomption, Pentecôte, Christ-Roi, visite de l'Évêque, etc.), une seule messe a lieu et elle est dite bilingue dans la mesure où les francophones et les anglophones se mettent ensemble pour la même célébration. Les messes sont donc organisées de telle sorte que les langues principalement utilisées ne sont pas les mêmes selon qu'on passe d'une à l'autre. En dehors des célébrations du dimanche, il y a également des messes en semaine ; le mercredi soir à 17h30 (en anglais), le vendredi soir à 17h30 (en français) et certaines occasionnellement organisées en réponses à un type de circonstance (maladies, rentrée scolaire, paix dans le pays, etc.). Le nombre de messe étant pléthorique comme on peut le constater, nos observations comme on l'a vue, ont porté prioritairement sur les messes du dimanche¹⁵⁰, (la messe anglophone de 6h30 et la messe francophone de 10h30).

Cette paroisse est ouverte à la pluralité des groupes et donc au pluriculturalisme et au plurilinguisme comme c'est aussi le cas des autres églises.

¹⁴⁹Ces catégorisations (francophone, anglophone, bilingue, multilingue,) que nous utilisons ici sont le fait des autorités et des fidèles eux-mêmes. Un tiers dira par exemple qu'il préfère la messe francophone à la messe anglophone parce que quand on lit et prêche en français il comprend mieux que lorsque cela est fait en anglais ou en pidgin à la messe dite anglophone.

¹⁵⁰ Selon la théologie catholique, le dimanche est un jour sacré que le chrétien doit consacrer à Dieu, c'est d'ailleurs le premier jour de la semaine. Dans ce sens, la messe du dimanche est l'occasion de dire merci à Dieu pour la semaine terminée et de lui présenter la nouvelle qui commence.

2.2.2 Église Évangélique du Cameroun (EEC)

L'EEC est née de la réforme protestante du 16^{ème} siècle. Dans l'évolution du christianisme en effet, certaines orientations¹⁵¹ prises par le catholicisme au Moyen Âge furent rejetées par ceux qu'on a appelé les Réformés comme Martin Luther et Jean Calvin parmi tant d'autres. Pour ces théologiens, la Bible doit être la seule autorité sur laquelle repose la foi. Au Cameroun, L'EEC s'est d'abord installée dans les zones francophones avant que la première église de cette nature soit construite en 1995 dans la ville de Buea. La communauté est dite francophone et constituée en majeure partie des allogènes, des populations venues des zones francophones du pays. En réalité, elle est constituée de trois grands groupes que sont : les Sawa venus de la zone côtière de Douala, les Bamiléké et les Bamoun venus de l'Ouest du pays. Il y a également ceux qui viennent du Centre et quelques anglophones ; les Bakweri surtout qui ont rejoint la congrégation.



Photo n°3 – Église Évangélique du Cameroun, 07 avril 2019 (MNN)

¹⁵¹L'autorité du pape, la reconnaissance des saints, l'utilisation des objets, etc.)

Comme à Muea, la congrégation est composée d'enfants, de jeunes et d'adultes. Sur le plan professionnel, l'EEC est essentiellement fait de fonctionnaires et travailleurs affectés dans la ville, mais surtout d'élèves et d'étudiants qui suivent les déplacements de leurs parents ou qui sont attirés par l'université, les instituts supérieurs et écoles de formation. Si ces derniers ont en commun le français parce qu'ils viennent des régions francophones, il n'en demeure pas moins vrai qu'ils parlent aussi d'autres langues, notamment l'anglais ou le pidgin dans les situations de contact avec les anglophones ainsi que plusieurs autres langues locales.

Sur le plan géographique, le bâtiment-siège de la communauté se trouve au lieu-dit Pongo Square, à environ 600 mètres de Seventh Day Adventiste Church et à 50 mètres du principal axe routier de la ville. Le nombre de personnes qui la fréquentent s'évaluent à près de 1000 fidèles en fonction du rythme des activités scolaires et universitaires. Autrement dit, quand les élèves et étudiants prennent les congés (Noël et nouvel an en fin décembre, pâque en fin mars et début avril) ou les vacances (de juin à fin août pour les élèves et d'août à fin septembre pour les universitaires), on constate une réduction considérable des chrétiens à l'église. Ces élèves et étudiants se drainent généralement vers les grandes villes (Douala et Yaoundé) en vue de s'offrir une activité lucrative ou retournent dans leurs régions de résidence respective.

L'église est gérée par un Pasteur assisté des anciens et anciennes, des diacres et des diaconesses, des traducteurs et de divers groupes de choristes. Contrairement à la Paroisse Saint André de Muea, l'EEC a deux cultes le dimanche ; le culte d'enfants à 7h et celui des adultes à 9h. Cette recherche s'intéressera particulièrement au second dans la mesure où il est ouvert à toutes les classes sociales, à toutes sortes d'activités et pratiques qui engagent des langues et des acteurs divers. Bien plus, le fait que l'EEC soit une communauté francophone constituée principalement de populations allogènes nous semble très significatif dans la mesure où au Cameroun, le francophone a sa vision du monde, sa façon de construire la réalité ou de faire les choses qui s'éloigne bien souvent de celle de l'anglophone.

2.2.3 Seventh day Adventist Church (SDAC)

Historiquement née d'un vaste Réveil prophétique qui s'est développé en Europe à la fin du 18^e siècle, l'Église Adventiste du Septième Jour, puisque c'est d'elle qu'il s'agit, est l'un des

démembrements de l'église protestante conduit par le prédicateur baptiste américain William Miller entre 1831 et 1844. Installée dans la ville de Buea à l'époque des missionnaires, notamment sous l'impulsion des missions américaines, sa position en plein carrefour à l'entrée du quartier LowFarmer permet d'y accéder facilement, quelque soit le temps qu'il fait.



Photo n°4 : Seventh Day Adventist Church, 05 mai 2017 (MNN)

Comme les églises précédentes, elle est constituée d'une population hétérogène (Bakweri, Bassa, Bamiléké, Eton, etc.) mais majoritairement estudiantine, ce qui pourrait expliquer son caractère plurilingue. La communauté est donc dite plurilingue avec comme leader un pasteur¹⁵², des anciens, des traducteurs, des groupes de chorale et des diacres et diaconesses chargés d'assurer le bon déroulement du service. Avec à peu près 500 fidèles, l'une des caractéristiques de cette église à Buea est qu'elle vise l'unité dans la diversité dans ses modes d'opération, ce qui fait que lors de ses activités, elle accorde la parole à tout le monde, chacun étant libre de s'exprimer dans la langue de son choix.

¹⁵² Depuis le début de cette recherche en 2014/2015, cette église a déjà connu trois pasteurs qui viennent et repartent au gré des décisions de la communauté, de leur propre décision ou de la mobilité socio-spatiale liée à leur formation.

Les rencontres se tiennent principalement les mercredis à 18h30 pour l'étude biblique et le samedi à 9h00 pour l'école du Sabbat suivi du culte à 10h, puis à 15h30 selon les cas, pour la suite de l'école du sabbat. Pour l'Église Adventistes, le samedi correspond au septième jour de la semaine :

Il est un jour « consacré », « mis à part » par Dieu, dès la création du monde, pour que l'individu optimise sa relation avec la divinité. Avec de nombreuses similitudes (et pas mal de différences tout de même) avec les juifs orthodoxes, les adventistes considèrent le sabbat comme un espace temporel en rupture avec les activités menées les autres jours de la semaine. C'est cette rupture qui permet une consécration maximale à la relation avec Dieu. Ainsi le sabbat, l'adventiste ne travaille pas, n'écoute pas et ne conduit pas les mêmes conversations qu'en semaine, est principalement à l'église (appelé temple parfois), ne regarde pas la télévision, etc. (dismai.com/archive).

La journée du samedi chez le chrétien adventiste est donc exclusivement consacrée à l'étude biblique, au culte et à la prière. C'est également en ce jour que toutes les composantes sociolinguistiques de la communauté se trouvent autour du même objet, la parole de Dieu.

Les trois dénominations religieuses présentées ici ont en commun Dieu. Elles reconnaissent d'ailleurs qu'il y a trois personnes en une seule : le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Du point de vue diachronique, L'EEC est née de l'église catholique et la SDAC est née de l'église protestante, Sur le plan théologique et religieux, elles ont des façons de faire et de concevoir les choses quelque peu différemment. Du point de vue sociolinguistique, toutes sont ouvertes à la diversité des groupes et des langues et les observations et enquêtes faites dans ces milieux permettront de répondre à la question de la diversité des langues, des choix linguistiques en relations avec les pratiques et rites, et surtout les représentations, les valeurs socio-symboliques associées aux langues d'évangélisation.

Le fait d'avoir choisi de travailler sur trois communautés n'est pas fortuite compte tenu des objectifs qui sont les nôtres. En procédant ainsi, cela facilitera les comparaisons, notamment au niveau des configurations sociolinguistiques relatives au modèle gravitationnel. On verra de ce fait que les particularités propres à chaque communauté ont des retombées non seulement sur les langues utilisées pour l'accomplissement des pratiques religieuses, mais aussi que les places des langues changent selon qu'on passe de SAPM à l'EEC ou à SDAC et inversement. Loin de la comparaison, nous voulons également montrer, en choisissant plusieurs communautés, que les

phénomènes sociolinguistiques à l'étude ne sont pas spécifiques à une seule entité religieuse. Autrement dit, on pourrait l'étendre à l'ensemble des communautés religieuses au Cameroun. Ceci étant dit, nous avons trouvé nécessaire, pour rendre compte de ce qui se fait et se dit dans les églises, d'adopter une démarche ethnographique.

Conclusion

Le cadre géographique, historique, socioculturelle de la ville de Buea a donc été propice à l'éclosion et l'évolution des missions d'évangélisation. Sa population cosmopolite est le fruit de l'accroissement naturel et surtout des migrations mono- et polygénétiques. La position de la localité dans le Sud-ouest (limitrophe avec le Nigéria) et surtout l'usage de l'anglais (ou du pidgin) donne facilement l'accès aux migrants nigériens qui s'y installent pour les études ou pour les activités marchandes. Bien plus, les communautés religieuses qui s'y trouvent sont fréquentées par toutes les catégories socioprofessionnelles et groupes de locuteurs présents dans la ville. Au demeurant, nous disons qu'elle dispose de spécificités culturelles, humaines et linguistiques qui peuvent dès lors être prises en compte dans le domaine religieux, notamment pour comprendre comment la distribution et l'exploitation des langues s'effectue au sein des rites et comment les acteurs se situent par rapport à la diversité linguistique et culturelle ambiante.

TROISIÈME PARTIE :

**LANGUES EN PRÉSENCE ET CONFIGURATIONS
SOCIOLINGUISTIQUES LORS DES CÉRÉMONIES RELIGIEUSES**

Introduction de la partie

La présence de locuteurs différents dans un espace donné implique nécessairement la coexistence ou le contact de langues distinctes. Dans ce cas, c'est l'utilisation qu'on fait de chaque langue ou de chaque variété de langue dans les situations de la vie qui lui atteste une certaine fonctionnalité. L'étude des langues en présence permet ainsi de rendre compte de leurs usages à l'occasion des cérémonies religieuses tout en établissant les rapports qu'elles entretiennent entre elles, question d'en mesurer le degré de dynamisme et/ou de vitalité. Ce que nous désignons par « cérémonies religieuses » a des appellations différentes selon qu'on passe d'une communauté à l'autre. Au sein de l'église catholique comme à Muea, l'on parle généralement de « messe » alors qu'à l'EEC et à SDAC, il s'agit plutôt de « culte¹⁵³ ». Cependant, si le culte est défini comme « l'ensemble des actes par lesquels une communauté humaine honore ses dieux et entretient ses relations avec eux » (Le Gall 2001), la messe elle, est l'ensemble des rites par lesquels on célèbre l'eucharistie (Brouad 2002) ou encore l'« office qui commémore le sacrifice du corps et du sang de Jésus Christ présent sous les espèces du pain et du vin et qui est célébré par le ministère du prêtre selon un rite dont les parties essentielles sont l'offertoire, la consécration et la communion » (Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales¹⁵⁴, en ligne). Même si la définition du terme messe semble plus explicite au regard de celui de culte, il n'en demeure pas moins vrai que le culte et la messe sont constitués de rites; c'est-à-dire des actes culturels plus ou moins stéréotypés, des dispositions, des gestes religieux plus ou moins mécaniques (Le Gall 2001). Malgré son aspect pour le moins machinal, le rite est une action humaine communautaire, déterminés par la divinité, et donc reçue, qui mime ou reproduit l'action divine (Sacro Sanctum 1963, Le Gall 2001). À partir de ces paramètres qui leur sont communs, le culte ou la messe, est une cérémonie religieuse au cours de laquelle un

¹⁵³La messe et le culte ont les mêmes objectifs. C'est pourquoi on parle souvent de « culte d'action de grâce » au sein de l'église catholique. Puisque le terme « messe » est spécifique à l'église catholique, nous l'utiliserons uniquement en référence à la communauté de Muea. De même, le terme « culte » sera utilisé en référence à l'EEC et SDAC dans les chapitres 2 et 3 qui vont suivre. La messe et le culte sont cependant différents du point de vue de leurs contenus et de leurs formes. Sur le plan du contenu, il y a des rites présents au cours de la messe qui ne font pas partie du culte à l'EEC ou à SDAC. La prière à Marie par exemple est spécifique à l'église catholique. Sur le plan de la forme, certains rites qui sont communs à ces communautés se réalisent différemment, notamment la communion, le baptême ainsi que les paroles prononcées.

¹⁵⁴ Créé et 2005 par le CNRS, le Centre National de Ressources Textuelles et Lexical (CNRTL) le CNRTL fédère au sein d'un portail unique, un ensemble de ressources linguistiques informatisées et d'outils de traitement de la langue. Il intègre le recensement, la documentation (métadonnées), la normalisation, l'archivage, l'enrichissement et la diffusion des ressources (www.cnrtl.fr).

ensemble de rites y sont exécutés par des croyants dont la prière est soutenue de manière mutuelle/communautaire par des activités ritualisées précises comme le chant, le recueillement et le témoignage. De Salins (1988 : 15) reconnaît d'ailleurs que « tous ceux qui se prêtent aux mêmes rites, avec les mêmes comportements verbaux ou non verbaux, appartiennent à la communauté ». Ainsi, aller à la messe ou au culte est généralement le fait des communautés religieuses qui, à travers leurs membres, accomplissent des rites en ayant recours aux langues. Ces rites sont accomplis selon un scénario spatio-temporel plus ou moins strict, impliquant des participants qui réalisent des actes¹⁵⁵ religieux (lecture, manipulation d'objets, déplacements, etc.) en fonction des rôles précis qui les amènent à s'adresser les uns aux autres ou à s'adresser à Dieu. L'utilisation qu'ils font des langues atteste de leur fonctionnalité en relation avec la place que les unes occupent par rapport aux autres au sein des églises. Constituées de membres qui forment les communautés et qui mettent à contribution leurs compétences pour l'atteinte des objectifs communs, notamment en exploitant les diverses langues de leur répertoire, nous avons écrit qu'on pourrait considérer que les communautés religieuses sont des communautés de pratique et donc les étudier sur la base de leurs pratiques.

Ce chapitre se donne pour objectif de rendre compte des langues mobilisées pour la réalisation des différentes pratiques¹⁵⁶ et rites religieux. Pour le moment, les questions qui nous intéressent sont les suivantes : qui parle quoi ? à qui ? à quelle occasion ? comment et pourquoi faire ? ». Autrement dit, quelles sont les langues mobilisées pour la réalisation des différents rites et pratiques religieuses ? Bien plus, quelles configurations sociolinguistiques pour chaque messe/culte et pourquoi ? En quoi l'écologie linguistique peut-elle permettre de mieux appréhender les rapports entre langue et religion, plus précisément dans ces situations religieuses caractérisées par le plurilingue ?

Dans un premier temps, nous allons décrire la structure de ce rassemblement religieux entraînant des séquences et des actes rituels majeurs qui y sont accomplis et en les illustrant à l'aide d'exemples. En second lieu, nous traiterons des langues en présence dans l'accomplissement des

¹⁵⁵La notion d'acte fait référence à « ce qui est fait par une personne » (Dictionnaire universel, 2^{ème} édition 1988 : 13). Pris dans ce sens, les actes religieux sont tout acte verbal ou non-verbal accompli par un acteur religieux dans un cadre bien défini. Nous pouvons ainsi considérer que le rite est aussi un acte religieux.

¹⁵⁶La pratique, avons-nous dit, est définie comme ce qui relève du « faire » dans ses dimensions historiques et sociales. On peut ainsi considérer que tout rite est une pratique. Mais toute pratique n'est pas nécessairement un rite. Le chant religieux par exemple, est une pratique qu'on ne devrait pas toujours situer au même niveau de compréhension (Voir chapitre 1, quatrième partie) que le rite. Dans cette recherche, le terme pratique englobe aussi bien les rites que les autres formes d'expressions.

rites en procédant à une analyse des différentes configurations linguistiques présentées par chacune des cérémonies religieuses observées à savoir celles de la paroisse de Muea et celles de l'EEC et de SDAC respectivement. Dans ce qui va suivre, nous considérons la langue comme un modèle¹⁵⁷, « une métaphore, une abstraction qui nous permet de concevoir de façon simple le fonctionnement d'un ensemble complexe d'éléments » (Calvet 1999 :15). Ainsi, cela permettra-il de faire ressortir les relations que les langues entretiennent dans leurs « niches », les places qu'elles occupent dans l'écosystème ; c'est-à-dire selon Calvet (1999 : 35), « par leur fonctions et par leur rapport au milieu ».

Cette description s'appuiera sur des observations et prises de notes réalisées de fin décembre à fin février 2017 pour ce qui est de l'EEC et de mai à mi-août 2017 pour SDAC et de SAPM. Nous nous appuyerons sur un journal de bord tenu régulièrement, sur quelques extraits d'interactions verbales notées sur le vif ainsi que des photographies réalisées séance tenante. De même, pour clarifier la présentation de ces cérémonies, nous présenterons de façon détaillée leur déroulement en nous appuyant sur des enregistrements dont la transcription intégrale figure en annexe.

¹⁵⁷ Calvet (1993 : 3-4) a insisté sur « le fait que les langues n'existent pas sans les gens qui les parlent » (ni sans les représentations qu'ils s'en font) et que la notion de langues elle-même est un « modèle abstrait à partir de pratiques qui les constituent » (1999 : 15).

CHAPITRE I

LANGUES ET RITES À SAINT ANDREW PARISH DE MUEA

Introduction

Dans la paroisse de Muea, trois messes sont distinguées par les langues qui y sont employées. Il s'agit des messes de 6h30 qui sont dites anglophones¹⁵⁸, des messes de 10h30 qui sont dites francophones et des messes bilingues qui se tiennent à 9h30 au gré des occasions. Comme les séquences et les actes rituels sont les mêmes et sont accomplis selon la même temporalité, cette présentation concernera ces trois messes indistinctement; ce qui facilitera la comparaison¹⁵⁹ et la compréhension des différentes configurations linguistiques qui ressortissent des langues en présence dans les rites exécutés, mais aussi la variabilité des choix linguistiques en fonction des messes.

1. Structure de la messe à SAPM

Au cours des messes à Muea, chaque langue en présence permet d'accomplir un ou des rites précis ou d'accompagner des rites en cours d'effectuation. Pour saisir cela, nous allons présenter les principales séquences des cérémonies religieuses en mettant en avant les actes accomplis, les participants, les objets, les déplacements et les langues qui participent éventuellement à leur réalisation. Schématiquement, la messe catholique comprend quatre grands rites (les rites initiaux, la liturgie de la parole, la liturgie de l'eucharistie et les rites de conclusion), tous constitués d'actes ritualisés ; c'est-à-dire d'actes structurés et performés selon des modèles comportementaux plus ou moins élaborés.

¹⁵⁸ Les designations « messe anglophone », « messe francophone » et « messe bilingue » sont celles des membres des communautés religieuses.

¹⁵⁹ Cette comparaison tient du fait que les langues n'occupent pas toujours les mêmes places au sein des communautés. Du moins, leur niche écologique change selon que l'on passe d'une messe à une autre.

Séquences ¹⁶⁰	Rites	Participants	Durée ¹⁶¹
1) Rites initiaux	A.Monition	Lecteur	10 à 15 min
	B.L'entrée ¹⁶²	Prêtre, servants, lecteurs, chorale et Assemblée.	
	C.La salutation	Prêtre et Assemblée	
	D.L'acte pénitentiel et absolution	Tous et prêtre	
	E.Laprière d'ouverture	Prêtre	
2) Liturgie de la parole	A.Les lectures bibliques	Lecteurs	45 min à 1h
	B.L'homélie	Prêtre	
	C.La profession de foi	Tous	
	D. Laprière universelle	Lecteur	
3) Liturgie de l'eucharistie	A. La quête	Assemblée	15 à 25 min
	B.Prière eucharistique, d'action de grâce et de sanctification	Prêtre	
	C.Récitation du « Notre père » Et rite de la paix	Tous	
	D.Le rite de communion	Prêtre et communicants	
	E.Les récitations diverses	Tous	
4) Rites de conclusion	A.Les annonces	Communicateur	10 à 20 min
	B.La salutation et bénédiction finale	Prêtre et assemblée	
	C.La sortie	Prêtre, servants, lecteurs, chorale et assemblée	

Tableau n°3: Récapitulatif des rites de la messe à la Paroisse Saint André de Muea

1.1 Les rites initiaux

C'est le temps du rassemblement. Les chrétiens venus de divers horizons se retrouvent sur le parvis de l'église, échantant quelques bonjours et quelques nouvelles. On peut également les voirs'embrasser, se serrer la main et se faire de petits signes d'amitié avant d'entrer à l'église.

¹⁶⁰La séquence est « une suite d'éléments ordonnés conventionnellement sur l'axe syntagmatique »(Dictionnaire universel1988 : 429). Il est question ici d'un ensemble de rites qui s'enchainent d'une certaine façon.

¹⁶¹La durée de la messe n'est pas fixe. En fonction des jours et des cérémonies, elle peut durée entre 1h30 et 1h50, voire 2heures ou plus. Le nombre de chants exécutés et leurs longueurs, la prédication ainsi que le nombre de communiqués présentés au cours de la rencontre sont autant d'éléments qui influencent sa durée. C'est pourquoi nous ne la présentons ici, comme ailleurs, qu'en termes d'approximation.

¹⁶² La plupart des rites sont agrémentés de chants sur lesquelles nous allons principalement y revenir dans la quatrième partie.



Photo n°5 – SAPM, le hall principal (vue de face) avant le début de la messe (MNN)

La chorale déjà installée au sein de l'église répète des chants pendant que du côté de la sacristie, les enfants de chœurs, les lecteurs et le catéchiste font les derniers réglages : on s'assure entre autres choses, de savoir si le Lectionnaire¹⁶³ est posé au pupitre et si le charbon et l'encens¹⁶⁴ sont prêts. Ces réglages faits, le prêtre arrive et demande à débiter.

¹⁶³« Livre dominical contenant les lectures prévues pour telles ou telles cérémonies» (le Gall 2001).

¹⁶⁴L'encens est une résine qui brûle en dégageant une fumée odoriférante. Selon l'église catholique, on la brûle pour faire monter les prières des fidèles vers Dieu : « Que monte ma prière en encens devant ta face » (Psaume 140, verset 2)

Moment	Rites	Participants et langues			Lieu/Geste/Objet
		Acteurs	Destinataires	Langues ¹⁶⁵	
Les rites se succèdent au fur à mesure de leur exécution dans le temps (c'est-à-dire à partir de 6h30, 10h30 ou 9h30 selon les messes)	A.Monition	Lecteur	Assemblée	français	Au pupitre
	B.Entrée ¹⁶⁶	Prêtre, servants, lecteurs, chorale et Assemblée.	Dieu	Chant en français ou autre langue	Déplacement du prêtre et sa suite de la sacristie vers l'autel (l'assemblée debout, chante avec la chorale)
	C.Salutation	Prêtre	Assemblée	Français	Tousdebout
	D.Acte pénitentiel et absolution	Prêtre et assemblée (invitation du prêtre)	Dieu	Français	tousdebout
	E. Prière d'ouverture	Prêtre et assemblée (invitation du prêtre)	Dieu	Français, parfois le latin	Lecture dans le missel tousdebout

Tableau n°4: Structure des rites initiaux à SAPM

A. La monition

Quelle que soit la messe qui a lieu, un des lecteurs se dirige à l'autel pour la monition. Du latin « monitio » ; « avertissement », « avis, « recommandation » ou du verbe « monere » ; « avertir », « La monition est l'avis que donne le célébrant ou un des membres de l'assemblée pour expliquer brièvement le sens d'une lecture ou d'un rite qui va suivre, et pour créer une ambiance favorable à la participation des fidèles » (Brouard 2002). Ce discours d'entame qui dure quelques minutes est un texte écrit à la main que le lecteur se change de lire. L'extrait suivant en est une illustration de ce qui se dit et s'y fait.

008¹⁶⁷ Lecteur : nous célébrons en ce jour + le deuxième dimanche de carême année C++ dimanche précédent + nous étions au désert avec Jésus + qui était tenté par Satan + aujourd'hui + il

¹⁶⁵Compte tenu du fait que les langues dépendent du type de messe, nous présentons ici que celles de la messe de 10h30 à titre illustratif.

¹⁶⁶ La plupart des rites sont agrémentés de chants sur lesquelles nous allons principalement revenir dans le dernier chapitre.

est transfiguré dans la montagne dans la gloire ++ l'identité de Jésus nous est révélé par Dieu le père lui-même ++ dans notre marche vers pâque ++ le récit de la transfiguration + nous appelle à méditer la parole [...] demandons au Seigneur + l'allégeance d'Abraham + que nous ayons une écoute attentive xxx + par un chant + veuillons-nous levez pour accueillir pour accueillir le célébrant (CM¹⁶⁸, p.137)

B. L'entrée

La monition est suivie d'un chant d'entrée exécuté par la chorale en vue d'ouvrir la célébration, de favoriser l'union des fidèles rassemblés autour de Jésus Christ et d'accompagner la procession du clergé.



Photo n°6- L'autel du hall principal, SAPM (MNN)

¹⁶⁷Ce chiffre représente l'ordre des répliques, ou mieux, des prises de parole au cours de la messe. Nous avons commencé par le 001.

¹⁶⁸ CM : Corpus Messe.

C. La salutation

Lorsque cette équipe arrive à l'autel, elle le salue par une inclination profonde. Le prêtre baise ensuite l'autel, encense la croix qui s'y trouve ainsi que les pourtours de l'autel. L'assemblée reste debout et lorsque le chant d'entrée est fini, le prêtre fait le signe de croix avec tous les fidèles en disant, dans le cadre de la messe francophone, les paroles suivantes :

- 010 Prêtre : nous sommes rassemblés au nom du Père du fils et du Saint-Esprit :
011 Assemblée: amen !
012 Prêtre: la grâce de Dieu le Père et la communion de l'Esprit Saint soient toujours : avec vous
013 Assemblée et avec votre esprit (CM p.138)

Cette salutation et la réponse des fidèles permettent d'établir le contact entre le célébrant et l'assemblée unis pour la circonstance.



Photos n°7: À gauche, l'officiant saluant le public. À droite, l'assemblée dominicale (MNN)

D. L'acte pénitentiel et l'absolution

Le prêtre invite à l'acte pénitentiel qui, après un bref instant de silence, est réalisé par toute la communauté qui utilise cette formule de confession générale :

- 014 Prêtre : frères et sœurs nous sommes rassemblés depuis le ciel le deuxième dimanche de carême + pour continuer à être dans la suite du Christ + préparons-nous à la célébration de l'eucharistie en reconnaissant que nous sommes pécheurs +++ je confesse à dieu tout puissant

- 015 Tous : et je reconnais devant mes frères + que j'ai péché + en pensée + en paroles + par action et par omission ++ oui j'ai vraiment péché + c'est pourquoi je supplie la vierge Marie + les anges et tous les saints + et vous aussi mes frères + de prier pour moi le Seigneur notre Dieu (CM p.138)



Photo n°8: Des fidèles faisant pénitence (MNN)

Cette formule est l'expression d'un amour à aimer qui caractériserait l'homme et de demande de pardon :

Le temps du pardon, en début de célébration nous propose ce regard sur nous-mêmes et nous rappelle l'aide divine, son Amour et sa miséricorde infinie. Durant ce temps, nous demandons à Dieu de nous aider à aimer un peu plus tous ceux que nous n'aimons pas assez, de nous aider à les accueillir en nos cœurs pour ne plus former qu'une seule famille devant Lui, Notre Père à tous » (Sacro Sanctum 1963).

Et le prêtre de conclure par cette formule d'absolution (« Que dieu tout puissant vous fasse miséricorde, qu'il vous pardonne vos péchés et vous conduise à la vie éternelle ») qui reçoit

le « amen » des fidèles. On poursuit donc avec le *Kyrie Eléison*¹⁶⁹, une prière de supplication qui est dite ou chantée par tous avant le « Gloria », hymne d'adoration et de louange qui glorifie Dieu ainsi que Jésus Christ lui-même.

E. La prière d'ouverture

Enfin, le prêtre invite le peuple à prier. Et tous, avec le prêtre, gardent un instant de silence, pour prendre conscience qu'ils se tiennent en présence de Dieu, et pour mentionner intérieurement leurs intentions de prière. Le prêtre récapitule les prières et en réponse, l'assistance clame le « Amen », ce qui veut non seulement dire qu'elle accepte, croit et adhère entièrement à ce que le prêtre vient de dire, mais également marque l'imparable effectivité, l'intemporalité de la volonté divine présente dans les Saintes Écritures.

1.2 La liturgie de la parole

Le mot « liturgie » est d'origine grecque, « leitourgia », qui provient de « leitos » : public, et « ergou » : œuvre et signifiait « service public ». Dans son acception chrétienne, elle désigne « une opération mystique ou symbolique, décomposée en actes ou en phases, organisée en spectacle » (Valery, cité par Ghiglione 1994: 36). La partie principale de la liturgie de la Parole est constituée de lectures tirées des Saintes Écritures, avec les chants qui s'y intercalent. En outre, l'homélie, la profession de foi et la prière universelle la développent et la concluent. La liturgie de la parole¹⁷⁰ commence exactement après la liturgie d'entrée (rites initiaux).

¹⁶⁹ Expression Grecque qui veut dire « Seigneur prends pitié »

¹⁷⁰ Au cours de certaines messes (grandes cérémonies), avant la lecture des textes, la Bible est présentée à la communauté de manière rituelle. En effet, dans le rythme des chants et danses, les chrétiens organisent une sorte de protocole qui simule l'arrivée d'un chef traditionnel avec à sa suite un éclaireur, des soldats armés de lances (ou machettes), et des femmes symboliquement accroupies, l'une d'elles portant le Livre Sacré dans un sac tissé de fibres de raphia. Une façon de faire qui s'éloigne bien des modèles occidentaux et qui rappelle l'univers culturel africain en général, et camerounais en particulier.

Moment	Rites	Participants et langues			Lieu/Geste/Objet
		Acteurs	Destinataires	Langues	
La liturgie de la parole suit immédiatement les rites initiaux	A. 1 ^{ère} et 2 ^{ème} lecture	Lecteur 1	Assemblée	Pidgin ¹⁷¹	Monte au pupitre/ public assis
	B. Évangile	Prêtre	Assemblée	Pidgin	Au pupitre. Il Acense le lectionnaire avant la lecture et en fait un baisé après lecture
	C. Prédication	Prêtre	Assemblée	Pidgin, parfois alterné à l'anglais	Assemblée assise, prédicateur debout
	D. Profession de foi	Prêtre, invitant les fidèles	Dieu	Anglais ou pidgin	Tous debout
	E. Prières universelles	Un des lecteurs, invitant le public	Dieu	Pidgin	Tous debout/regard méditatif

Tableau n° 5: La liturgie de la parole

A. La première et deuxième lecture

Quand elle commence, les fidèles s'assoient et les membres du groupe des lecteurs montent à l'autel pour la lecture des textes du jour qui sont au nombre de trois (03) : la première lecture, la deuxième et l'évangile. Le premier texte est tiré de l'Ancien Testament et est lu par un des lecteurs. Il s'en suit le psaume qui peut également être lu (par un lecteur ou chanté par la chorale et l'assemblée). Un des lecteurs lit également le deuxième texte du jour. Au terme de la première comme de la deuxième lecture, le lecteur termine par « God e tok » et le public de répondre « tanks giving to God ». Nous illustrons ces pratiques à travers des extraits de la messe anglophone :

319 Lecteur1 : number one reading + e come out for the book for Deuteronomy ++ for that time: + Moses e tok for for Israel people say: ++ the xx e take them xx for they hand + xx and e go do that befor xx of God your master: go tok say: + my papa e be be Abraham: way e come out for another country + e di go down for Egypt country: + for xx for them + e family: e no be plenty + but for them: them di go started for builsome

¹⁷¹Les extraits illustratifs de la messe de 6h30 par rapport à ceux de 10h30 montrent que les choix linguistiques sont variables selon qu'on passe d'une messe à l'autre et vice versa.

- xx [...] + then: + you go cook your first tchupbefor God your master: and you go adore he +++ God e tok
- 320 Tous: Thanks giving to God (la chorale exécute un chant pendant que le lecteur 2 s'installe)
- 321 Lecteur2 : number two reading + e come for a letter way xx e writam + for the christian them for xx+ my brother them + xx e tok say: + God e tok e be near for wona xxx this son for God: + this son for God nadem believe way you teach for wona + if wonatok say Jesus e be master: + and if wona believe for xx say: God e don xx for die + xx wona go go for heaven + man + e must believe e heart befor e fe day good man + and e must [...] any man way e call God: name: + e go go for heaven ++ God: e tok:
- 322 Assemblée: thanks be to God (CM, p.163-164)



Photo n°9: Lecture du texte biblique (MNN)

Si dans la messe francophone les textes du jour sont lus en français, ils sont dans la plupart des cas lus en pidgin dans la messe anglophone. Quand il s'agit de la messe bilingue¹⁷², ils sont à la fois lus en pidgin et en français pour faciliter la compréhension aussi par les anglophones que par les francophones. Après la deuxième lecture, le public se lève pour chanter

¹⁷²Pour des raisons d'insécurité comme nous le disions dans la méthodologie, nous n'avons malheureusement pas pu réaliser d'enregistrement de séance de messe dite bilingue.

le « Alléluia », chant d'acclamation qui exprimerait la joie d'entendre la parole de Dieu. Au même moment, le prêtre se dirige au pupitre pour l'évangile.

B. L'évangile

Le mot évangile signifie « bonne nouvelle » (Luc 4, 18 ; Isaïe 61, 1). Cette bonne nouvelle est tirée du texte le plus important de la Bible qui est le Nouveau Testament¹⁷³. Elle est lue par le prêtre ou le diacre qui l'achève par « the good news for master Jesus-Christ » et l'assemblée de réagir par « praise to be Lord Jesus-Christ », et il s'assied pour écouter la prédication.

C. La prédication

La prédication est dite par le prêtre ou par le diacre, ou encore par l'évêque s'il s'agit d'une cérémonie particulière. C'est l'explication faite des lectures qui viennent d'être écoutées. Elle peut durer quinze (15), voire une trentaine de minutes selon les jours. Elle est généralement dite en pidgin. Mais au cours des observations, nous avons constaté qu'elle a aussi été faite en anglais. L'officiant de la messe anglophone que nous avons enregistrée l'a dite en pidgin :

327 Prêtre : +++ my dear brothers and sisters in the Lord: + today: na number one Sunday for easter xx + number one Sunday for learn + and number one Sunday: the bible tell we about the temptation way Jesus Christ: e di encounter at xx + so: na so we don listen for the: temptation them + befor xxx + I want tell we self say: we too: + we get temptations every day of our life + every day + we are tempted + but when we see how Jesus Christ e overcome for this temptations: + because e go help we too for be able to overcome temptation + because a good: christian + nachristian say e tok say e win + and e be easily tempted + and e struggle to overcome temptation + so all we too: wether we strong or big we ov/ we we encounter temptations + Jesus Christ e don baptized + after e baptism: e go for xx for xx days for prayer + and inside that prayer: e be fast too for 40 day an 40 night way e no tchup no nothing ++ and so: e be get plen:ty hungry + and euh: satan: e used this opportunity for tempt Jesus Christ + [...] we pray if na we woowoowoo only cry cry + cry no di solve the problem + be ferm in

¹⁷³C'est la deuxième partie de la Bible ; celle qui relate en particulier la vie de Jésus Christ, considéré par les Saintes Écritures comme lumière et sauveur du monde.

the Lord + if devil try your soul +be ferm in the Lord ++ thank wona plenty (CM p.164)



Photos n°10: À gauche, prédication. À droite, assemblée à l'écoute (MNN)

Cette prédication est le fait d'un seul acteur qui s'adresse au public en pidgin quand on se retrouve dans la messe anglophone et en français dans la messe francophone. Quand c'est la messe bilingue, elle est d'abord dite en pidgin et ensuite en français parce que les francophones et les anglophones se retrouvent pour célébrer ensemble. L'idée qui soustend cette façon de faire est, comme on le verra avec les entretiens, que personne ne doit se sentir exclus, surtout que la prédication est considérée comme faisant partie des moments les plus importants de la cérémonie ; celle qui nourrit le croyant d'un point de vue spirituelle. À son terme, toute l'assemblée observe un petit temps de silence pour méditer avant de se lever pour réciter/ou chanter le « Credo » (Je crois en Dieu).

D. La profession de foi

Encore appelé«credo»(du latin, « je crois »), la profession de foi est le symbole de la foi qui serait manifesté par les chrétiens en réponse à la Parole de Dieu qui vient d'être écoutée. Elle se matérialise sur le plan linguistique par des propos figées, mémorisées par les membres de la communauté et dites en français, en pidgin ou en anglais selon les messes :

328 Tous : I believe in God + the Father almighty + creator of heaven and earth + and in Jesus

Christ + his only son + our Lord + who was conceived by the Holy Spirit + born of the Virgin Mary + suffered under Pontius Pilate + was crucified + died + and buried + he descended into hell + the third day he rose again from the dead + he ascended into heaven + sited at the right hand of God + the father almighty + from there + he shall come to judge the living and the dead + i believe in the Holy Spirit + the holy Catholic Church + the communion of Saints the forgiveness of sins + the resurrection of the body + and life everlasting + amen (CM p.165)

Après l'écoute de la parole de Dieu et le renouvellement de la foi chrétienne, les fidèles unis dans le même esprit, présentent à Dieu des prières pour le salut de tous.

E. La prière universelle

Encore appelées prière des fidèles, elle est « l'intercession de l'assemblée en faveur des besoins du monde et des membres, vivants ou morts, de la communauté » (Le Gall 2001). Les intentions sont présentées par les membres du groupe liturgique et l'assemblée prie pour les besoins de l'Église, pour le salut du monde entier, pour les affligés et pour elle-même. Bien plus, il est demandé à chacun de prier en silence pour les différentes intentions de la messe et pour ses intentions personnelles.



Photos n°11 :À gauche, prières universelles. À droite, fidèles entrain de prier (MNN)

La prière des fidèles peut être agrémentée de chants comme c'est le cas dans L'illustration suivante extraite de la messe francophone :

- 060 Tous : (chant) Dieu de justice et de paix que ton règne vienne
- 061 Lecteur1 : pour l'église universelle et son clergé + Seigneur nous te prions + que ton Esprit-Saint les aide à maintenir l'alliance qu'ils ont conclu avec toi + ensemble prions le Seigneur
- 062 Tous: (chant) Dieu de justice et de paix que ton règne vienne
- 063 Lecteur 1: pour les dirigeants du monde et ceux de notre pays en particulier + que ton Esprit-Saint Seigneur les guide + afin qu'ils œuvrent pour la droiture la justice et la paix + ensemble prions le Seigneur
- 064 Tous : (chant) Dieu de justice et de paix que ton règne vienne
- 065 Lecteur 1: pour tous cœurs qui souffrent dans leur chair et dans leur cœur + Seigneur nous te prions + fortifie leur foi afin qu'à l'exemple d'Abraham + ils continuent d'espérer en toi + pour obtenir les grâces qui leur sont nécessaires + ensemble + prions le Seigneur
- 066 Tous: (chant) Dieu de justice et de paix que ton règne vienne
- 067 Lecteur 1: pour toutes les communautés chrétiennes et particulièrement nous ici rassemblées + dans cette période de carême Seigneur + soutiens-nous dans nos efforts de conversion + de réconciliation et de partage + ensemble prions le Seigneur(CM p.144)

Pour conclure ce chapitre, l'assemblée récite le « Je vous salue Marie... », prière adressée à la mère de Jésus qui, selon la théologie catholique, intercède auprès de son fils en faveur de ceux qui lui en demandent. La fin de ces prières annonce le début de la liturgie de l'eucharistie.

1.3 La liturgie de l'eucharistie

Suivant ce qui est écrit dans le missel, la liturgie de l'eucharistie est organisée en parties qui correspondent aux paroles et aux actes du Christ lors de la dernière Cène¹⁷⁴. Le célébrant doit observer de nombreux gestes rituels (génuflexions, encensement, élévations, rite du lavabo, communion...); il prononce différentes prières prévues par le missel (et dont une part s'adapte aux fêtes ou circonstances particulières) et à plusieurs moments, il dialogue avec l'assemblée.

¹⁷⁴C'est-à-dire le dernier repas de Jésus avec ses apôtres.

Moment	Rites	Participants et langues			Lieu/Geste/Objet
		Acteurs	Destinataires	Langues ¹⁷⁵	
Elle commence immédiatement après la liturgie de la parole	A.Laquête	Tous, invitation du lecteur	Communauté /Dieu	Chants en langues quelconque	Les fidèles se lèvent et vont déposer leur don dans le panier
	B.Consécration	Prêtre en interaction avec le public	Dieu	Français et latin	Lieu : autel. Objets : pain et vin, calice, bougies, Missel. Mouvement des mains du prêtre sur le pain et vin, etc./ position debout et assise
	C.Récitation du « Notre père » et Rite de la paix ¹⁷⁶	Tous, invités par le prêtre	Dieu/ fidèles	Français, parfois le latin/ non-verbal aussi pour le rite de la paix	Tous debout, les bras tendus et ouverts vers le ciel/ Les fidèles se saluent dans le rite de la paix
	D.Communion	Prêtre (sœur) et communiant	Communiant	Non-verbal, accompagné de chants	Déplacement des fidèles vers l'autel pour communier. Chant par la chorale
	E.Récitations diverses	Tous, invitation du catéchiste	Dieu	Français	Tous assis, air méditatif

Tableau n°6: La liturgie de l'eucharistie

A. La quête

La liturgie débute par la préparation des dons, ou offertoire, où le pain et le vin peuvent être amenés en procession jusqu'à l'autel qui a été préparé pour les recevoir. Les offrandes de l'assemblée (le produit de la quête) offerts en procession sont également déposés au pied de l'autel. Le prêtre bénit les offrandes puis se lave les mains comme pour exprimer son désir de purification. On passe ainsi à la consécration du pain et du vin.

¹⁷⁵Exemples de la messe francophone

¹⁷⁶Le rite de la paix tout comme celui de la communion est davantage non-verbal que verbal. C'est pourquoi nous ne les présenterons pas

B. La consécration du pain et du vin



Photo n°12: Début de la consécration du pain et du vin (MNN)

Débutent alors la prière eucharistique qui est le centre et le sommet de toute la célébration. Le prêtre rend grâce à Dieu au nom du peuple assemblé qui répond par l'acclamation du « Sanctus » (Saint le Seigneur). C'est alors que l'officiant invoque l'Esprit-Saint et procède à la consécration du pain et du vin en reprenant les paroles et les actions du Christ telles qu'elles sont mentionnées dans la Bible :

085 Prêtre : toi qui es vraiment saint + toi qui es la source de toute sainteté (certains fidèles s'agenouillent tandis que d'autres restent debout, la tête baissée) + nous voici rassemblés devant toi + et dans la communion de toute l'Eglise + en ce premier jour de la semaine + nous célébrons le jour où le Christ est ressuscité d'entre les morts + xxx dieu notre père + nous te prions + sanctifie ces offrandes (sonnerie des clochettes par les servants) en répandant sur elles ton esprit + pour qu'elles deviennent le corps et le sang de Jésus le Christ notre Seigneur + au moment d'être livré + il prit le pain le rendit grâce + le rompit et le donna à ses disciples en disant

+prenez et mangez en tous + ceci est mon corps : livré pour vous + (il prend une communion et élève les mains pour la présenter à l'assemblée) corps : du Christ : livré : pour : vous : (rétention des clochettes)

086 Assemblée: corps : du Christ : livré : pour : nous : (rétention des clochettes)+++

087 Prêtre: de même à la fin du repas il prit la coupe + de nouveau il rendit grâce et la donna à ses disciples en disant + prenez et buvez-en tous CAR CECI EST LA COUPE DE MON SANG le sang de l'alliance nouvelle et éternelle qui sera versé pour vous et pour la vie éternelle en rémission des péchés + (il prend la coupe dans lequel il y a le vin et l'élève) sang : du Christ : versé : pour : vous : (rétention des clochettes)

088 Assemblée: sang : du Christ : versé : pour : nous : (rétention des clochettes) +++ (CM p.165)



Photo n°13: Sanctification du pain e du vin

Pour les croyants, c'est à ce moment que les offrandes deviennent réellement le corps et le sang du Christ dans la mesure où on réactualise ce qui s'est passé le Jeudi Saint¹⁷⁷ : « ceci est mon corps, ceci est mon sang, faites ceci en mémoire de moi ».

¹⁷⁷Le Jeudi Saint représente pour les chrétiens, la nuit où Jésus fut livré.



Photos n°14: À gauche, bougies, calice et missel. À droite, pain et vin de messe (MNN)

Une nouvelle acclamation, l'anamnèse¹⁷⁸, salue la mémoire du Christ crucifié et ressuscité. Après quoi le prêtre prie pour l'Église, le Pape, l'Évêque, pour les vivants et pour les défunts. Cette prière se termine par un résumé en forme d'acclamation qui est proclamée par le célébrant et lui seul (« par lui, avec lui et en lui... ») : l'assemblée s'y associe par sa réponse : « Amen ». S'en suit la prière d'intercession ; on y exprime que l'Eucharistie est célébrée en union avec toute l'Église, celle du ciel comme celle de la terre et que l'offrande est faite pour elle et pour tous ses membres vivants et morts.

C. Récitation du « Notre père » et rite de la paix

Les fidèles se préparent à communier en disant ensemble la prière reçue du Christ ; le « Notre Père », récité en français ou en latin. Puis ils échangent, sur invitation du célébrant, un geste de paix, signe d'unité de l'église et des fidèles qui expriment leur communion dans l'église ainsi que leur amour mutuel. On peut ainsi les entendre dire les uns aux autres : « La paix du Christ ! La paix du Christ ! » ; rite qui cède place à la communion.

¹⁷⁸ Courte prière qui « se greffe après l'acclamation des fidèles » (Le Gall 2001)



Photos n°15: Le rite de la paix du Christ (MNN)

D. La communion du corps et sang de Jésus

Quand le rite de communion commence, le prêtre rompt le pain consacré tandis que l'assemblée acclame, par un chant, l'Agneau de Dieu¹⁷⁹. Le prêtre fait une prière à voix basse, puis montre aux fidèles le pain au-dessus du calice, et les invite au banquet du Christ. En même temps que les fidèles, il fait un acte d'humilité, en reprenant les paroles évangéliques indiquées.

Pendant que le prêtre consomme le Sacrement, on commence le chant de communion pour exprimer par l'unité des voix, l'union spirituelle entre les communiants, montrer la joie du cœur et mettre davantage en lumière le caractère « communautaire » de la procession qui conduit à la réception de l'eucharistie.



Photos n°16: Young Choir en pleine exécution des chants (MNN)

¹⁷⁹ Du latin « Agnus dei », c'est une prière chantée avant la présentation du pain et du vin à l'assemblée.

Lorsque la distribution de la communion est achevée, la chorale continue à exécuter des hymnes et des chants de louanges dans différentes langues. Puis un petit moment de silence est observé en guise de méditation.

E. Récitations diverses

Le catéchiste introduit alors de courtes récitations que toute l'assemblée récite (« Prière après la communion » / « prayafter communion », « Reste avec moi Seigneur »/ « Staywith me o Lord », etc.).Le prêtre dit la prière après la communion, dans laquelle il rend grâce à Dieu et demande les fruits du mystère célébré.

1.4 Les rites de conclusion

Dans les rites de conclusion. Le prêtre une fois de plus, rassemble l'action de grâce et la porte au Seigneur. Puis les annonces de la communauté pour les jours et semaines à venir sont dites par le catéchiste ou selon les cas, par un des lecteurs ou le président de la communauté paroissiale.

Moment	Rites	Participants et langues			Lieu/Geste/Objet
		Acteurs	Destinataires	Langues	
Vers la fin du culte, après la liturgie de l'eucharistie	A. Annonces	Communicateur et parfois le prêtre ou le catéchiste. Invité(s)	Assemblée	Français, parfois en alternance avec l'anglais	Au pupitre/ documents écrits à l'appui. Le public est assis
	B. Salutation et bénédiction finale	Prêtre en interaction avec le public	Tous	Français, parfois latin ou les deux en alternance	Tous se lèvent
	C. Sortie	Prêtre, servants et lecteurs	Assemblée/ Dieu	Meublée d'un Chant	Ils sortent en procession, de l'autel vers la sacristie

Tableau n°7: Les rites de conclusion

A. Les annonces

Les annonces pour commencer, sont dites après la liturgie de l'eucharistie. Le communicateur, le catéchiste ou encore le prêtre, sont chargés de le faire. Mais également, des personnes de l'assemblée peuvent être invitées pour la circonstance. L'illustration suivante relève de la messe francophone ; c'est-à-dire qu'elle devrait être en français. Mais le communicateur alterne, vers la fin de son propos, le français à l'anglais pour passer un message particulier (tel que nous l'avons observé) à certains anglophones qui ont pris part à la messe francophone du jour :

- 115 Communicateur elques annonces de notre poste + je dis merci à la chorale pour les chants + mardi +
: lennité de saint Joseph + messe à 16 heures + au hall + nous attendons la CEB
 inteThérèse + du 19 au 23 mars 2019 + évaluation orale des catéchumènes de la
 ^{ne} année en vue du baptême et de la première communion + merci de prendre toutes
 ; dispositions + dimanche 24 mars + il y aura la collecte des catéchistes + le chemin
 croix du vendredi 22 mars sera animé par la CEB Sainte Thérèse et la fraternité
 phata + les chants seront assurés par la chorale ++ la retraite spirituelle des
 nmes apostoliques aura lieu de 22 au 24 mars ++ [...] après la messe personne ne
 tre + il y a ce que nous avons l'habitude de dire en anglais le *item eleven*+ ne partez
 s que chacun puisse se mettre quelque chose sous la dent avantde rentrer + *i*
 nsayingthat all thosewho came here to supportuspleasedon't go back likethat + we
 ve something to charewe are going to sharetogether + we are going to share to-
 getherpleasedon't go+ thankyou(Le communicateur regagne sa place. Le prêtre se
 re pour la bénédiction finale) (CM p.147)

À la fin de son annonce, le communicateur s'adresse particulièrement aux locuteurs anglophones qui ont pris part à la messe célébrée en français. C'est ce qui explique le recours à l'anglais. Cette façon de faire témoigne de ce qu'une messe donnée n'est pas assujettie à une seule langue. La dimension plurilingue des communautés est toujours manifeste de quelque façon que ce soit. Cela peut se comprendre dans le sens où il est difficile de faire table rase des langues connues et parlées par certains acteurs religieux dans d'autres situations de communication. Autrement dit, même en disant qu'une messe est francophone ou anglophone, la seule compétence en d'autres langues peut être suffisante pour que le locuteur en situation de parole puisse produire un discours en plus d'une langue dans la mesure où ce dernier peut converger, selon le principe de l'accomodation communicative, vers la (les) langue(s) des

interlocuteurs. C'est ce que fait le communateur dans l'extrait précédent. Mais il y a aussi le fait que les annonces relèvent beaucoup plus des informations à la communauté et non pas d'actes proprement rituels comme la consécration par exemple.

B. La salutation et bénédiction finale

Le célébrant reprend la parole après les annonces pour bénit l'assemblée au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit et l'envoie afin que chacun retourne à ses bonnes œuvres, en louant et en bénissant Dieu. Cette bénédiction du prêtre se termine par « Allez dans la paix du Christ » et les chrétiens répondent « Nous rendons grâce à Dieu » ou encore « deo gratias » comme c'est le cas dans cette illustration :

- 116 Prêtre : prions le Seigneur + (toute la communauté se lève. Le prêtre étend ses mains en direction du public) le Seigneur soit avec vous :
- 117 assemblée et avec votre esprit :
- 118 Prêtre *Benedicat vos omnipotens Deus + Pater + et Filius et Spiritussantus*¹⁸⁰ :
- 119 Assemblée amen :
- 120 Prêtre: *Ite, in Christepacem:*
- 121 Assemblée *deo: gratias:* (CM p.147-148)

La formule adoptée pour accomplir ce rite dépend de l'officiant qui peut pencher uniquement pour le français, uniquement pour le latin ou les deux à la fois si on est dans une messe francophone. Dans la messe anglophone en revanche, la formule de bénédiction finale peut être en anglais, en pidgin, ou encore en latin exclusivement. Dans la messe bilingue quant à elle, on peut alterner le français à l'anglais ou au latin et inversement en fonction des sensibilités de l'officiant. On constate dans tous les cas que les langues mobilisées pour ce faire placent soit le français, soit le pidgin, soit l'anglais en position centrale, conséquence de leur adoption comme langue des diverses sous-communautés de la paroisse de Muea.

¹⁸⁰Que dieu tout puissant vous bénisse, le père, le fils et le Saint-Esprit- Amen- allez dans la paix du Christ- nous rendons grâce à Dieu

C. La sortie

La sortie pour finir, s'organise en procession avec à la tête l'équipe qui a dirigé la messe. Elle est suivie par l'ensemble des fidèles. Ce rite est agrémenté de chants qui l'annoncent, l'accompagnent et le clorent. Le prêtre fait un baisé sur l'autel et une inclinaison profonde. Il se retire vers la sacristie, suivi de tous ceux qui ont servi la messe. Les fidèles quittent l'église et c'est la fin de la célébration.



Photos n°17: Sorties de messe à SAPM (MNN)

En définitive, la structuration de la messe dans l'église catholique en générale et à SAPM en particulier, donne à voir des rencontres spirituelles dans lesquelles la parole n'est pas confisquée par un seul individu. Bien au contraire, la participation de tous est très visible et vivement encouragée ; ce qui donne tout son sens au vocable « communauté ». En effet,

Pour promouvoir et manifester la participation active des fidèles, le renouveau récent des livres liturgiques a favorisé, selon les intentions du Concile, les acclamations du peuple, les réponses, la psalmodie, les antiennes, les chants, de même que les actions ou les gestes, et les attitudes corporelles, et il a pris soin de faire observer en temps voulu le silence sacré, en prévoyant aussi, dans les rubriques, les parties qui reviennent aux fidèles. De plus, un large espace est laissé à une liberté d'adaptation opportune, qui est fondée sur le principe que chaque célébration doit être adaptée aux besoins des participants, ainsi qu'à leur capacité, leur

préparation intérieure et leur génie propre, selon les facultés établies par les normes liturgiques. Dans chaque célébration, il existe d'amples possibilités d'introduire une certaine variété dans le choix des chants, des mélodies, des oraisons et des lectures bibliques (CCDDS¹⁸¹ 2004).

Les différentes formules d'ouverture (« Le seigneur soit avec vous » / « Et avec votre esprit ») et de clôture de la messe (« allez dans la paix du Christ », « nous rendons grâce à Dieu »), les formules de fin de lecture (« God e tok », « praisebe to Lord Jesus », « the good news for master Jesus-Christ »), les formules d'adhésion (« amen », « nous rendons grâce à Dieu »), sont des paroles ritualisées, marquées par des formes linguistiques figées, sémantiquement pauvres et ne reçoivent toutefois leur signification que dans leur relation au contexte de production et de réception qui est le cadre religieux. A côté de cela, les actes de dévotion (baiser l'autel, position debout ou à genoux, flexion, silence, mains levées, etc.) sont significatifs pour les communautés dans la mesure où c'est au travers des paroles produites ensemble et des gestes particuliers que l'harmonie se crée en leur sein et leur permette de faire groupe, de pratiquer ensemble leur spiritualité et d'adhérer à des valeurs. En prenant en compte le type de messe et le type rites pour lesquelles les langues sont utilisées et même les participants présents, nous avons observé que la répartition des langues est différente selon qu'on soit dans la messe francophone, anglophone ou bilingue. Les analyses qui vont suivre feront le récapitulatif des usages linguistiques dans chaque assemblée tout en insistant sur la place respective des langues dans celle-ci.

2. Répartition et place des langues liturgiques dans les constellations sociolinguistiques de SAPM

Le latin est la langue liturgique reconnue au catholicisme. Il est pourtant admis, comme nous le voyons ici même, que d'autres langues entrent en compte, favorisant de ce fait le bon déroulement des rites en fonction des besoins communicatifs des assemblées et surtout des ressources linguistiques mis à leur disposition. En effet, selon qu'on soit dans une messe ou dans l'autre, les emplois linguistiques changent. Il se passe que chaque sous-communauté de

¹⁸¹Congrégation pour le Culte Divin et la Discipline des Sacrements

SAPM peut être considérée comme une constellation dans laquelle différentes langues (périphériques) gravitent autour de la langue centrale.

Nous présentons distinctement les résultats obtenus d'abord pour la messe anglophone, ensuite pour la messe francophone et enfin pour la messe bilingue. Ces résultats sont issus des notes d'observation systématisées réalisées pendant 10 messes francophones, 10 messes anglophones et 5 messes dites bilingues. Ils sont présentés d'abord sous forme de tableaux, puis de schémas. Pour chaque tableau, chaque ligne présente le nombre d'occurrences des langues lors de l'observation des messes. Ces occurrences étant rangées en fonction des principaux rites et pratiques religieuses, la colonne de droite indique le nombre total d'observations de chacun d'eux. Ainsi par exemple, 10 observations de monitions ont été faites et sur ces 10 monitions, 7 ont été réalisées en pidgin à la messe anglophone. Pour des descriptions plus détaillées ayant conduit à l'obtention des récapitulatifs suivants, nous renvoyons le lecteur en annexe (Titre 7. Description détaillée des langues en présence dans les rites religieux à Muea).

2.1 La messe anglophone

Les données collectées nous permettent d'attester que la messe anglophone est en réalité une cérémonie bi-plurilingue dans laquelle il n'y a aucune discrimination de langues. Leur distribution au sein des rites se présente ainsi qu'il suit :

Langues Rites	Pidgin	Français	Anglais	Latin	Langues Camerounaises ¹⁸²	Pidgin et Ang.	Pidgin et français	Grec	Autres Langues	Total
Monition	07		02			01				10
Salutation	07		02			01				10
pénitence	09		01							10
1 ^{ère} lecture	10									10
2 ^{ème} lecture	10									10
Évangile	10									10
Prédication	07		01			02				10
P.U.	40									40
Consécration	0		05	05						10
Récitations	48		02							50 ¹⁸³
Annonces	52		12			16	08			88
Bénédictio	7		02	01						10
Chants ¹⁸⁴	07	10	48	19	42			04	13	143
N. apparition	214	10	75	25	45	20	08	04	13	414
%	54	2,42	18	6,04	10,8	4,83	1,93	0,9	3,14	100

Tableau n°8: Répartition des langues et des rites à la messe de 6h30, Muea

Selon ce tableau, le pidgin occupe une place hégémonique par rapport aux autres langues partenaires du processus d'évangélisation dans la messe anglophone de 6h30. Le récapitulatif montre qu'il est non seulement utilisé dans tous les actes religieux, mais aussi que l'écart entre

¹⁸² Entre autres, le mokpwe, le bakossi, le duala, l'ewondo, le bassa, le yemba, le ghomala et le fe'efe'e.

¹⁸³ Les récitations (50 occurrences), les annonces (88) et les chants (143) sont, contrairement aux autres rites plus nombreux. Cela s'explique dans la mesure où plusieurs récitations, annonces et chants sont réalisés au cours de la même cérémonie. En revanche, on a à faire à une seule monition ou une seule prédication, par exemple, au cours d'une messe.

¹⁸⁴ Les rites comme l'entrée, la sortie et la quête ne figurent pas dans ce tableau. Compte tenu du fait qu'ils ne sont pas exécutés dans une/des langue(s) particulière(s) et sont plutôt accompagnés de chants, nous les remplaçons ici par le paradigme des chants pour faire ressortir les langues de leur exécution. Il en sera de même pour les tableaux récapitulatifs des langues en présence dans les autres communautés religieuses.

ses usages et ceux des autres langues est notoire ; 54% contre 18% pour l'anglais, 6,04% pour le latin et 2,42% pour le français entre autres. L'emploi combiné du « pidgin et anglais » ou même de toutes les langues camerounaises ne rivalisent en rien le pidgin seul. Cette situation n'est pas unique à la communauté de Muea. Elle s'observe également dans beaucoup de communautés dites anglophones dans le Sud-Ouest du Cameroun où le pidgin s'impose comme tel dans les rites religieux. C'est le cas de Kumba et Mudemba où le pidgin est, comme l'ont montré Kouega et Emaleu (2013), également présent dans tous les rites, devant de ce fait l'anglais, le français, les langues camerounaises et toutes les autres combinaisons linguistiques. Dans cette communauté, nous avons observé que le français (2,42%) est presque inexistant si ce n'est à travers les chants.

En revanche, ce même pidgin est relégué au second plan dans la pratique des chants où il n'apparaît que 7 fois contre 48 pour l'anglais, 19 pour le latin, 10 pour le français et 48 pour toutes les langues du terroir. Remarquons néanmoins que si les langues camerounaises étaient prises en compte individuellement, elles n'auraient pas la place qui est la leur. Mais leur force est liée au fait que, quelle que soit celle qui est utilisée, les chrétiens se reconnaissent en ces langues. C'est pour certains de nos informateurs comme le verra plus tard, les langues avec lesquelles ils se sentent le plus en communion avec Dieu. Les chants exécutés sont dans l'ensemble ceux connus de tous, quelles que soient les langues dans lesquelles ils sont produits. Cet par/avec cette pratique que les langues camerounaises sans distinction, trouvent leur dynamisme dans la religion. Si la célébration de la messe se fait en considération des cultures des peuples et de l'habileté de chaque assemblée liturgique, le chant (qu'il soit celui de pénitence, d'adoration, de louange, de remerciement, de quête ou de rites divers), est le moment où le public est le plus actif. Sa participation est d'ailleurs requise et c'est justement pour cela que certains d'entre eux sont également dans les langues locales des membres de la communauté religieuse.

Dans la consécration du pain et du vin enfin, le pidgin est quasi inexistant, supplanté par l'anglais et le latin.

En schématisant ce récapitulatif suivant le modèle gravitationnel de Calvet (1999), on obtient la constellation suivante :

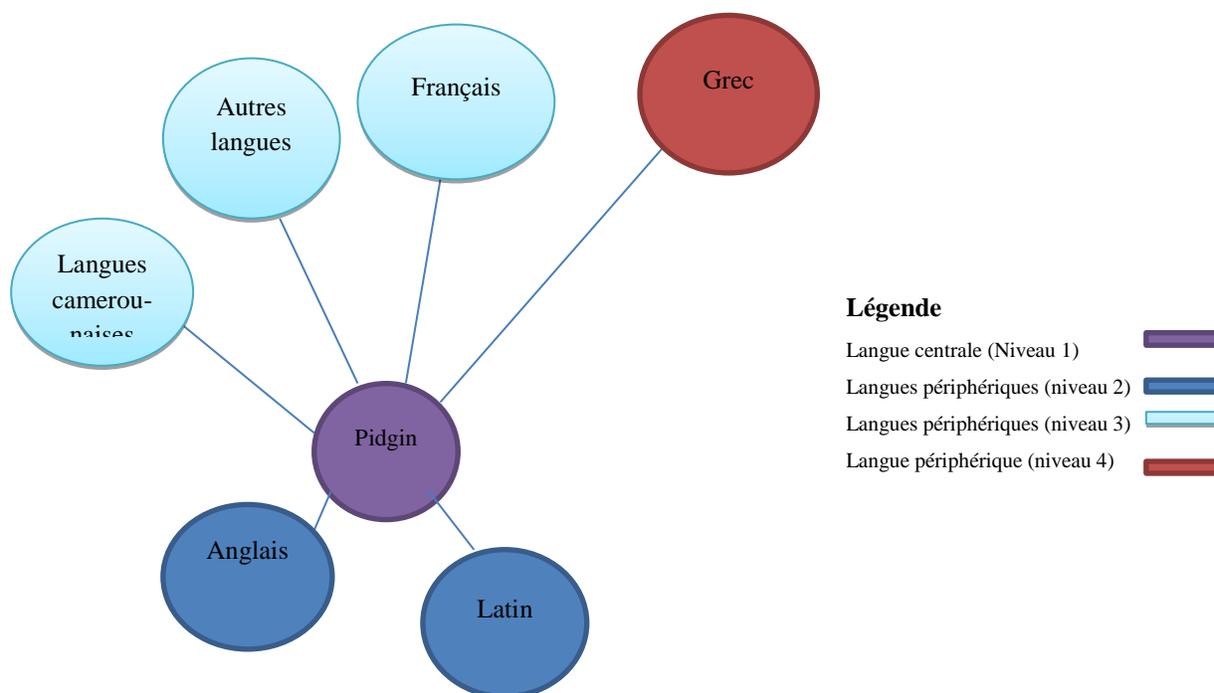


Schéma no 1: La constellation des langues à la messe de 6h30 de Muea

Dans cette constellation, le pidgin est la langue centrale parlée et comprise par la quasi-totalité des locuteurs. Calvet (1999 : 77) considère que le rapport entre cette langue centrale et les langues périphériques est gravitationnel, « une attraction chez les locuteurs des langues périphériques vers la langue centrale, une tendance donc au bilinguisme orienté vers le centre ». En dehors du latin et du grec qui ne sont que des langues de circonstance, toutes les autres langues du modèle sont parlées par les acteurs de la communication, bien qu'à des degrés divers. Le pidgin nous l'avons relevé au chapitre premier, est la langue véhiculaire des zones anglophones du Cameroun. La communauté anglophone de Muea l'a adopté comme la principale langue de ses pratiques religieuses, ce qui accroît son dynamisme. Les langues de niveau II comme l'anglais et de Niveau III comme les langues camerounaises (mokpwe, duala et autres) le français et les autres, jouent beaucoup plus un rôle complémentaire ici. Comme à Koumba et à Mudemba, les langues camerounaises sont en position minoritaire dans la messe anglophone. Cela est dû selon Kouega et Emaleu (2013), à l'hégémonie du pidgin dans la région du Sud-ouest Cameroun. Mais Il y a au final, un véritable partenariat des langues ; la présence d'aucune d'entre elle n'entraîne l'évacuation ou l'exclusion de l'autre. Même si le pidgin est toujours

privilegié, même s'il est la langue liturgique par excellence de tous les rites, toutes les langues citées plus haut sont présentes et utiles. On remarque cependant l'abandon total du pidgin au profit du français à la messe dite francophone de 10h30.

2.2 La messe francophone

Le récapitulatif de la présence linguistique dans la messe francophone est le suivant :

Langues Rites	Français	Anglais	Latin	Français et latin	Français et L, C.	Langues Camerounaises ¹⁸⁵	Grec	Fra et Ang	Fraçais, latinougrec	Autres L.	Total
Monition	08			01				01			10
Salutation	10										10
Pénitence	10										10
1 ère lecture	10										10
2 ^{ème} lecture	10										10
Evangile	10										10
Prédication	10				02			01	02		15
P.U.	36			04		05					40
Consécration	05		05								10
Récitations	50										50
Annonces	49	11						05			65
Bénédictio	08		02								10
Chants	51	05	19			47	04		2	08	136
N. apparition	267	16	26	05	02	54	04	07	04	08	391
fréquence	68,2	4,09	6,64	1,27	0,51	12,02	1,03	1,02	1,02	2,04	100

Tableau n°9: Répartition des rites et langues en présence à la messe de 10h30

¹⁸⁵ Ces langues camerounaises sont entre autres : le yemba, le mokpwe, le ghamala, le duala, et l'ewondo.

Contrairement au récapitulatif précédent, celui-ci montre que le français est la langue liturgique principale des rites religieux francophones. Il apparait dans 68,2% des emplois linguistiques contre 12,02% pour les langues Camerounaises (plus présentes dans les chants également), 6,64 pour le latin et 4,09 pour l’anglais entre autres. Si la présence du français dans les rites est plus élevée en comparaison à celle du pidgin dans le tableau précédent, cela s’explique par le fait que le pidgin est quasiment inexistant dans la messe dite francophone, mais aussi par le fait que 6 rites (salutation, pénitence, première lecture, deuxième lecture, évangile et récitations) sur 13 sont exclusivement exécutés en français. Comme dans la grille de distribution des langues à la messe anglophone de 6h30, les langues camerounaises ne sont davantage exploitées que dans la pratique des chants. Si 51 chants sont réalisés en français, il y a 47 qui le sont en différents langues camerounaises contre 19 pour le latin, 5 pour l’anglais. Ces données montrent une fois de plus, que c’est dans le chant que la parole se déploie en langues locales. De manière schématique, la constellation sociolinguistique de la messe de 10h30 est la suivante :

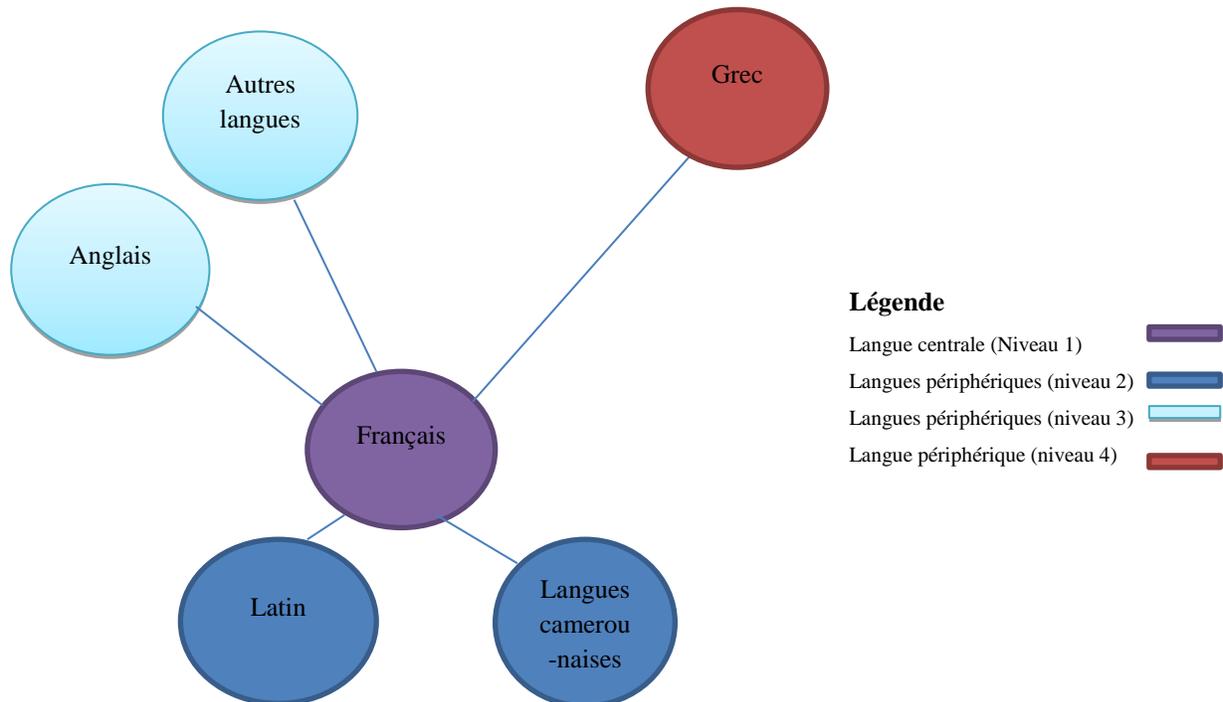


Schéma no 2: La constellation des langues à la messe de 10h30, Muea

Dans cette autre constellation, c'est le français qui occupe la position centrale. Position autour de laquelle gravitent dans un premier temps, le latin et les langues camerounaises. Puis l'anglais, les autres langues et le grec. En tant que première langue officielle des francophones, elle occupe une position prestigieuse au sein de ce groupe. Les autres langues qui participent à l'accomplissement des rites, notamment le latin, est bien représenté dans la messe francophone. Il s'utilise également dans les prières et dans les chants. Une bonne partie des chants se fait également en langues camerounaises et dans les autres langues du continent africain (chant nigérian, congolais, sud-africain, etc.) et européen (espagnole, italien). Il faut comprendre la place du français dans cette communauté comme la résultante d'un processus mis en place dans le but de communiquer efficacement entre francophones d'une part, et d'autre part, maintenir l'identité culturelle qui est la leur. Comme à la messe anglophone, il n'y a aucune discrimination des langues au sein de cette communauté. Bien au contraire, toutes sont tolérées. Cela correspond, comme nous allons le voir avec l'analyse ses entretiens au chapitre 2 de la quatrième partie, à l'esprit et à l'enseignement même de l'Église qui favorise cette grande tolérance des chants et donc des langues étrangères, d'où qu'ils viennent. En définitive, cette convivialité au sein des cérémonies religieuses peut être vue comme la manifestation de l'esprit de partage prôné par les Saintes Écritures. Dans la messe dite bilingue, le pidgin s'impose à côté du français et de l'anglais.

2.3 La messe bilingue

Le récapitulatif de la présence linguistique à la messe bilingue est celui de cet autre tableau :

Langues \ Rites	Pidgin	Français	Anglais	Latin	L. Camerounaises	Pidgin et anglais	Pidgin et français	Français et anglais	grec	Autres L.	N.
Monition	02					02		01			05
Salutation	03	01	01								05

Pénitence	05										05
1 ère lecture	03	02									05
2 ^{ème} lecture	02	03									05
Evangile	03	05	02								10
Prédication	05					03	04				12
P.U.	05	05	05		05						20
Consécration			03	02							05
Récitations	24		02								26
Annonces	22	14	05			04	10	06			61
Bénédictio	3	01		01							05
Chants	8	19	20	10	18				03	01	79
N. apparition	85	50	38	13	23	09	14	07	03	01	243
%	35	21	17	05	09	3,8	5,8	2,9	1,2	0,4	100

Tableau n°10: Répartition des rites et langues en présence à la messe bilingue

Dans la logique camerounaise, quand on parle de bilinguisme, du moins sur le plan éducatif, administratif ou officiel, on se réfère principalement à l'emploi du français et de l'anglais. La réalité est tout autre ici dans la mesure où il ne s'agit ni de l'emploi de l'anglais et du français dans les rites, mais des langues de l'environnement socioculturel des locuteurs. Ce bilinguisme est celui de l'emploi dominant du pidgin (35%) à côté de du français (21%), de l'anglais (17%), mais aussi des formes alternatives (pidgin et anglais, pidgin et français, français et anglais) et d'autres langues comme le latin et les langues d'origine camerounaises¹⁸⁶ par exemple qui n'occupent pas une position considérable dans l'échelle de la hiérarchisation des langues exploitées pour l'accomplissement des actes religieux. Ici encore, c'est au niveau des

¹⁸⁶ Au Cameroun, quand les chercheurs parlent de langues d'origine camerounaises, ils excluent les langues étrangères comme le français et l'anglais (Tadadjeu 1982, Tabi-Manga 2000). Dans leur conception, ils rattachent les langues camerounaises aux communautés d'origine des locuteurs.

chants que les langues locales¹⁸⁷ font leur plus grande apparition. En définitive, la galaxie des langues à la messe bilingue est comme suit :

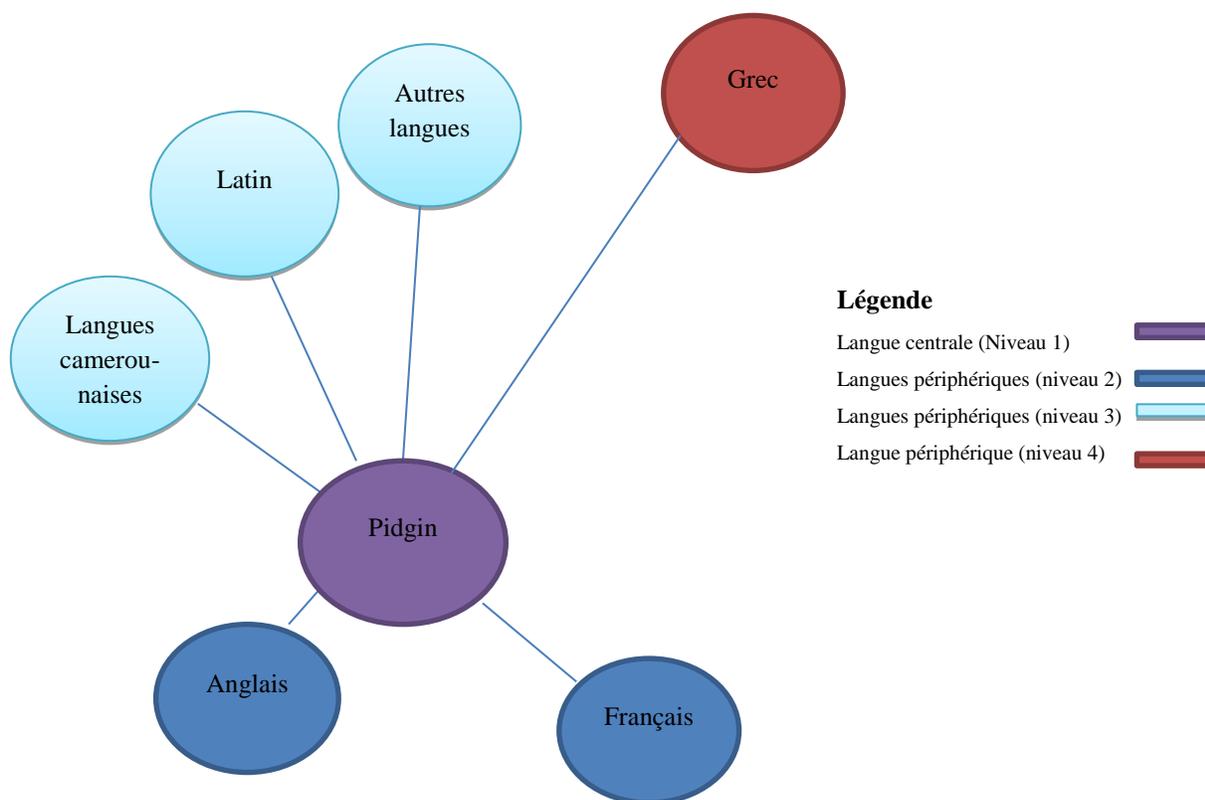


Schéma no 3: La constellation des langues à la messe bilingue

Célébrée à la fois en pidgin, en anglais et en français, la messe dite bilingue connaît, comme la messe anglophone, l'utilisation prééminent du pidgin autour duquel gravitent principalement l'anglais et le français. Au niveau III du modèle, on retrouve les langues camerounaises, le latin et les autres langues, puis le grec.

On doit rappeler que la messe bilingue correspond aux grandes cérémonies (pentecôte, ascension, Noël, visite de l'évêque, fêtes diverses organisées par SAPM). Elle permet d'accueillir un public plus large, des communautés différentes mais réunies au sein de la même paroisse. En cette occasion, la paroisse célèbre une seule messe. Les choix du prêtre se font souvent de manière aléatoire. Ce qui fait que la place des langues d'une messe à l'autre peut

¹⁸⁷On verra que les chorales chantent en plusieurs langues, notamment le yemba, le duala, le mokpwe, le bassa et le fe'efe'e pour ne citer que celles-ci.

varier. Si la chorale francophone n'est pas informée à temps de la messe bilingue et qu'elle ne s'y implique pas, la majorité des chants se feront en anglais et en pidgin. Mais dans l'ensemble et compte tenu des observations que nous avons faites, il s'est avéré malgré tout que c'est le pidgin qui prend le dessus dans cette circonstance étant donné que non seulement les anglophones sont majoritaires, mais aussi parce que le pidgin est avant toute chose, la langue du milieu.

En comparant ce qui a cours à SAPM avec ce qui se passe ailleurs, notamment en matière de langues des cérémonies religieuses dans les églises catholiques de Yaoundé, le constat est que dans cette autre localité, les langues en usages ne sont pas nécessairement les mêmes qu'à Buea. L'enquête de Bitja'akody (2001) qui s'est intéressé à ce sujet, a examiné la façon dont les congrégations religieuses présentes dans la cité capitale s'adaptent, chacun à sa façon, au plurilinguisme urbain. Pour ce dernier, les messes dominicales sont dites, à des heures différentes dans les deux langues officielles et dans au moins deux langues camerounaises au sein de chaque paroisse. Ce qui fait que dans l'ensemble, les fidèles peuvent y suivre les messes non seulement en français et/ou en anglais, mais également en langues locales (en ewondo, en bassa, en langues bamiléké, en rikpa, en bamun et en tupuri). Les différentes formes d'organisation en termes de gestion des langues à Yaoundé illustrent, selon Bitja'akody, une politique linguistique potentielle que l'État pourrait exploiter pour l'implémentation de l'enseignement des langues locales en milieu rural. Le contexte de Yaoundé est donc différent de celui de Buea qui prête à d'autres formes d'organisation linguistique dans lesquelles les langues camerounaises sont très peu représentées du fait de la présence du pidgin. Mais comme à Yaoundé, la diversification des langues dans les églises a pour but comme on le verra plus tard, de favoriser la communication et donc, d'atteindre le maximum d'adaptent possibles.

Au début de cette thèse, nous avons formulé l'existence de l'espace religieux, un espace certes physique parce qu'il est constitué de lieux visibles dans lesquels se retrouvent des Hommes, mais également un espace symbolique et (im)matériel dans la mesure où sont mises en scène des modes de vies et des façons de faire qui se rapportent à des croyances particulières inspirées de la foi chrétienne et donc des Saintes Écritures. Cet espace religieux est également sociolinguistique dans la mesure où il concerne « la relation de soi avec son environnement socio-culturel et socio-linguistique, qu'il soit territorialisé ou non, et la manière dont chacun se situe par rapport aux autres par ses actes de langage » (Julliard 2016). La construction de cet

espace est intimement liée à l'expérience religieuse vécue au quotidien avec les membres du groupe auxquels les acteurs sont en contact. Ces derniers puisent dans les langues de leur répertoire pour communiquer et accomplir des rites précis ; ce qui fait que l'espace religieux à Mueabrille par ses différentes facettes et modèles langagiers qui mettent en relief la dimension plurielle des contacts. Ces configurations sont le résultat d'une situation sociolinguistique complexe qui est celle du Cameroun en rapport avec sa diversité linguistique et culturelle, mais également en relation avec l'histoire des communautés religieuses qui se sont installées dans une partie quelconque du territoire camerounais. Bien plus, cela est également lié aux formes d'organisation interne de chaque messe qui de facto, promeuvent des langues particulières. Les compartimentations de la grande communauté de Muea en messe anglophone, messe francophone et messe bilingue, présage, au premier abord, que l'anglais, le français et les deux, sont celles de réalisation des rites. Mais l'observation des pratiques, avons-nous vu, en est tout autre puisque le pidgin supplante l'anglais même dans la messe anglophone. C'est dire combien le pidgin est ancré dans les pratiques linguistiques à Buea et le domaine religieux n'est que le témoin de ce qui a cours dans d'autres domaines de la communication sociale dans cette ville où il joue un rôle véhiculaire de premier plan.

Conclusion

Au regard de ce qui a été écrit jusqu'ici, force est de constater que plusieurs protagonistes participent à l'accomplissement des rites religieux. Prêtres, lecteurs, servant de messe, choristes communicateurs, catéchistes et assemblées, chacun d'eux remplit un rôle défini à l'avance. Dans leur rôle respectif, ils exécutent différents rites qui exigent en retour le recours à diverses langues et donc au plurilinguisme. Comme on a pu le voir, ce pluralisme linguistique ne se manifeste pas (ou n'est pas vécu) de façon homogène dans la grande communauté de pratiques religieuses de Muea. Si le type de messe en rapport avec le public qui y participe est pris en compte dans les différentes formes d'organisation et de distribution des langues de réalisation des actes religieux, il y a également les motivations personnelles du sujet-parlant qu'on ne devrait pas battre du revers de la main. Quelle(s) que soi(en)t la ou les langue(s) utilisée(s), le but est toujours de satisfaire les exigences communicatives qu'imposent ces rencontres culturelles de partage, d'échange et d'apprentissage. Tout compte fait, les langues sortent revitalisées du fait de leur

emploi dans la religion. Si certaines sont plus employées que d'autres, c'est parce que le contexte s'y prête mais l'un des grands mérites de ces communautés de pratiques religieuses est de favoriser le partenariat linguistique et culturelle à travers les différentes formes de complémentarités fonctionnelles des langues en exploitation pour les rites.

CHAPITRE II

LANGUES ET RITES AU SEIN DE L'ÉGLISE ÉVANGÉLIQUE DU CAMEROUN (EEC)

Introduction

L'EEC est créée dans la ville de Buea sous l'impulsion des chrétiens venus des régions francophones du pays. Se rencontrant au début dans différents domiciles familiaux, ses membres décidèrent de la création de cette structure en 1995. Sa structure canonique actuelle est celle adoptée au Synode Général des Églises Évangéliques du Cameroun tenu à Foumban en 2002 (EEC 2002). Dans ses cultes¹⁸⁸ ordinaires de chaque dimanche, la tenue des rites engage différentes langues comme c'est le cas avec l'Église Catholique de Muea. Mais contrairement à SAPM, l'EEC ne tient qu'un seul culte le dimanche matin à 9h30.

1. Structuration du culte à l'EEC

Comme il a été précisé plus haut, le dimanche est jour de culte à l'EEC de Buea. Ce culte qui peut être communautaire, individuel ou familial, est pour le chrétien, rendu à Dieu qu'il célèbre à travers des chants, des prières et l'écoute de sa parole.

¹⁸⁸Cette terminologie est celle qui est utilisée dans cette communauté.



Photo n°18: L'autel du culte de l'EEC (MNN)

Pour notre cas, il s'agit du culte communautaire, celui qui rassemble tous les fidèles à la table du Seigneur. La structuration de ses rites est celle que prescrit le Synode Général de 2002 ; soit au total 15 rites : la salutation, la louange, la prière de repentance, les paroles de grâce, la prière d'illumination, les lectures bibliques, la prédication, la confession de foi, les annonces, les offrandes, la prière d'intercession, l'exhortation et la bénédiction. Ces actes¹⁸⁹ sont regroupés et présentés selon quatre principales séquences rituelles¹⁹⁰ à savoir : l'ouverture à Dieu, la liturgie de la parole, la liturgie de l'eucharistie et l'ouverture à la communauté et au monde. Le tableau suivant qui en fait le récapitulatif, prend en compte les adaptations locales du culte :

¹⁸⁹ Même si y a de nombreux points communs entre la messe catholique et le culte protestant, il y a également des points de dissemblance.

¹⁹⁰ Suite de rites ordonnés d'une certaine façon sur l'axe syntagmatique.

Séquences	Rites	Participants	Durée
Rites d'accueil	A.L'entrée ¹⁹¹	Pasteur(s), anciens d'église, modérateur, interprète et chorales	10 à 15 min
	B.La salutation	Pasteur et assemblée	
	C.Louange et adoration	Tous	
	D.Pénitence et paroles de grâce	Tous	
Liturgie de la parole	A.Prière d'illumination	Pasteur ou modérateur ou ancien	30min à 1h
	B.Les lectures bibliques	Modérateur ou ancien	
	C.Sermon	Pasteur ou ancien d'église et interprète	
	D.Confession de foi	Tous	
Liturgie de l'eucharistie	A. Offrandes et prière sur les offrandes	Tous	15 à 30 min
	B.Consécration et distribution du pain et vin	Pasteur	
		Pasteur, ancien et communiants	
C.Récitations du « Notre Père »			
L'ouverture à la communauté et au monde	A.Annonces	Modérateur, pasteur et/ou ancien	5 à 15 min
	B.Intercession et benediction finale	Pasteur ou un ancien	
	C.Sortie	Pasteur, anciens d'église, modérateur, interprète, assemblée et chorales	

Tableau n°11: Structuration des rites à l'EEC

1.1 Le rite d'accueil

Cette première partie qui commence exactement à 9h30 le dimanche matin, met les fidèles dans les conditions spirituelles d'écoute de la parole de Dieu. Les chrétiens venus de tous bords s'installent au sein de l'église et méditent silencieusement pendant que le pasteur, les anciens d'église, modérateur et interprètes se concertent dans une salle rattachée à l'église à cet effet. Ils s'assurent entre autre, si tous les acteurs sont présents et si toutes les conditions sont

¹⁹¹ La plupart des rites sont agrémentés de chants sur lesquelles nous allons principalement revenir dans la dernière partie. L'entrée et la sortie ne font pas partie des rites inscrits dans Synode général (2002). Il s'agit simplement de rites qui structurent le culte en vue de l'inscrire dans le temps ; l'entrée étant le début et la sortie matérialisant la fin.

remplies pour le bon déroulement du culte. Cette séquence rituelle se structure de la manière suivante :

Moment	Rites	Participants et langues			Lieu/Geste/Objet
		Acteurs	Destinataires	Langues	
9h30 : début Les rites s'enchaînent au fur à mesure de leur exécution	A. Entrée	Pasteur(s), anciens, modérateur, chorales, interprète, diacres	Dieu	Chants en français, anglais, duala ou gomalah selon les jours	Mouvement de l'extérieur vers l'intérieur de l'église. Entrée en procession
	B. Salutation	Pasteur et assemblée, à la demande du pasteur	Tous	Français	Les fidèles se saluent en se déplaçant
	C. Louange et adoration	Pasteur	Dieu	Français	Pasteur debout et fidèles assis
	D. Pénitence et parole de grâce	Pasteur, invitant le public	Dieu	Français	Pasteur debout, fidèles assis, têtes baissées

Tableau n°12: Structure du rite d'accueil et d'ouverture à Dieu à l'EEC

A. L'entrée

A la fin de la concertation, les chorales et tous les membres se retrouvent à l'extérieur de l'église pour entrer en procession, accompagnée par des chants exécutés par les chorales. Lorsque l'équipe qui doit diriger le culte est prête, elle procède à la procession. Dans le rythme des chants, le pasteur est suivi d'un modérateur pour la rencontre, des anciens et anciennes d'église, des diacres et diaconesses, du traducteur/interprète et des chorales. Pasteur, modérateur et traducteur se dirigent à l'autel lorsque les autres s'installent sur leur place respective aux abords de l'autel.

B. La salutation

Les fidèles restent debout pendant que le chant d'entrée s'achève. Le pasteur, célébrant principal, s'installe au pupitre et leur adresse la salutation :

- 227 Pasteur 1: Mes frères + mes sœurs en Jésus christ ++ lorsque deux personnes se rencontrent + et forment des coups de poing ++ c'est une déclaration de guerre + mais lorsque les mains se tendent + c'est la recherche de la paix + c'est le salut + au moment où nous célébrons ensemble ce culte + je vous demande de vous donner la paix au nom du Seigneur ++ (il regarde l'assemblée, puis se dirige vers son homologue pasteur pour lui tendre la main. Les fidèles de l'assemblée se saluent également) saluons-nous les uns les autres + dans la joie du Christ ressuscité (les fidèles se déplacent et se saluent les uns les autres. Le pasteur entonne un Chant qui est repris par toute la communauté) (CM, p ?)



Photos n°19: Le rite de salutation (MNN)

L'assemblée qui se place ainsi sous le regard du Seigneur semble reconnaître que c'est ce dernier qui l'interpelle, que c'est lui qui l'accueille et qu'enfin il est déjà là quand il arrive. C'est alors que tous chantent à l'unisson un psaume pour permettre à la communauté toute entière de se constituer comme telle.

C. La louange et adoration

Ensuite, vient la louange qui consiste à reconnaître et remercier Dieu pour ce qu'il fait ; à magnifier sa grandeur et à célébrer son nom. La louange peut prendre deux formes : celle de la lecture d'un texte biblique (le psaume) ou celle de chants et louanges à Dieu. Le célébrant commence par la première forme avant d'entonner le chant d'adoration. Après la louange, suit la prière de repentance ou la confession des péchés.

D. La pénitence et les paroles de grâce

Selon Le Gall (2001), « le rite pénitentiel qui se situe après le salut du célébrant à l'assemblée, est de la part de tous, un appel à la miséricorde divine ». Ce rite peut se réaliser par une prière silencieuse individuelle ou par le recours à des paroles qui y sied. Il est suivi des paroles de grâce et de paix que le célébrant prononce en référence aux Saintes Écritures :

278 Pasteur euillez vous assoir (le public s'assoit) ++ nous sommes rassemblés ce jour pour rendre
1 : râce à Dieu + il y a des choses qui empêchent le Seigneur de nous entendre + il y a des
 hoses qui empêchent le Seigneur d'exaucer nos prières + c'est le péché + et face à sa
 ainteté + nous venons de constater notre finitude ++ nous n'avons pas toujours été ce que
)ieu attend de nous + nous sommes pécheurs + le mal : que nous ne devons pas faire : +
 ous le faisons + et ce sont ces péchés qui mettent une barrière entre Dieu et nous + mais il
 aut savoir + que Dieu aussi est fidèle + si tu confesses tes péchés + il te les pardonne +
 ans l'humilité du cœur + j'invite chacun d'entre vous à s'incliner : + pour reconnaître ses
 aiblesses+ pour reconnaître ses manquement + devant notre Dieu + il dit je ne désire pas
 a mort du pécheur + mais qu'il se répande ++ prions le Seigneur (les fidèles restent assis,
 a tête baissée. Ils prient intérieurement pendant quelques minutes) Seigneur notre Dieu +
 ous voici devant toi + incapables de lever la tête + incapable d'ouvrir le yeux + pour te
 egarder face à face (les yeux sont effectivement fermés) ++ parce que face à ta sainteté +
 ous avons découvert comme dans un miroir : + nous souillures + nous sommes des
 enteurs + nous avons trahi nos frères et sœurs ++ nous sommes infidèles ++ dans nos
 elations avec nos partenaires ++ nous avons commis l'adultère + la fornication + seigneur
 ous te demandons pardon +++ nous n'avons pas respecté l'engagement que nous avons
 ris avec toi + Seigneur nous te demandons pardon + nous sommes tristes lorsque nous
 ous rencontrons avec certains de nos frères + seigneur nous demandons pardon + nous te
 rions de restaurer en nous ton esprit (toute l'assemblée fredonne un chant inaudible pour
 ppuyer cette prière) + Seigneur notre dieu + nous sommes dans ta maison jour après jour
 - mais au sorti Seigneur + nous sommes cher les devins + nous allons au village pour les
 acrifices + les sacrifices multiformes + Seigneur nous te demandons pardon + nous te
 rions + donne-nous ton esprit + l'esprit qui vivifie + l'esprit qui libère + Seigneur + délivre-
 ous de la peur + par parce que nous le méritons mais par le sang de jésus + le sang versé
 ur la croix ++ amen

279 Assemblée men

280 Pasteur *ʒanaba kyria* (désignant une autre chorale pour le chant) (CM p.157-158)

1:



Photos n°20: Expression de la pénitence (MNN)

Comme chez les catholiques, il s'agit pour les fidèles réunis de reconnaître leur incapacité à faire le bien par eux-mêmes et le besoin d'en appeler à l'aide et au pardon du Seigneur. Pour renchérir les dires des chrétiens, « the celebrant focuses on the weaknesses of humans, highlighting how they have erred and strayed from God's ways like lost sheep, how they have followed too much the devices and the desires of their own hearts » (Kouega et MbakopNdzotom 2011: 47). Puis, il assure le peuple de la grâce de Dieu, de son pardon.

C'est sur ces paroles de grâce que le modérateur invite l'assemblée à s'asseoir pour écouter les textes du jour. On passe ainsi du rite d'ouverture à la liturgie de la parole.

1.2 La liturgie de la parole

Pour les croyants de l'EEC, la parole que Dieu adressée est le centre du culte. Celui-ci comporte la lecture de la Bible¹⁹² et la prédication.

Moment	Rites	Participants et langues			Lieu/Geste/Objet
		Acteurs	Destinataires	Langues	
Cette séquence commence après les rites d'ouverture	A. Prière d'illumination	Pasteur ou ancien	Dieu	Français	Acteur debout devant le pupitre
	B. Lectures	Pasteur ou ancien (et traducteur)	Assemblée	Français et anglais	A l'autel au niveau du pupitre/ document : Bible/public debout
	C. Sermon	Pasteur ou ancien choisi pour la circonstance. Traducteur-interprète	Assemblée	Français et anglais	Installation des acteurs au pupitre. Le public assis
	D. Confession de foi	Tous, invitation du pasteur	Dieu	français	Fidèles assis ou debout, têtes baissées pour certains

Tableau n°13: Structure de la liturgie de la parole à l'EEC

Considéré comme la réponse des croyants à l'appel de Dieu, le culte est vu comme un dialogue avec ce dernier (Dieu). L'officiant(e), pasteur(e) ou pas, est membre de l'assemblée. Il n'a pas une place à part d'intermédiaire, mais une fonction ou un ministère particulier pour lequel il a été formé, discerné et appelé par Dieu. Autrement dit, le christianisme considère que le célébrant (le Pasteur, le prêtre ou le religieux) est le Christ lui-même qui préside le culte. Par

¹⁹²Considérée comme porteuse de la parole de Dieu, la Bible est à la fois la seule autorité théologique et le seul guide, en dernière instance, pour la foi et la vie du Chrétien de l'EEC. L'EEC récuse ainsi et en particulier la tradition, autre source dogmatique admise par le catholicisme. Elle insiste sur le rôle de l'Esprit Saint pour accéder à une compréhension véritable du sens du message biblique. Les évangéliques sont souvent profondément choqués par la promulgation de nouveaux dogmes par l'Église catholique romaine tel que ceux de l'Immaculée Conception (1854), de l'infailibilité pontificale (1870) ou de l'assomption de Marie (1950), qu'ils assimilent à une sorte de révélation continue peu conforme à l'évangile (wikipedia.org/wiki, consulté le 10/07/2017)

ailleurs, c'est d'abord à Dieu qu'il est rendu, en se rassemblant pour le célébrer, le chanter, le prier, et pour se mettre à l'écoute de sa Parole. C'est aussi une possibilité qui est offerte pour se retrouver ensemble, pour encourager à faire un pas de plus vers le très haut, et pour enrichir sa propre lecture de la Bible. La liturgie de la parole commence avec la prière d'illumination et se poursuit avec les lectures de texte, le sermon et la confession de foi. Ces rites interviennent dans des langues plus ou moins attendues de l'assemblée compte tenu des acteurs impliqués, mais aussi du fait des habitudes langagières¹⁹³ propres à la communauté. On retrouve ici la distinction faite par Goffman (1974) qui envisage trois types d'énoncés venant d'un locuteur donné, selon que ce dernier, pour s'exprimer verbalement, fait appel soit à la lecture, soit à la mémorisation des énoncés lus ou entendus, soit à ce qu'il appelle « la parole fraîche¹⁹⁴ ». La prière d'illumination et à la présentation orale des textes du jour relèvent de la mémorisation et de la lecture ; elles sont constituées de formules linguistiques figées et peu modifiables à l'intérieur de la communauté.

A. La prière d'illumination

Avec la prière d'illumination, la congrégation se met debout, chacun dans la posture de piété qui lui sied. L'officiant demande à Dieu d'éclairer les membres de l'assemblée afin que la parole lue et prêchée devienne parole de vie. Bien plus, il prie le Père d'illuminer celui qui a la lourde charge de commenter les textes du jour. C'est à la suite de ces propos que les fidèles s'assoient pour écouter les lectures.

¹⁹³Nous allons y revenir au niveau de l'analyse des entretiens, notamment quand nous aborderons la question des choix linguistiques au sein des communautés religieuses.

¹⁹⁴L'expression « parole fraîche » revoie à tout énoncé formulé sans préparation préalable. Si elle se manifeste principalement dans des conversations à bâtons rompus, elle semble selon de Salin (1988 : 20-21), particulièrement rare dans la société où les acteurs sociaux sont constamment soumis à l'influence médiatique. Autrement dit, l'auteure pense que nous sommes le résultat de notions acquises par la lecture et la mémorisation, ce qui fait que la plupart de nos discours dits de « parole fraîche » sont régulièrement ponctués de séquences mémorisées qui nous sont devenues si familières que nous les croyons nôtres.



Photo n°21: Un ancien d'église entrain de lire les textes (MNN)

B. Les lectures

Comme dans les autres offices, «les lectures de l'écriture n'ont pas une simple fonction d'information ou de catéchèse pour les fidèles» (Le Gall 2001). Pour le chrétien, elles sont « Parole de Dieu vivante et efficace » (Hébreux 4, 12). Il est généralement lu un ou deux textes, pris dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Les lectures sont parfois faites en français et en anglais comme dans cet exemple :

(L'ancien qui a effectué la prière d'illumination reste au pupitre pour lire en français, le texte biblique de la cérémonie)

- 286 Un ancien : je lis le psaume 90 + les douze premiers versets + il est écrit ce qui suit ++ Seigneur tu as été pour nous un refuge + de génération en génération + avant que les montagnes soient nés et que tu es créé la terre et le monde xx dieu + tu fais rentrer les hommes en poussière + et tu dis + fils de l'homme retournez + car mille ans sont à tes yeux comme le jour d'hier tant il n'est plus et comme le feu de la nuit + tu [...] amen
- 287 Assemblée: amen
- 288 Traducteur Lord, you has been our dwelling place in all generations + before the mountains were brought forth + or ever has formed and the world + even from everlasting + you are God + you turn man to destruction + and say + return [...] + for a thousand years in this sight are but as yesterday when it is past + and as a watch in the night + [...] amen

289 Un ancien : Romain chapitre 13 + du verset 8 au verset 14 + ne devez rien à à personne si ce n'est de vous aimer les uns les autres + car celui qui aime les autres a accompli la loi/ la loi + en effet + les commandements + tu ne commettras point d'adultère + [...] tu aimeras ton prochain comme toi-même+ l'amour de l'autre est donc l'aboutissement de la loi + [...] + amen

290 Assemblée: amen :

291 Traducteur: own no man anything + but to love one another + for the loved another has fulfilled the law + [...] therefore love is the fulfilling of the law + [...] amen

(Les lecteurs descendent de l'autel, cédant ainsi la place au prédicateur du jour) (CM

p.158-160)

C. Le sermon

Les textes lus, ils retournent à leur place et le commentateur¹⁹⁵ s'installe pour le prêche qui peut durer entre 20 et 30 minutes, parfois plus en fonction de l'inspiration de son auteur.



Photos n°22: À gauche, le prédicateur. À droite, le public (MNN)

Le rôle du commentateur est de traduire, voire interpréter la parole écoutée. Les expériences de foi, de relations entre Dieu et l'humanité relatées dans la Bible sont développées et rapprochées des expériences plus contemporaines des croyants. Au demeurant, elles donnent de comprendre ce que le texte signifie aujourd'hui et annonce la Bonne Nouvelle du salut en Jésus Christ. Selon les circonstances, ce sermon peut également faire l'objet d'une interprétation en anglais par un interprète choisi à cet effet. C'est le cas avec le culte que nous avons transcrit dans lequel, l'interprète est intervenue après le pasteur pour un résumé du sermon en anglais.

¹⁹⁵Les protestants en général et les évangéliques en particulier, n'accordent pas à leur clergé un rôle spécifique de prêtres. Les pasteurs sont des conseillers et des savants dont le rôle est de former les croyants, de leur indiquer la direction à suivre. Ils président le culte et administrent la Sainte-Cène mais, moyennant une officialisation par l'Église pour des raisons de bon ordre et de discipline, des laïcs peuvent parfaitement en faire autant, y compris la prédication moyennant une formation théologique. C'est l'ensemble des croyants qui est investi de la prêtrise (doctrine dite du sacerdoce universel, fondée notamment sur des textes de l'Épître aux Hébreux).



Photosn°23: Interprète prenant des notes (à gauche) et reprenant (à droite) le sermon en anglais (MNN)

296 Interprète : dears brothers and sisters + good morning + today it is a special thanks of our reverend pastor Simapi Michel + this day is also a very special day from me + to pastor: since I entered my: ministry + 27 years ago + and: we can ask ourself if why xxx and: xxx ++ now they are thanks giving to God reveal a kind of a kind of force meaning + sometime people are quiet when it is a moment to do it + people think that it is about dead or funerals + and I remember that one day I told friends that wo were to give thanks to God and he asked me that + that + what event is this ? we have many reasons to give thanks God [...] + this is our summary of what the pastor Sayed + thank you

(Des chants sont exécutées par les chorales dans l'objectif de renforcer la parole de Dieu et le magnifier (CM p)

Cette phase liturgique s'achève avec la confession de foi, entendue comme le renouvellement de la confiance en Dieu.

D. La profession de foi

Sur invitation du Pasteur, les chrétiens se lèvent pour réciter le « Je crois en Dieu¹⁹⁶ », lequel est suivi d'un cantique. Puis, on entre dans la liturgie de l'eucharistie.

¹⁹⁶Également recite au sein de l'église catholique.

1.3 La liturgie de l'eucharistie

La liturgie de l'eucharistie consiste en la consécration du pain et du vin, en la distribution de la Sainte Cène¹⁹⁷ (ou communion) aux fidèles qui se sont préalablement enregistrés auprès du pasteur ou chez un ancien de l'église chargé de le faire, mais aussi en la récitation du « Notre père¹⁹⁸ ». Au préalable, les offrandes ouvrent cette séquencerituelle.

Moment	Rites	Participants			Lieu/Geste/Objet
		Acteurs	Destinataires	Langues	
Débute après la liturgie de l'eucharistie	A. Offrande et	Communauté, à l'invitation du Modérateur	Assemblée/ Dieu	Chants en duala, fe'efe'e, ewondo, français, etc.	Objets : table et paniers placés devant l'autel. Les fidèles y vont déposer leurs dons à tour de rôle
	Prière sur les offrandes	Pasteur	Dieu	Français	Le modérateur porte les paniers et amène devant l'autel pour la prière par le pasteur
	B. Consécration et	pasteur	Tous/Dieu	Français	Le pain (coupé en morceaux) et vin (dans de petits vases) posés sur la table devant l'autel/ Tous debout
	Distribution du pain et vin	Anciens	Concernés	Chants indifférentes/ langues	Les concernés se lèvent et vont à la table pour prendre un bout de pain et un vase de vin
C. Récitation du « Notre père »	Tous, invitation du Pasteur	Dieu	Français	Tous debout	

Tableau n°14: Structure de la liturgie de l'eucharistie

¹⁹⁷ Les protestants en général et les évangéliques en particulier, emploient le terme « Cène », ou « Sainte Cène », pour signifier le repas du Seigneur. C'est selon les chrétiens, le nom donné au repas communautaire institué par Jésus-Christ, le soir précédant sa mort.

¹⁹⁸ Prière qui selon le christianisme, a été enseignée par Jésus lui-même lors de son vivant.

A. Offrandes et prières sur les offrandes

Encore appelé «quête », les offrandes constituent les dons¹⁹⁹ que les fidèles apportent en procession à l'autel. Après quoi, l'un des diacres ayant coordonné la quête porte le panier contenant les offrandes, se place ensuite devant le pupitre et élève ce panier à la hauteur du participant devant y exercer la prière. Ce dernier tend les mains sur les offrandes et prononce des paroles dites de bénédiction qui reçoivent le « amen » de l'assemblée.



Photo n°24: Bénédiction des offrandes

- 297 Un ancien : levons-nous pour consacrer ces offrandes + (l'assemblée se lève) ++ Seigneur + voici ce que nous avons prélevé + sur ce que tu nous as donné (les mains tendues sur la collecte du jour) pour ton service ce matin + béni je t'en prie + ces offrandes + épargne nous Seigneur du manque + béni ton peuple qui te l'a apporté + au nom de Jésus nous t'avons prié
- 298 Assemble : amen (CM p)

B. La consécration et distribution du pain et du vin

Ce rite s'il a lieu, est immédiatement réalisé après la liturgie de la parole. Au cours des observations faites à l'EEC, nous n'avons assisté qu'à deux cultes avec Sainte Cène. Il faut le

¹⁹⁹Particulièrement de l'argent.

dire, contrairement à l'église catholique qui tient la liturgie de l'eucharistie durant toutes ses messes, la communauté évangélique elle, n'intègre cela dans ses cultes que lors des occasions précises, notamment certains jours de fête. Durant notre immersion dans cette communauté, nous n'avons observé ce rite que deux fois. En effet, tout commence par la consécration des offrandes. C'est des prières faites par le pasteur en vue de transformer le pain et le vin (objets physiques) préparé pour la circonstance en corps et sang du Christ (objets symboliques). La formule utilisée ici est presque unique :

299 Pasteur2 : (les anciennes enlèvent la nappe posée sur les offrandes ; le pain et le vin) pour consécration par le pasteur) +++ notre Seigneur Jésus-Christ, la nuit où il fut trahi + il soupa avec ses disciples + il prit du pain + et + ayant rendu grâces + il le rompit + le donna à ses disciples et dit + prenez + mangez, ceci est mon corps qui est donné pour vous ++ faites ceci en mémoire de moi + de même + après avoir soupé + il prit la coupe et + ayant rendu grâces + il la leur donna et dit + buvez-en tous + cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang qui est répandu pour vous en rémission des péchés + faites ceci toutes les fois que vous en boirez en mémoire de moi
(Puis, on assiste à la distribution de la Sainte Cène. Les fidèles qui remplissent les conditions pour se communier se dirigent devant l'autel pour cela.) (CM p.161)

Puis, a lieu la distribution de l'eucharistie. Ce qui se passe réellement c'est que les personnes concernées se lèvent et se dirigent à l'autel pour prendre chacun un morceau de pain et un peu de vin. Les chorales pendant ce temps, accompagnent cela de chants et de cantiques²⁰⁰.

C. Recitation du « Notre Père »

Comme à Muea, la récitation du « Notre père²⁰¹ » se fait à l'unisson et sur invitation du célébrant.

²⁰⁰ Le chapitre « Le chant religieux : pratique et fonctionnalités des langues... » insistera sur le rapport chant et rites afin de permettre au lecteur de mieux comprendre comment la structuration des pratiques permet aux communautés de pratiquer ensemble et de produire le sentiment d'unité.

²⁰¹Qu'on retrouve également chez les catholiques.

1.4 L'ouverture à la communauté et au monde

Ce rite constitue la dernière articulation de la célébration. Autrement dit, c'est à la fin du culte qu'on le réalise. Nous rappelons que les acteurs ne suivent ou ne respectent pas une durée précise au cours de l'exécution d'un acte. Les actes se succèdent simplement au fur à mesure de leur déroulement Ceci dit, aux annonces se succèdent respectivement la bénédiction finale et la sortie.

Moment	Rites	Participants et langues			Lieu/Geste/Objet
		Acteurs	Destinataires	Langues	
Débute environ 5 à 10 minutes avant la fin du culte	A. Annonces	Modérateur/ancien/pasteur	Assemblée	Français et parfois anglais	Au pupitre
	B. Intersection et bénédiction finale	Pasteur	Assemblée	français	Le pasteur lève les mains en direction de l'assemblée
	C. Sortie	Pasteur, anciens, modérateur, interprète, chorales et tous	Assemblée	Chants en différentes langues	Quand le pasteur et son équipe sont dehors, les fidèles sortent à tous de rôle et vont les saluer

Tableau n°15: Structure du rite d'ouverture à la communauté et au monde

Un bref moment de silence s'épuise après la liturgie de la parole ou l'eucharistie. Puis le modérateur ou un ancien de la communauté se rend au pupitre pour la première articulation du rite d'ouverture ; les annonces.

A. Les annonces

Ce dernier présente à la communauté les activités faites les jours précédents, celles en cours et celles à venir. Il présente également les programmes divers, lit les communiqués signés du pasteur, des présidents d'associations chrétiennes ou même de l'administration de la ville. Bien plus, les annonces permettent le partage de nouvelles des uns et des autres, invitant

l'assemblée à prolonger la vie d'Église dans la semaine, par la prière, des visites ou d'autres activités. L'exemple suivant nous présente ce qu'on entend par annonces :

- 300 Un ancien: the Lord is good
301 Tous: all the time
302 Un ancien: and all the time
303 Tous: the Lord is good
304 Un ancien: Bien aimés en Jésus-Christ bonjour + [...] nous avons avec nous deux frères que :
: nous accueillons avec toute la chaleur + soyez les bienvenues + cette assemblée vous dit de vous sentir chez vous + à la fin du culte + vous pouvez rencontrer les hommes en vers pour vous mettre au courant des modalités de la communauté + nous étions ce matin au nombre de 57 hommes + 87 femme et 49 enfants pour un total de 193 âmes + notre collecte ordinaire 57625f + collecte travaux 70 mille + nous avons reçu dans notre communauté + deux lettres du district de santé + du centre de santé de Great Soppo pour le prendre le traitement gratuit contre le palu + il y un test qui sera conduit par une équipe de l'université de Buea + une équipe de recherche de l'université [...] (CM p.161)

Le message est ainsi adressé à des particuliers et à toute l'assemblée présente. La langue utilisée est le plus souvent le français. Mais, des expressions ou des communiqués rédigés en anglais peuvent, tels que nous avons observé, être lus en cette langue.

B. La prière d'intersection et la bénédiction finale

Quant à la prière d'intersection et bénédiction finale, c'est le pasteur, ou encore, l'un des fidèles membres du clergé du jour, qui prend la parole. À ce moment, le public se lève et le pasteur reste à l'autel. Il lève les mains vers l'assemblée qui baisse la tête en signe de déférence :

- 305 Pasteur : chaque année + que le Seigneur nous accorde l'occasion de remettre de l'ordre dans nos vies en payant nos dettes financières : + dettes morales : + dettes de pardon + aussi chaque année s'ajoute véritablement + le nombre de nos années : + sur cette terre : + que le Seigneur accorde + que nous rentrions dans une rencontre + et une communion avec lui + ainsi + puisque vous avez accepté Jésus Christ le Seigneur : + vivez dans l'union avec lui + soyez enracinés en lui : + construisez toute votre vie sur lui + soyez toujours ferme dans la foi : + conformément à ce l'on vous a toujours

enseigné et soyez remplis de connaissances + (il lève les mains vers le public) de Dieu tout puissant + qui a ramené Jésus-Christ d'entre les morts + pourvoira à vos besoins + selon sa magnifique richesse en Jésus-Christ : + à Dieu votre père : soit la gloire pour : toujours : amen :

306 Tous: Amen (CM p.162)

Celui-ci présente à Dieu, comme on peut le voir dans cet extrait, les préoccupations des hommes, la misère de chacun et du monde en général, le suppliant aussi d'accorder son aide pour agir dans ce monde. Puis, envoie chacun dans le monde avec la présence et l'aide de Dieu.



Photos n°25: Le rite de bénédiction finale : le pasteur à gauche, les fidèles à droite (MNN)

C. La sortie

Sur ce, le pasteur, le modérateur et les anciens et les diacres sortent en procession lorsqu'il est 11h 30 minutes (ou un peu plus), et s'alignent respectivement à l'extérieur. Les chrétiens les suivent à tour de rôle, sortent et saluent tous les membres qui ont dirigé le culte.

Les différents temps de ce culte sont marqués et ponctués par des chants qui permettent à l'assemblée de s'associer au déroulement de la liturgie en répondant à ce qui est dit, et aussi d'exprimer à l'unisson la louange et la foi. Bien plus, le peuple est aussi impliqué par l'écoute, les récitations comme le « Je crois en Dieu » et le « Notre Père », les acclamations, les réponses aux sollicitations du pasteur ou du modérateur de la célébration. Dans tous les cas de figure, les langues qu'ils utilisent pour l'accomplissement de ses pratiques religieuses sont celles de leur

univers socioculturel, celles qui leur permettent de bien se comprendre et d'exprimer à Dieu sa gloire.

Le déroulement du culte à l'EEC de Buea exige comme partout d'ailleurs et comme on vient de le voir, la présence et la participation des locuteurs à différents échelons. Ainsi, du pasteur à l'assemblée en passant par le modérateur, les diacres, les anciens, les choristes et les traducteurs, chacun remplit un ou des rôles bien précis. Ce faisant, chacune des places que les uns et les autres occupent engage l'emploi des langues qui leur permettent d'exprimer en même temps leur croyance religieuse et la diversité sociolinguistique de la communauté. L'analyse des chants religieux, mais aussi des entretiens menés avec quelques acteurs nous permettra de traiter de cette question. Mais auparavant, nous allons nous attarder sur la distribution des langues selon les rites et sur leur place dans la constellation sociolinguistique de cette congrégation religieuse.

2. Distribution et place des langues dans la constellation sociolinguistique de l'EEC

L'expansion du christianisme au Cameroun et plus précisément de l'Église Évangélique a contribué à donner au français une place de choix dans cette religion et dans cette structure. En effet, celle de Buea n'a pas dérogé à la règle dans la mesure où le français est depuis 1995, la langue centrale des pratiques et des rites religieux. Les données analysées dans la partie précédente ont été regroupées en 12 actes principaux avec les rites d'entrée, les offrandes et la Distribution de la Sainte Cène regroupés sous le paradigme des chants. La synthèse est présentée ici même.

2.1 Le français langue centrale à l'EEC

Langues Rites	Français	Anglais	L. C.	Fra, Ang et LC	Français et latin	Français et LC	Languesétrangères	Total
Salutation	09					01		10
Louange et adoration	10							10
Pénitence et parole de grâce	10							10
Prière d'illumination	10							10
Lecture du 1 ^{er} texte	10	10						20
Lecture du 2 nd texte	10	10						20
Sermon	10	04			01	03		18
Récitations	10							10
Consécration du pain et vin	02							02
Annonces	81	08						89
Intercession et bénédiction	10							10
Chants	53	23	40	10		5	17	148
N. apparition	225	55	40	15	01	09	17	357
%	63,2	15,4	11,20	4,2	0,28	2,52	4,76	100

Tableau n°16: Récapitulatif des langues dans les rites à l'EEC

Ce tableau montre que la langue française intervient avec force dans l'accomplissement des 12 actes du culte du dimanche. Autrement dit, il est présent entre autres, dans les lectures, les chants, la prédication, les récitations, les prières, etc. Bien plus, nous avons relevé qu'il y a des actes dans lesquelles c'est la seule langue en usage ; c'est l'exemple de la louange/adoration, de l'acte pénitentiel, de la prière d'illumination, des récitations et de la consécration du pain et du vin. Il est suivi de l'anglais qui occupe la deuxième place de la classification avec 15,4%. Cette langue est utilisée dans les lectures, dans le sermon, les annonces et les chants. À sa suite, nous avons les langues camerounaises (11,20%) qui sont à la fois exploitées dans le sermon et dans les hymnes, les cantiques et les chants qui accompagnent le déroulement du culte. Dans ce récapitulatif, il en ressort également que les langues camerounaises sont plus présentes dans les chants que partout d'ailleurs avec 40 réalisations sur 148 au total contre 53 pour le français et 23 pour l'anglais. Les autres langues ou combinaisons linguistiques occupent le bas de l'échelle de

classification, ce qui donne à la langue française d'occuper une position centrale dans la galaxie des langues dans ce groupe religieux.

2.2 Schématisation de la constellation

Les données de ce tableau sont représentées, suivant le modèle de Calvet (1999), ainsi qu'on peut le voir :

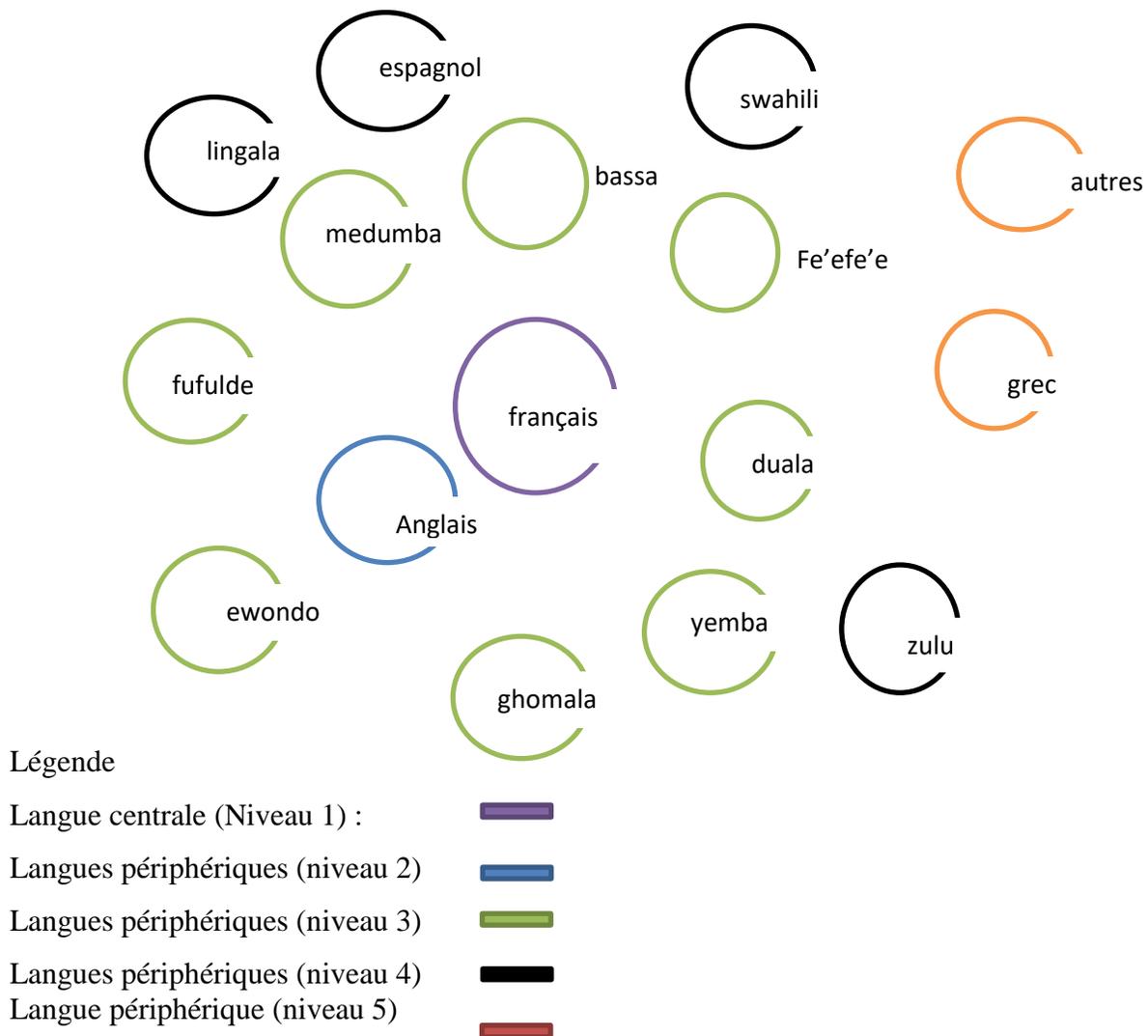


Schéma no 4: La constellation des langues à l'EEC

La galaxie des langues à l'EEC est bien différente de ce qui a été présenté plus haut au sujet de SAPM. Dans la messe anglophone (6h30), il a été avéré que le pidgin occupe la position centrale avec l'anglais et le latin comme langues de niveau 2, puis les langues camerounaises et étrangères comme langue de niveau 3. Avec la messe francophone (10h30), le latin et les langues camerounaises (niveau 2) d'une part, et d'autre part l'anglais et les autres langues (niveau 3) gravitaient autour du français langue centrale. La messe bilingue enfin a laissé observer qu'autour du pidgin gravitent l'anglais et le français (niveau 2), les langues camerounaises, le latin et les autres langues (niveau 3). Les usages linguistiques à l'Église Évangélique en revanche, montrent qu'autour de la langue française, on a d'abord l'anglais comme langues de niveau 2, puis les langues camerounaises (le fe'efe'e, le duala, l'ewondo, le ghomala, le bassa, les medumba, etc.) comme celles de troisième niveau. Vient ensuite les langues étrangères et les autres langues. Cette configuration sociolinguistique est fille de la diversité des groupes géolinguistiques présents, mais aussi de la politique linguistique adoptée par la communauté. Les résultats s'inscrivent dans la logique du modèle gravitationnel ou « restititif » (Blanchet 2003 : 282) que nous utilisons ici.

L'inexistence du pidgin (langue centrale des messes de 6h30 et bilingues de SAPM) ici ne veut pas dire que les chrétiens de l'EEC ne le parlent pas. Bien au contraire, nous avons observé qu'au fur à mesure que les locuteurs francophones s'installent dans la ville de Buea, ils ont besoin du pidgin pour mieux s'intégrer. Les collègues et étudiants francophones, tout comme les personnels travailleurs francophones présents dans les structures administratives de la ville parlent aussi bien français et/ou anglais que pidgin dans la vie quotidienne. Si donc les acteurs ne l'utilisent pas à l'EEC ou à la messe francophone de 10h30 de Muea, il s'agit beaucoup plus d'un choix, de privilégier le français, la langue qui a bercé leur scolarisation et d'avec laquelle ils ont été en contact durant plusieurs décennies de leur vie. En plus, le francophone qui voudrait se mettre à l'école de l'anglais pense en général que le pidgin est un obstacle à son apprentissage.

Une autre façon de comprendre ce schéma dans son principe est que si on l'étend à l'échelle globale de la communauté, on va se rendre compte que les locuteurs des langues périphériques parlent le plus souvent la langue centrale (le français) comme on le verra avec les

entretiens²⁰² (quatrième partie, chapitre 2), clef de voûte de la constellation. Les langues périphériques en revanche (le cas de l'anglais ici), ne sont pas nécessairement parlées par tous ceux qui s'expriment en français. Cette configuration peut néanmoins évoluer, surtout que l'on ne peut pas véritablement prédire l'avenir des langues qui non seulement sont tributaires des changements sociaux, mais également, ont un caractère fluctuant et imprévisible. Autrement dit, il ne serait pas étonnant que l'anglais ou les langues camerounaises occupent la position de langues centrale de cette constellation ou encore qu'il concurrence le français à un moment donné de l'histoire de l'EEC. On constate, malgré la forte présence du français, que cette langue n'est pas la seule en usage dans la communauté.

Tout compte fait, en se déplaçant de leur région d'origine pour la ville de Buea, les fidèles de l'EEC ont drainé avec eux leurs langues et plus particulièrement le français. Langue véhiculaire des zones francophones du pays, elle est également celle de la plupart des textes religieux (Bible, Guide du culte du célébrant, livrets des chants, etc.), celle d'avec laquelle le pasteur, les anciens d'églises, les moniteurs, et bien d'autres ont suivi leurs formations à la fois scolaires/universitaires et religieuses. Se trouvant minoritaires dans la ville de Buea, l'usage du français dans ce contexte peut aussi être compris/interprété comme un moyen de reconnaître/exprimer leur identité de locuteur francophone, d'assumer cette identité et de faire groupe sans toutefois exclure les autres. On est donc en plein cœur de la diversité des langues au sein de l'EEC. Diversité davantage perceptible dans la pratique des lectures de la Bible et du sermon avec le recours au français et à l'anglais, mais plus encore, dans la pratique des chants avec l'exploitation non seulement des langues camerounaises, mais également des langues de divers horizons géographiques. En dépit fait qu'une langue comme le pidgin (véhiculaire de la ville) n'est ni en usage dans les chants et dans les autres rites, il faut dire que ne pas l'utiliser ne signifie pas le rejeter puisqu'en dehors de l'église, les gens l'utilisent dans d'autres sphères de la communication urbaine, notamment les marchés, les rues et même dans les administrations. Il s'agit dans l'ensemble des choix de circonstance qui font que la constellation sociolinguistique de l'EEC soit différente de celle des autres communautés.

²⁰²On verra d'ailleurs que les raisons pour lesquelles cette langue est maintenue/utilisée dans les offices est la présence d'un Pasteur francophone et des fidèles pour la plupart francophones. Ces derniers, et plus particulièrement les personnes enquêtées, avouent parler non seulement leur langue locale respective, mais également d'autres langues camerounaises; celles des villes/villages dans lesquelles ils ont vécu.

Conclusion

Dans le déroulement du culte dominical à l'EEC de Buea, La langue française apparaît comme un outil incontournable de communication et d'accomplissement des actes religieux. Il se partage néanmoins l'espace énonciatif avec d'autres langues même si le temps de communication qui leur est réservé est très restreint. En tant qu'institution (morale et socioculturelle) autant que l'école, il faut dire que la coexistence des langues (européennes et camerounaises principalement) dans le domaine religieux camerounais est vieille d'au moins un siècle²⁰³. La mobilisation des langues pour les rites à l'Église Évangélique s'inscrit donc en droite ligne de la francophonie plurielle, riche d'une diversité de langues et de cultures dont la promotion, la préservation et la pérennité sont assurées par les pratiques. Dans cette perspective, le plurilinguisme manifeste à l'EEC accélère la connaissance d'autres langues²⁰⁴ et

Permet à l'individu de s'émanciper de sa manière singulière d'appréhender le monde, de concilier identité et altérité, cette dernière étant un véritable révélateur de la première. [Ce] plurilinguisme [est aussi] porteur de tolérance et facteur de convivialité et de solidarité dans la mesure où il favorise le passage du multiculturel à l'interculturel et où il exclut à la foi le repli identitaire et la dérive ethniciste (Renard 2001 : 104).

En même temps, ce plurilinguisme dans lequel le français est l'« élément fédérateur » (Renard 2001 : 100), peut être vu en termes de complémentarité fonctionnelle entre langues partenaires du processus d'évangélisation. D'autre part, la présence des langues autres que les langues importées comme l'anglais et surtout le français permet de « répondre aux menaces d'uniformisation culturelle », ou mieux à l'hégémonie totale de ces langues sur les langues camerounaises en général et africaines en particulier. À SDAC les emplois de langues sont également un modèle de partenariat linguistique et culturel.

²⁰³ Confer chapitre 1, deuxième partie.

²⁰⁴ Les langues camerounaises sont beaucoup plus utilisées dans le cadre familial ou des associations à caractères culturels. Et même dans ces espaces, les langues officielles sont de plus en plus utilisées, notamment dans l'espace urbain.

CHAPITRE III

DES LANGUES ET DES RITES À SEVENTH DAY ADVENTIST CHURCH (SDAC)

Introduction

Pour les tenants de SDAC, « les chants de louange, la prière, les paroles prononcées par les représentants du Christ, sont les moyens que Dieu emploie pour préparer un peuple en vue du ciel et de ce culte plus élevé ou rien de souillé ne peut entrer » (Manuel d'Église 2015 : 156). Ce principe général qui fonde le service religieux et l'assemblée adventiste du septième jour est la preuve que la langue occupe une place de choix dans la tenue de ses rencontres.

1. De l'organisation des pratiques religieuses à SDAC

Si les Églises Catholique et Évangélique tiennent leur plus grande rencontre le dimanche, l'Église Adventiste elle, tient la sienne le samedi, c'est-à-dire le jour du sabbat. Issu de l'hébreu (שַׁבָּת *schabbath*), le mot « sabbat » veut dire arrêt de travail ou repos. Aujourd'hui, « sabbat » a donné le mot « samedi » en français, « sábado » en espagnol. Dans la Bible, il correspond au septième jour de la création : « Dieu acheva au septième jour son œuvre qu'il avait faite : et il se reposa au septième jour de toute son œuvre, qu'il avait faite. Dieu bénit le septième jour, et il le sanctifia, parce qu'en ce jour il se reposa de toute son œuvre qu'il avait créée en la faisant » (Genèse 2, 2-3). Pour les adventistes, ce jour est entièrement consacré au Seigneur. Le *Manuel d'Église* (2015 : 223) le précise en ces termes :

Le sabbat est un jour de communion joyeuse avec Dieu et entre les hommes. Il est un symbole de notre rédemption en Christ, un signe de notre sanctification, une marque de notre allégeance. Il nous donne un avant-goût de notre vie future dans le royaume de Dieu. Le sabbat est le signe permanent de l'alliance éternelle de Dieu avec son peuple. L'observance joyeuse de ce temps sacré d'un soir à l'autre, d'un coucher de soleil à l'autre, est une célébration de l'action créatrice et rédemptrice de Dieu.

Le culte a lieu le matin et est composé de deux parties : le premier moment est celui de la catéchèse qu'on appelle encore École du sabbat. La communauté est divisée en groupes qui vont discuter sur un sujet biblique, décidé au niveau mondial. La cérémonie proprement dite est composée de chants de louange, de la prière pastorale, de la lecture biblique, de la prédication et des témoignages.

Séquences	Rites	Participants	Durée
L'école du sabbat	A. Salutation de l'assemblée	Modérateurs et groupes	1h30 à 2h
	B. Étude biblique	Modérateurs et groupes	
	C. Prière conclusive de l'étude	Un modérateur	
Les rites introductifs du service	A. Entrée de l'équipe pastorale	Pasteur, anciens, diacres, interprète, et modérateur	10 à 20 min
	B. Paroles de grâce	Modérateur	
	C. Souhaiter bon sabbat	Tous	
	D. Quête	tous	
	E. Prière sur les offrandes	Modérateur ou pasteur	
Liturgie de la parole	A. Adoration et prière d'illumination	Modérateur ou pasteur	30 à 45 min
	B. Les lectures bibliques et Sermon	Ancien ou modérateur	
		Pasteur et interprète	
Les témoignages	A. Témoignages-chants	Fidèle (s) et interprète	Peu durer jusqu'à 20 minutes en fonction du nombre de témoignages
	B. Témoignages-récits	Fidèle (s) et interprète	
Les rites conclusifs	A. Annonces	Modérateur et interprète	5 à 10 minutes
	B. Intercession et bénédiction finale	Pasteur	
	C. Sortie	Pasteur, ancien, Modérateur, interprète, assemblée et diacres	

Tableau n°17: Structure des pratiques religieuses et rites à SDAC

Nous commençons par la présentation des activités de l'École du sabbat.

1.1 L'École du sabbat : se former dans son groupe linguistique

Quand on observe les pratiques en cours à l'école du Sabbat, le constat qui se dégage est que dans la même enceinte et au même moment, les participants présents constituent, en vue de la catéchèse du sabbat. Le groupe est organisé de manière à ce que chacun joue un rôle précis²⁰⁵. Du modérateur principal aux membres en passant par le modérateur de groupe, la gestion et la distribution des langues obéissent à une logique précise. C'est pourquoi, nous allons examiner les langues en usage pour établir le contact avec l'assemblée et celles qui sont en cours dans les groupes respectifs ; c'est-à-dire les groupes anglophone, francophone, pidginphone et bilingue.

L'École du sabbat (désormais ES) fait partie des services qu'offre SDAC en général et celui de Buea en particulier. Chaque sabbat, les fidèles, amis et sympathisants de cette organisation se retrouvent le matin à neuf (09) heures pour étudier de manière systématique la parole de Dieu.

Moment	Rites	Participants et langues			Lieu/Geste/Objet
		Acteurs	Destinataires	Langues	
Débute à 9h00	A. Salutation de l'assemblée	Modérateur principal	Assemblée	Anglais, français, pidgin	Au pupitre
	B. Etude biblique	Modérateur et membres de différents groupes	Idem	Anglais, français, pidgin	Constitution de groupes sur la base des langues parlées (anglais, français, etc)
Entre 10h45-10h55	Prière C. conclusive de l'étude	Pasteur, anciens, modérateur, interprète, chorales et tous	Assemblée	Anglais, français ou pidgin	Quand le pasteur et son équipe sont dehors, les fidèles sortent à tous de rôle et vont les saluer

Tableau n°18: Structuration de l'école du sabbat

A. Salutation de l'assemblée

L'école commence par un ensemble de conventions, de signes de salutation (« Good morning », « welcome to this sabbat school », « happy sabbat », « bon sabbat », « Bonjour et bienvenue à tous », etc.) de chants et de prières dont l'objectif est de planter le décor. Vient ensuite l'étude biblique qui constitue le point focal de cette partie.

²⁰⁵Il y a par exemple le modérateur qui donne la parole aux membres, et les membres qui régissent aux sollicitations de ce dernier à travers des lectures et des commentaires.

B. L'étude de la bible

Le centre de ce deuxième temps de la rencontre est l'échange autour d'un thème développé en semaine qu'est l'ES. En effet, il s'agit d'une catéchèse organisée en groupes. Les membres de l'église sont encouragés à y prendre part et à amener des visiteurs. L'objectif est d'accorder une durée significative à l'étude de la Bible, de proposer des programmes appropriés pour la promotion des activités missionnaires et la communion. Ce faisant, cette pratique est placée sous le contrôle d'un directeur et des animateurs ou modérateurs de sections.

Sur le plan de l'organisation, nous avons observé que les activités de cette école se déroulent dans de petits groupes, chacun d'eux correspondant à un ensemble de personnes qui parlent la même langue. Ces groupes sont donc formés sur la base de l'appartenance linguistique supposée²⁰⁶ des locuteurs et des modérateurs. On a ainsi quatre groupes : le groupe de francophones, le groupe d'anglophones, le groupe de « pidginphones » et le groupe bilingue constitué d'enfants francophones et anglophones.

Dans la pratique, chaque groupe est géré par un modérateur qui coordonne les échanges entre participants. L'ensemble des groupes est coordonné par un modérateur général qui s'occupe du temps, de la synthèse des activités et des annonces diverses. Dès qu'il est 11h, le modérateur principal fait signe aux différents groupes pour leur demander d'arrêter parce que c'est l'heure du service de culte.



Photos n°26: Une séance d'étude de la Bible le jour du sabbat (MNN)

²⁰⁶Au début de cette partie, nous avons dit que les catégorisations « anglophone », « francophone », « bilingue », etc. sont celles des locuteurs eux-mêmes.

C. La prière conclusive

Un des membres de l'assemblée est choisi pour la prière de clôture de l'ES. Pendant que celle-ci est entrain de tirer à sa fin, l'équipe chargée du service du culte se retire vers la sacristie en vue des derniers réglages. Dans l'attente de son entrée en salle, la chorale exécute un ou deux chants de louange à Dieu.

En définitive, cette pratique que nous pouvons appeler catéchèse est organisée de manière à ce que personne ne soit lésé sur le plan linguistique ; tout est mis en place pour que chacun puisse y participer, notamment à travers l'organisation des activités en fonction des groupes. Dans son déroulement, le passage du service de l'ES à celui du culte se fait sans interruption, puisque la communauté exécute des chants en attendant l'entrée des officiants.

1.2 Le service du culte : la communauté réunie

À la fin de l'ES, les groupes constitués au départ se disloquent pour ne plus former qu'un seul ; l'assemblée. Celle-ci est rejointe par les retardataires qui, pour une raison ou une autre, n'ont pas assisté aux précédentes activités. L'importance accordée à cette articulation semble plus significative que celle accordée à la précédente :

Le service de culte du sabbat est la plus importante des assemblées de l'Église. Les membres d'Église s'y retrouvent chaque semaine pour s'unir dans l'adoration du Seigneur dans un esprit de louange et de reconnaissance, pour entendre la parole de Dieu, pour se ressourcer en force et en grâce afin de mener les batailles de la vie, et pour apprendre ce qu'attend d'eux le Seigneur dans le service de conquête des âmes. Révérence, simplicité et promptitude doivent être les caractéristiques de ce service (Manuel d'Église 2015 : 162).

Selon les observations, c'est dans la révérence et la simplicité que les officiants du jour entrent à l'Église. Cette équipe est généralement constituée du pasteur, d'un (01) ou deux (02) anciens, d'un traducteur-interprète, d'un modérateur et de deux (02) diacres et/ou diaconesses. Tous ses membres sont choisis à l'avance et comme à l'EEC, des personnes autres que le pasteur peuvent être officiants principaux.



Photo n°27: L'autel du service de culte, SDAC (MNN)

Le culte du sabbat matin se déroule en deux temps principaux : l'expression de louange et d'adoration que la communauté proclame par le chant, la prière et les offrandes, et le message tiré de la parole de Dieu. Il n'y a pas de forme ou de programme prédéterminé pour le culte public, mais les adaptations aux exigences du contexte local font qu'on observe des variations par rapport aux suggestions de forme de culte proposées par le *Manuel d'Église*²⁰⁷ (2015). Compte tenu des observations faites et pour des soucis d'équilibre, cette partie sera organisée en quatre (04) articulations principales : les rites introductifs, la liturgie de la parole, les témoignages et les rites conclusifs.

²⁰⁷La forme suggérée par ce manuel est la suivante : Prélude musical, Annonces, Entrée des participants au service, Doxologie, Invocation (prière), Lecture de la Bible, Cantique de louange, Prière, Motet ou musique spécialement choisie, Offrande, Cantique de consécration, Prédication, Cantique, Bénédiction, Prière silencieuse (assemblée debout ou assise) et Postlude musical.

1.2.1 Les rites introductifs

L'introduction du culte se décline en cinq rites principaux : l'entrée, les paroles de grâce et prière introductive, le souhait du bon sabbat, la quête et enfin, la prière sur les offrandes.

Moment	Rites	Participants et langues			Lieu/Geste/Objet
		Acteurs	Destinataires	Langues	
Débute du culte vers 11h	A. Entrée	Equipecléricale	Assemblée/Dieu	Acompagnée d'un chant en français ou en anglais	De la sacristie vers l'autel/public debout
	B. Paroles de grâce et prière introductive	Un ancien et ou le pasteur	Assemblée	Français ou anglais	Prière au pupitre/Tous debout
	C. Souhaiter bon sabbat	Tous, à l'invitation du	Assemblée	Français et anglais	Déplacement des uns vers les autres pour se saluer/ parfois en chantant
	D. Quête	Modérateur	Tous	Chants en anglais, français ou autre langue	Les diacres se déplacent pour collecter les offrandes des fidèles qui restent assis
	E. Prière sur les offrandes	Modérateur	Dieu	Anglais, français, pidgin ou bakweri	Les mains étendues sur les quêtes tenus par les diacres

Tableau n° 19: Le rite introductif du service de culte, SDAC

A. L'entrée

Le culte commence effectivement par une procession d'entrée²⁰⁸ de l'équipe chargée de conduire le culte. Celle-ci arrive à l'autel et s'agenouille en signe de dévotion, puis se relève et l'un de ses membres prend la parole au pupitre pour l'introduction du culte pendant que les autres membres rejoignent leur siège.

²⁰⁸Au chapitre 9 consacré à l'étude du chant religieux, nous verrons que le rite d'entrée est accompagné des chants qui participent à son accomplissement.

B. Paroles de grâce et prière introductive

Ce dernier monte directement à l'autel et se prosterne (en s'agenouillant) comme pour exprimer la présence et la bénédiction de Dieu. Dès qu'il se lève, il prononce le discours inaugural du culte ; c'est-à-dire les paroles de grâce qui sont immédiatement suivies de la prière introductive. Ces deux actes (parole de grâce et prière introductive) sont toujours réalisés en français et/ou en anglais :

123 Ancien: poussez vers l'éternel des cris de joie + vous tous habitants de la terre + servez l'éternel avec joie + venez avec allégresse dans sa présence + sachez que l'éternel est Dieu + c'est lui qui nous a fait + et nous lui appartenons + nous sommes son peuple et le troupeau de son pâturage + entrez dans ses portes avec des louanges + dans ses parvis avec des cantiques + célébrez-le avec des cantiques ++ car l'éternel est bon et sa bonté dure toujours + sa fidélité de générations en générations louons l'éternel

(La communauté exécute un chant de louange)

123 Pasteur1 : (à partir de sa position à l'autel) our father we want to thank you to give us this special Sabbath + you are blessed and worship now + may your spirit be present in our xx and cheats away all: the: spirit that did not adore you out of this place + may our prayer rich to the throne of grace in the name of Jesus Christ name we have pray

124 Assemblée: a:men: (CM p.149)

:

À la fin de ce premier temps, le modérateur reprend la parole pour demander aux uns et aux autres de se souhaiter bon sabbat.

C. Souhiter bon sabbat

Il s'agit en fait de formules routinières que les membres utilisent dans le but de faire groupe, de pratiquer ensemble.

131 Modérateur: happy sabbat

132 Assemblée: happy sabbat

133 Modérateur: Lord iscomming

134 Assemblée: verysoon

135 Modérateur: bon sabbat

136 Assemblée: bon sabbat

- 137 Modérateur: le seigneur arrive
 138 Assemblée trèsbientôt
 139 Modérateur: is there any visitor in the hall ? said welcome to your neighbor
 140 Interprète : y a-t-il un visiteur dans la salle ?
 (Les visiteurs se lèvent)
 141 Modérateur: chantons pour leur souhaiter la bienvenue
 142 Assemblée: (chante en se déplaçant pour se saluer et pour saluer les visiteurs)
 welcome welcome how do you do? (bis) happy to see you + happy to welcome you
 143 Modérateur: again
 144 Assemblée: welcome welcome how do you do? (bis) happy to see you + happy to welcome you
 (CM p.149)



Photos n°28: Ils se souhaitent bon sabbat (MNN)

Des « bonjours frères », « bon sabbat ma sœur », « happy sabbat », « welcome », etc. défilent de part et d'autre, certains fidèles se déplacent en direction de leurs *alter ego* pour les encourager de leur présence au culte. Ces paroles ritualisées ont davantage une fonction sociale que référentielle dans la mesure où elles facilitent le contact entre les membres présents. Leur portée informative « se situe au niveau de la reconnaissance de l'autre et de la présentation de soi-même » (de Salin 1988 : 53). Mais en même temps, les styles expressifs comme ceux-ci se développent au cours du cycle de vie des communautés de pratique. Ils constituent des éléments de participation à travers lesquels les membres matérialisent leur appartenance. Le prélude musical vient alors conforter cette atmosphère de convivialité. Le modérateur reprend la parole

pour demander aux fidèles de s'asseoir. En même temps, il annonce les offrandes qui constituent une partie vitale du culte.

D. La quête

S'il est conseillé de se prosterner « devant le Seigneur quand éclate sa sainteté », le chrétien est également exhorté à « apporte[r] des offrandes, entre[r] dans les cours de son temple » (Psaume 96 : 9-8). La présentation des dons à Dieu trouve donc sa place dans le déroulement du culte. C'est ainsi que sous l'accompagnement des chants, deux diacres prennent des paniers de collecte d'argent et se dirigent vers les fidèles qui y déposent leur présent à tour de rôle.

E. La prière sur les offrandes

À la fin, Les deux paniers sont soulevés et présentés à l'autel où se trouvent les officiants pour bénédiction. L'un d'eux prie en vue de bénir les fonds qui s'y trouvent, leur source de provenances et les personnes qui y ont contribué :



Photo n°29: Prière de bénédiction des offrandes (MNN)

- 161 Modérateur : mighty and eternal is the Lord + we want to thank you for what we hand in in the basket o: Lord + everything that we have giving you this morning is been given to us by you because your word says gold silver + everything is yours and you have given it to us + father our heart + to see if we are capable of given it back to you + we have shown you that is is possible for us to give you back what you have given to deep their hands we praise you Lord to bless us for this offers + may you accepted this for your glory and of your honour amen us + so we equally want to thanks you for all + we pray you God even for those who have not be able
- 162 Assemblée amen (CM p.150)

Un chant ou un hymne spécialement choisi tient également lieu de prière. Sur le plan linguistique, les langues exploitées dans le rite introductif sont comme le montre ces exemples, le français et l'anglais. L'utilisation d'une langue ou de l'autre dépend du ou des participants et surtout de leur compétence. Le « amen » en fin de prière est l'expression de l'adhésion à ce qui est dit ou qui vient d'être fait.

Vient ensuite l'une des parties les plus importantes du culte, celle qui consiste à donner la nourriture spirituelle aux fidèles.

1.2.2 La liturgie de la parole

L'organisation de la liturgie de la parole à SDAC est très différente de ce qui a cours à SAPM et à l'EEC.

Moment	Rites	Participants et langues			Lieu/Geste/Objet
		Acteurs	Destinataires	Langues	
Débute après les rites introductifs	A. Adoration et prière d'illumination	Pasteur ou ancien	Dieu	Français ou anglais	Yeux de l'acteur fermé/ fidèles assis, têtes baissées
	B. Lectures bibliques et Sermon	Ancien ou Pasteur ou fidèle	Assemblée	Français et anglais	Prière au pupitre/Tous debout
		Pasteur ou ancien et interprète	Assemblée	Anglais, français et pidgin	Se déroule à l'autel, acteurs debout et fidèles assis

Tableau n°20: Structure de la liturgie de la parole, SDAC

A. Adoration et prière d'illumination

La liturgie de la parole commence par l'adoration qu'on adresse à Dieu d'une part, et d'autre part, par la prière d'illumination²⁰⁹ dont le but est de demander à Dieu d'éclairer le prédicateur du jour.



Photos n°30: Adoration et prière d'illumination (MNN)

Cette prière peut être dite par le pasteur ou un autre membre du corps officiant. Tout semble avoir été décidé au cours du conclave d'avant culte. La langue exploitée pour accomplir cette prière est soit l'anglais, soit le français comme dans l'illustration suivante :

- 157 Pasteur : père éternel que ton nom soit béni et sanctifié + merci pour ce merveilleux sabbat que tu nous as donné + merci parce que tu as contourné toute chose jusqu'à cette heure + père que ton nom est gloire + nous voulons toutefois te demander pardon si en quelques points nous t'avons offensé + pardonne-nous afin que notre prière monte vers ton trône de grâce + en ce moment plusieurs sont entrés ici dans ta maison + certains c'est pour la première fois + d'autres c'est plusieurs fois+ père + je ne peux pas connaître exactement les problèmes de chacun de tes enfants présents ici + mais toi tu les connais o : père éternel exécute donc ce que tu as prévu pour tes enfants maintenant + que le peuple puisse s'adresser directement à leur Dieu et présenter leur problème + peuple du Seigneur priez +++ (Silence total dans l'assemblée. Les fidèles prient intérieurement, chacun dans sa position) père éternel + merci + merci de nous avoir écouté + merci d'exécuter ce que chacun va

²⁰⁹ Celui qui apporte le message devrait percevoir profondément le caractère sacré de sa tâche et devrait s'être soigneusement préparé spirituellement et intellectuellement.

te demander et cela pour ta gloire + merci parce que tous sont prêts à accepter ton message maintenant + prépare le messager afin qu'il puisse ne dire que ce qui vient de toi + qu'il soit guidé de ton esprit de discernement + nous te demandons cela au nom de Jésus Christ :

158 Assemblée amen (CM p.149-150)

:

Quand s'achève cette prière, l'assemblée reste assise au moment où commence la lecture des textes et le sermon.

B. Lectures bibliques et sermon

Au lieu de la lecture de deux ou trois textes bibliques comme c'est le cas dans les églises citées plus haut, l'une des options consiste à faire une lecture segmentée et progressive d'un seul passage, lecture qui se fait d'ailleurs par plusieurs personnes, à différents moments et en différentes langues. Le prédicateur commence alors son homélie et chaque fois, il interrompt son discours pour des lectures d'autres versets du texte du jour par les membres de la communauté. On l'entendra par exemple dire : « que quelqu'un lise le verset 5, proverbe 20, verset 5 ». Si le premier lecteur qui se signale lit en français, l'officiant demandera à un autre de relire le même verset en anglais et vice versa. Au terme de la lecture du verset, il reprend avec son commentaire et c'est dans cet aller et retour entre lecture par l'officiant principal et des tiers, commentaires, interprétation, voire réaction du public que la liturgie de la parole s'accomplit au cours du culte du sabbat.

L'autre option consiste pour le pasteur de lire lui-même le texte et de le commenter, le tour par l'intermédiaire d'un interprète qui réagit à chaque prise de parole. Mais toujours, il peut interpeler un membre de l'assemblée pour lire des versets de la bible.

163 Pasteur2 : Exodus chapter 34 + we are going to read number 29 and 30

164 Interprète: nous lisons dans Exode 34 verset 29 et 30

165 Pasteur2: Exodus 34 verse 29 and 30

166 Interprète: Exode 34 verset 29 et 30 + vous allez faire la lecture en français (pointant un fidèle du doigt)

167 Pasteur 2: If you're are there I read + and it came to pass, when Moses came down from mount Sinai with the two tables of testimony in Moses' hand, when he came down

from the mount, that Moseswist not that the skin of his face shone while he talked with him + and when Aaron and all the children of Israel saw Moses, behold, the skin of his face shone and they were afraid to come nigh himBlessedbe the word of God

- 168 Assemblée: amen
- 169 Un fidèle: Moise descendit de la montagne de Sināi + ayant les deux tables du témoignage dans sa main + en descendant de la montagne + et il ne savait pas que la peau de son visage rayonnait + parce qu'il avait parlé avec l'éternel + Aron et tous les enfants d'Israël regardèrent Moise + et voici la peau de son visage rayonnait + et ils craignaient de s'approcher de lui
(Le prédicateur (Pasteur n° 3) se lève et s'installe au pupitre)
- 170 Pasteur 3: It is joyful to be at home
- 171 Intèprète : c'est : merveilleux d'être à la maison
- 172 Pasteur 3: to enjoy this good Climate
- 173 Intèprète : pour en jouir de ce bon climat
- 174 pasteur 3: euh : you can see just around there are beautiful flowers
- 175 Intèprète : nous sommes entourés des fleurs + des jolies fleurs
- 176 Pasteur 3: euh : the deacons of this church are doing a marvellous work
- 177 Intèprète: nous remercions les diacres pour leur travail
- 178 Pasteur 3: I want to propose to you + the title of my sermon
- 179 Intèprète: je vous propose le titre mon/ de ma méditation
- 180 Pasteur 3: in the book of psalm
- 181 Intèprète: qui se trouve dans le psaume 90
- 182 Pasteur 3: 90 + and : we are going to read : the last part of that verse
- 183 Intèprète : et nous allons lire le dernier verset
- 184 Pasteur 3: psalm 17
- 185 Intèprète : verset 17
- 186 Pasteur 3 : the pastor read + and let the beauty of our God be upon us :
- 187 Intèprète: que la grâce de l'éternel notre Dieu soit sur nous
- 188 Pasteur 3: an establish douse the work of our hands upon us
- 187 Intèprète : affermi l'ouvrage de nos mains
- 188 Pasteur3 : this is the beautiful passage
- 189 Intèprète: ceci est un merveilleux verset
- 190 Pasteur 3: the beauty of our God :
- 191 Intèprète : la beauté de Dieu
- 192 Pasteur3 : God : isbeautiful
- 193 Intèprète : Dieu est merveilleux
- 194 Pasteur3 : can you said amen to that?
- 195 Assemblée: amen!
- 196 Pasteu3 : and it is this beauty of God that we are to talk this morning
- 197 Intèprète : et c'est cette xxx que nous allons méditer ensemble
[...]

- 198 Pasteur3 : in the mountSinaï + talkingwithGod(levant les mains vers le ciel)
 199 Intèprète : au mont Sinaïentrain de parler avec Dieu
 200 Pasteur 3: the beauty of God
 201 Intèprète: la bonté de Dieu
 202 Pasteur3 : whenthrown Moises (en faisant des mouvements aller et retour des mains vers l'avant)
 203 Intèprète : a pénétré Moise
 204 Pasteur 3: like connect power throw him
 205 Intèprète: comme un courant qui transperce Moise
 206 Pasteur 3: and Moses face was shining
 207 Intèprète: et son visage avait changé [...] (CM p.150-152)

Ces participants (pasteur, interprète, fidèle et assemblée) accomplissent ensemble, à travers différentes prises de parole en différentes langues, le rite de liturgie de la parole. L'interprétation du discours en français par l'anglais et inversement, s'explique par le changement d'interlocuteur, mais aussi par la volonté de toucher les deux grandes communautés anglophones et francophones présentes qui constituent cette congrégation religieuse.



Photos n°31: À droite, prédicateur et interprète. À gauche, assemblée (MNN)

Parfois, l'officiant du jour fait intervenir un intermède musical pour renforcer ses dires et susciter davantage l'adhésion des ouïlles à la parole prêchée. Cela est repris par la chorale et toute la communauté qui chante pour marquer son adhésion et sa joie d'écouter la parole de Dieu. Après quoi, on continue le sermon et son interprétation respectivement. Cette façon de faire a des conséquences remarquables sur la durée du culte. Celui-ci doit normalement se

terminer à 11h 50, mais les lectures entrecoupées de commentaires et de traductions font que le culte s'achève le plus souvent à 12h 15 ou 12h30. Les langues mobilisées dans cet exemple sont exclusivement le français et l'anglais. Mais il est des cultes au cours desquels le pidgin entre également dans *La danse des mots* du sermon. Ces illustrations et observations préfigurent déjà le caractère bilingue, voire plurilingue de SDAC.

Dans tous les cas de figures, l'objectif reste celui de nourrir spirituellement l'assemblée en puisant des connaissances et des exemples soit dans la Bible, soit dans la vie quotidienne. Des chants de louanges et diverses animations viennent clore ce chapitre de la liturgie de la parole. L'occasion est alors donnée pour le partage d'expériences religieuses.

1.2.3 Les témoignages chantés et sous forme de récit

À l'Église Adventiste, les fidèles pensent que le Seigneur fait des merveilles, voire des miracles dans la vie de ceux qui s'adonnent à sa parole et surtout qui la vivent au quotidien. Ainsi, ces bienfaits de Dieu doivent être exprimés en public. Les témoignages des chrétiens qui ont généralement lieu après l'homélie, leur donnent ainsi l'occasion de remercier et louer Dieu solennellement.

Moment	Rites	Participants et langues			Lieu/Geste/Objet
		Acteurs	Destinataires	Langues	
Débute après les la liturgie (pas de précision de temps)	A.Témoignage-chant	Fidèle, à la demande de l'officiant ou qui s'annonce	Dieu	Français, anglais ou langue au choix	Devant le public : L'intéressé prend le micro pour chanter les bienfaits de Dieu
	B.Témoignage-récit	Idem	Dieu	Français, anglais, pidgin	L'intéressé raconte les merveilles de Dieu

Tableau n°21: Structuration des témoignages, SDAC

Pendant le culte, « une réunion spécifique de témoignages et de louange peut avoir lieu, ou bien l'on peut donner régulièrement à quelques membres l'occasion de parler de leur travail

missionnaire » (Manuel d'Église 2011 : 252). Lorsque l'heure des témoignages arrive, la parole est donnée à qui veut la prendre :

- 215 Pasteur : mon frère ma sœur + est-ce que quelqu'un a un témoignage pour ce que Dieu a fait dans sa vie ?
- 216 Interprète my dears brothers and sisters + is there any testimony that somebody want to share?
:
- 217 Pasteur: quelqu'un veut témoigner pour ce que Dieu a fait ? Dieu n'a rien fait durant ces 10 jours ? (se tournant pour regarder la salle de part et d'autre)
- 218 Interprète can someone want to testify ++ for this ten days
:
- 219 Pasteur : est-ce que quelqu'un n'a pas/ OUI MA SOEUR ! (Pointant une fidèle qui a levé le doigt) il faut parler pour que le diable fuit (CM p?)

Cet exercice se décline en deux temps. Il y a d'emblée ceux qui remercient le Seigneur à travers des chants de louange.

A. Les témoignages sous forme de chants

Au cours du témoignage sous forme de chants, les acteurs concernés derniers disent généralement qu'ils bénissent Dieu d'avoir fait quelque chose de spéciale dans leur vie. Et pour cela, ils exécutent dans la langue de leur choix, un chant qui reçoit le « Amen » et les tonnerres d'applaudissement de la communauté.



Photos n°32: Chanter pour témoigner (MNN)

Voici une illustration du témoignage chanté. Le participant annonce généralement qu'il chante pour rendre grâce à Dieu pour ce qu'il a fait dans sa vie :

Fidèle : Alléluia : + gloire : à Jésus : alléluia : Jésus est Seigneur + alléluia : nous sommes à Jésus
alléluia : alléluia : alléluia : gloire à Jésus : alléluia : jésus est vivant : alléluia : nous
sommes à Jésus : alléluia : nous sommes à Jésus
Tout le monde croyait que c'était fini + allez regarder la pierre qui fut roulée + tu es
sortie vivant du tombeau : alléluia : Jésus est vainqueur + alléluia : gloire : à Jésus
alléluia : Jésus est vivant alléluia : nous sommes à Jésus alléluia : alléluia :
Tout le monde croyait que c'était fini + allez regarder la pierre qui fut roulée + Jésus est
sortie vivant du tombeau : alléluia : Jésus est Seigneur + alléluia : gloire : à Jésus
alléluia : Jésus est vivant alléluia : nous sommes à Jésus alléluia :
Alléluia : + gloire : à Jésus : alléluia : Jésus est Seigneur + alléluia : nous sommes à Jésus
alléluia : alléluia : alléluia : gloire à Jésus : alléluia : jésus est vivant : alléluia : nous
sommes à Jésus : alléluia : nous sommes à Jésus

Assemblée : Amen (CC n° 15 p.170)

Le chant peut également être en anglais ou même dans une langue camerounaise quelconque. Dans un cas ou dans l'autre, un résumé de la pratique est donné en français ou en anglais.

B. Les témoignages sous forme de récits

Deuxièmement, les autres témoignages sont ceux des fidèles qui relatent ce qu'ils ont vécu et comment ils s'en sont sortis grâce à l'aide divine. L'expression habituellement utilisée pour introduire le sujet du discours est le « Amen », « bon sabbat » ou « happy sabbat ». On peut avoir deux ou trois personnes qui se présentent pour les témoignages.

- 223 Une fidèle : mon témoignage ça s'est passé vendredi dernier
224 Interprète: so my testimony it took place on last Friday
225 Une fidèle: quand je suis rentrée à la maison + celle qui travaille avec moi est passée me dire
que :il y a une cliente là que l'enfant est mort dans son ventre donc la femme-là
était à l'hôpital

- 226 Interprète: so the lady who works with her came and told her that there is a lady who lost + the child died in her stomach
- 227 Une fidèle: donc j'ai commencé à me lamenteur ouais : xx
- 228 Intèprète : and she was so disturbed
- 229 Une fidèle : et j'ai à mon mari j'ai commencé à prier dans mon cœur si on pouvait même aller à l'hôpital ouias ma chère il me dit que non + viens on part prier nous sommes maintenant entrés dans euh : dans la chamber + on est resté là-bas on a prié pour cette femme-là on a dit que l'enfant est mort dans son ventre et elle souffrait à l'hôpital l'enfant n'était pas encore sorti (Rire. Toute l'assemblée se met à rire)
- 230 Intèprète : so while she were disturbed + he/ she and the husband: she told the husband to do to the hospital to see the lady + but the husband told her that they should start praying and they pray in the room
[...]
- 237 Une fidèle: donc l'enfant est mort depuis jeudi à trios heures du matin elle a passé toute la journée de vendredi avec le corps dans le ventre
- 238 Intèprète : so the child died in the stomachsinceThursdayand she was walking with the dead child in her stomach
- 239 Une fidèle: mainant/mainant quand je lui demande que l'enfant est sorti vers quelle heure + elle nous ai dit que que l'en- que l'enfant est sorti vers + 22 heures comme ça et c'est à l'heure-là qu'on priait
- 240 Intèprète : and she requested that when the child come out to her stomach and she said that the child come out at 10 pm and that is the time that they were praying she where prying with the husband
- 241 Une fidèle : finalement j'ai dit à mon mari que si on avait les yeux de la foi on devait voir que c'est notre prière qui a sauvé la femme-là (en riant) amen
- 242 Assemblée : Amen (CM p.153-155)

Ce témoignage dans un français relâché qui est chaque fois repris en anglais est une fois de plus, la preuve que diverses langues sont exploitées dans les actes religieux. En dehors de ces langues, les acteurs utilisent également le pidgin à côté du français et de l'anglais.

On peut comprendre que le témoignage donne la liberté aux fidèles de s'exprimer dans la langue de leur choix, quitte à être traduit pour une compréhension plus globale. Nous avons par exemple observé des cas de témoignages en pidgin au cours de notre immersion dans cette communauté.



Photos n°33: Témoignage sous forme de récit (MNN)

Pour les adventistes, les témoignages sont la preuve que Jésus est vivant et présent non seulement au sein de cette communauté, mais également dans la vie de chacun de ses membres. Pour conclure ce rite, une ou deux musiques spéciales sont chantées pour la gloire de Dieu et pour le plaisir de la communauté. Si les chants exécutés viennent renforcer la prière et la louange, ils consolident également le sentiment d'appartenance à la communauté. Ou encore, leur exécution à l'unisson montre que les chrétiens réunis font chemin ensemble et ont les mêmes aspirations religieuses.



Photos n°34: L'exécution de la musique (MNN)

Les témoignages consolident donc l'idée selon laquelle Dieu agit dans la vie des hommes et qu'il mérite d'être loué et célébré chaque fois qu'il s'est manifesté favorablement pour ses créatures. Cela dit, le service du culte tend à sa fin.

1.2.4 Les rites conclusifs

Ils sont constitués de trois principaux actes : les annonces, la bénédiction finale et la sortie.

Moment	Rites	Participants et langues			Lieu/Geste/Objet
		Acteurs	Destinataires	Langues	
Commen- cent après les témoigna- ges	A. Annonces	Modérateur et/ou pasteur et interprète	Assemblée	Anglais, français, pidgin	Se tenant au pupitre
	B. Bénédiction finale	Pasteur ou un fidèle choisi par le pasteur	Assemblée	Français ou anglais	Tous debout. Les mains tendus vers le public
	C. Sortie	Tous	Tous	Chants en n'importe quelle langue	Déplacement de la salle pour le dehors en procession

Tableau n°22: Les rites conclusifs

A. Les annonces

Les rites conclusifs débutent avec les annonces qui sont dites par le modérateur et/ou le pasteur. Il s'agit de communiqués, de rappels de rendez-vous, des informations sur des réunions de groupes et plus encore. Ceci fait, le pasteur, l'officiant principal ou un membre de la communauté choisi pour la circonstance, est délégué pour la prière de bénédiction finale.

B. La bénédiction finale



Photos n°35: La bénédiction finale

En effet, l'objectif de cette dernière est d'une part de demander à Dieu de bénir tous ceux qui ont participé au culte et d'accompagner chacun jusqu'à son domicile dans l'amour et la paix. D'autre part, cette prière de clôture est aussi une sorte de supplication qu'on adresse à Dieu afin qu'il intervienne sans cesse dans la vie de ses ouïlles, de la communauté, du pays ou du monde entier. Cet acte se réalise généralement en une seule langue ; le français, le pidgin ou l'anglais comme c'est le cas dans cet extrait :

- 268 Un ancien: let us pray + our divine helpless father the creator of the universe and all: that is in bid + the God who was joy is and the joy is to come + father we thank you in the very special way + for the way you have let us this day + I reglorify we pray you are very good kind love and merciful + and Lord we pray that anyone who came here this morning + and any person came here this morning to listen to you + and to see what is happening here in your holy cope + we pray that such a person in a special way will be they highly blessed
- 269 Assemblée : amen
- 270 Un ancien: father we are praying that all: the ceremony that have taken place + all those who are dedicated + god help us to be sincere and to be ready to work to you
- 271 Assemblée : amen
- 272 Un ancien : father at this time + now we pray Lord that anyone who stands here Lord may you write his name on the book of life + at the Lord even our family + those who were to be here who were not to be here because of any reason that we cannot explain + even the friends + may they blessing extern even to them
- 273 Assemblée : amen
- 274 Un ancien and now receive the benediction (Levant la main droite au-dessus de l'assemblée) + the Lord bless you and he keep you

- 275 Assemblée : amen
 276 Un ancien the Lord make his face shine upon you and he be gracious to you + the Lord turn
 his face toward you and he gives you peace + now and forever more
 277 Tous : Amen (CM p.156)

C. La sortie

Sur ce, le corps officiant se dirige à l'extérieur de l'Église pendant que la chorale agrémenté sa sortie de chants. Et progressivement, les diacres s'approchent des bancs, et d'un geste discret, font sortir les individus en rang. Ceux-ci arrivent devant les officiants qui étaient en chaire lors du culte pour les saluer. Tous les individus défilent devant ces derniers et les remercient pour le culte. L'organisation semble bien ficelée. Dans un retour quasi mécanique, malgré sa variété, le prédicateur renvoie le remerciement et insiste sur le fait que toutes congratulations doivent être destinées à Dieu dont il est l'ouvrier. Les invitations fusent à haute voix. Le sourire, la construction d'une convivialité, semblent importants. Les échanges semblent renforcer l'idée qu'il « est bon pour des frères de demeurer ensemble » comme le dit une des chansons, surtout un sabbat. Certains fidèles reviennent sporadiquement sur le contenu de la prédication. C'est dans ce climat qu'une fois dehors, les membres forment un cercle en se tenant par la main, chantant et répétant des formules habituelles d'encouragement et de salutation.

On l'aura vu, SDAC de Buea a une organisation qui diffère beaucoup des autres communautés religieuses que nous avons étudiées précédemment. Les services qui s'y trouvent ; l'École du sabbat et le culte en question sont uniques à cette structure. Nous avons noté qu'à l'École du sabbat, les fidèles arrivent et s'installent dans le groupe de leur supposée appartenance linguistique en vue des enseignements autour d'un texte biblique. Le culte lui, est d'une part agrémenté de louanges, de prières et de témoignages. D'autre part, la liturgie de la parole constitue son point focal ; la nourriture spirituelle de la communauté. L'Église Adventiste de Buea est donc différemment structurée par rapport aux communautés étudiées plus haut. Et cette organisation n'est pas sans conséquence sur la manière dont les langues sont mobilisées dans l'optique d'accomplir les rites.

2. De la place des langues dans la constellation sociolinguistique de SDAC

Avant de nous intéresser à la configuration proprement dite, nous commençons par le récapitulatif des langues mobilisées par les différents participants dans leur rôle respectif en vue de l'accomplissement des rites. Les présentations plus détaillées de ces récapitulatifs figurent en annexe et sont le résultat des observations systématiques que nous avons menées.

2.1 Emploi des langues en fonction des actes religieux

Langues Rites	Anglais	Français	Pidgin	Anglais et français	L. C	Ang, fraet LC	Ang, fra et pidgin	Pidgin et anglais	L. A.	Total
Salutation assemblée	1	1	1	7						10
Sabbat anglophone	10									10
Sabbat francophone		10								10
Sabbat pidginphone			10					2		12
Sabbat bilingue	9	9		2						20
Souhaiter bon sabbat	10	10								20
Annonces	45	45		25						115
Lecture biblique	10	10								20
Prédication	8	8					2			18
Témoignages-chants	10	7		3						20
Témoignages-récits	4	5	4							13
Prièresdiverses	20	16	8		6					50
Bénédictio finale	4	6	0	0	0	0	0	0	0	10
Musique/chants	52	45	2	15	15	4			8	141
N. d'apparition	179	172	25	52	21	4	2	2	8	469
%	38,1	36,6	5,3	11	4,7	0,8	0,4	0,4	1,8	100

Tableau n°23: Récapitulatif des langues et rites à SDAC

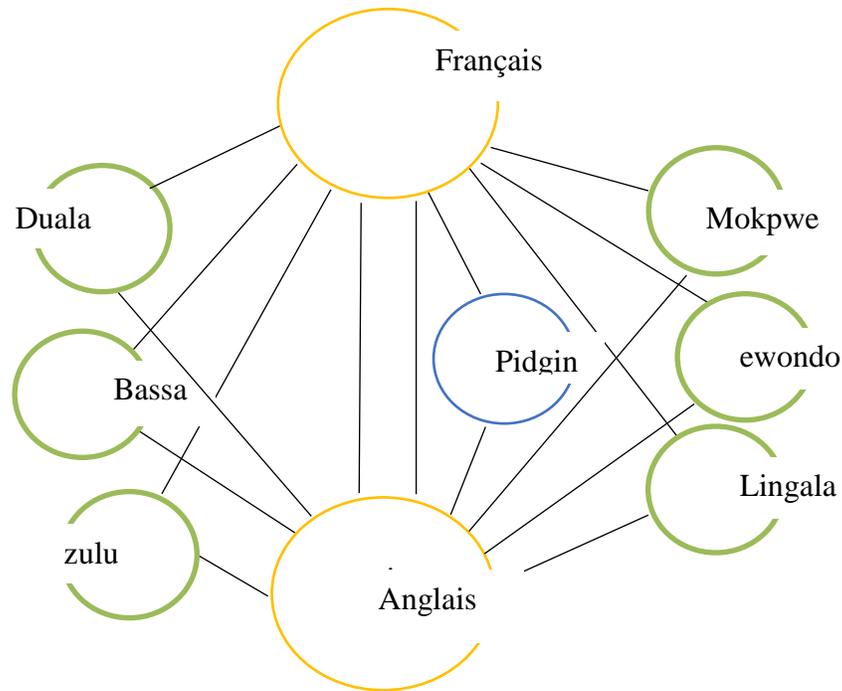
Contrairement aux récapitulatifs précédents (EEC, messe de 6h30 et 10h30 à Muea) où une seule langue (pidgin et français selon les cas) est en cours dans moult rites, on se rend à l'évidence au regard de ce tableau, que les parties du culte dans lesquelles les acteurs de la communication utilisent une seule langue sont beaucoup plus celles de l'école du sabbat (groupe anglophone et francophone). Dans ce tableau, les chiffres montrent que la réalisation de la

plupart des actes requiert l'utilisation d'au moins deux langues et plus particulièrement les langues officielles qui sont au sommet de la hiérarchisation avec 38,1% pour l'anglais et 36,6% pour la langue française. Selon les cas, les modes linguistiques alternatifs sont également exploités par les différents participants. C'est dire combien le plurilinguisme est une réalité de fait à SDAC. Ses formes de manifestation témoignent, à la fois de la diversité linguistique et culturelle du Cameroun comme nous allons le voir dans les chapitres suivants, mais également du caractère non discriminatoire du christianisme (en contexte camerounais) qui n'érige pas à proprement parlé, de frontières entre les hommes venus d'horizons divers du pays, voire du continent africain et du monde.

Au regard de ses analyses, il en découle que la constellation sociolinguistique de SDAC est totalement différente des constellations précédentes. En effet, la place accordée aux langues dans cette communauté est intimement liée à la place qu'on accorde aux ouailles dans le processus d'évangélisation. Autrement dit, la priorité en termes de choix linguistique est de satisfaire tous les groupes présents, de reconnaître et tolérer les différences linguistiques qui sont bien évidemment, une richesse culturelle à nulle autre pareille. Les résultats obtenus de l'étude des langues en présence à l'Ecole du sabbat et dans le service du culte, notamment en fonction des rôles des différents participants attestent que cette communauté est plurilingue à vitesse variables ; ceci dans la mesure où il y a deux pôles linguistiques principaux autour desquels gravitent les langues périphériques. La schématisation qui va suivre rend compte de cet état de fait.

2.2 Schématisation de la constellation des langues

La constellation des langues à SDAC a une structure bipolarisée avec d'un côté le français et de l'autre l'anglais :



Légende

- Langue centrale (Niveau 1) :
- Langues périphériques (niveau 2)
- Languespériphérique (niveau 3)

Schéma no 5: La galaxie des langues à SDAC

Nous voyons dans cette constellation que deux langues centrales (l’anglais et le français) se partagent un certain nombre de langues périphériques ; le pidgin en premier chef, quelques langues camerounaises et africaines en second lieu. Cela sous-entend qu’il y a deux grandes entités linguistiques et culturelles qui se côtoient : les francophones et les anglophones. Ces derniers sont comme nous le savons, les deux grands groupes linguistiques (si l’on se focalise sur les langues officielles qui ont favorisé l’appellation francophone d’une part et anglophone d’autre part) qu’on retrouve au Cameroun et constitués depuis la période coloniale. En fait, la colonisation a légué au pays ces langues qui font l’objet du bilinguisme officiel camerounais. Bilinguisme qui se traduit parfois par l’usage juxtaposé de deux langues (comme dans les cas de traduction/interprétaion cités ici même) ou alternatif de deux ou plusieurs langues par le même locuteur. Du fait de leur prestigieux rôle de langues officielles, quelles que soient les circonstances d’évangélisation à SDAC, il y a une attraction des langues vers ses deux pôles linguistiques dans lesquels les locuteurs se reconnaissent comme tels. Compte tenu du fait que

ces deux langues centrales ont les mêmes langues périphériques, nous pensons que leur cohabitation n'est pas d'ordre conflictuelle, mais davantage complémentarité. Et cette complémentarité est accentuée par l'interconnexion ou l'interchangeabilité dont le français et l'anglais font preuve en réponse aux besoins communicatifs de la congrégation adventiste de la ville de Buea.

Comme à Yaoundé où EloundouEloundou (2011) a analysé la distribution des langues dans les communautés religieuses, il y a à SDAC, un partenariat certes déséquilibré entre les langues du fait de leur poids historique et de rôle respectif au sein de la communauté d'une part, et, d'autre part la prise en compte de l'altérité linguistique et culturelle. Ce partenariat se lit non seulement dans la complémentarité entre langues au niveau de leur usage dans les rites, mais également entre les langues officielles et les langues camerounaises ou africaines, ces dernières profitant de cette situation de contact pour investir la table du spiritualisme occidental. Les langues à SDAC sont des ressources linguistiques exploitées en fonction des exigences d'un contexte sociolinguistique marqué par la diversité des groupes linguistiques qui coexistent. En prenant en considération ce contexte, les acteurs religieux placent totalement l'altérité linguistique/culturelle au centre de leurs préoccupations. Ainsi, même si les membres se réunissent pour la cause commune qui est Dieu, cela n'exclut en aucun cas le fait que « s'entendent c'est reconnaître le droit à la différence » (Renard 2000 : 100), aussi petite soit-elle. Dans cette communauté bilingue ou plurilingue, nous pouvons penser que le fait d'accorder la parole à tout le monde dans le déroulement du culte, exprime le souhait d'unité dans la diversité, à la seule condition d'assumer l'intercompréhension.

Conclusion

À SDAC, le sabbat est organisé selon le principe du service de l'École du sabbat d'une part, et de celui du culte d'autre part. Sur le plan des emplois linguistiques, il en ressort que le premier s'organise et se gère en fonction des langues et des groupes linguistiques en présence. Nous avons mentionné quatre ateliers d'étude biblique : l'atelier des francophones qui mène toutes ses activités (lectures et discussions) en langue française, l'atelier des anglophones qui est en anglais exclusivement, la section des pidginphones en pidgin également et la section bilingue

en français et anglais à la fois. Le second, le service du culte, connaît la participation des acteurs différents du point de vue des rôles qu'ils assument et des langues qu'ils exploitent pour servir Dieu dans les pratiques. Ainsi, nous avons montré que chaque fois que le français est employé, il est traduit en anglais pour des besoins de compréhension. De même, l'usage de l'anglais et du pidgin se couronnent par leur traduction en français. Par ailleurs, il a été observé que seul la prière et dans certaines mesures, les chants ne font pas l'objet de traduction puisqu'ils sont directement adressés à Dieu. La traduction des langues d'accomplissement de la majorité des actes religieux est donc l'un des points de démarcation de cette communauté à l'égard des précédentes où cet acte ne concerne généralement que la lecture des textes et/ou la prédication. C'est ce processus (la traduction) qui fait, en définitive, du français et de l'anglais, les deux pôles d'attraction des langues périphériques comme le pidgin, les langues camerounaises (duala, bassa, ewondo, mokpwe, etc.) et africaines (lingala, zulu).

Synthèse de la partie

La démarche ethnographique adoptée ici nous a permis d'obtenir diverses données (notes d'observations, discours de séances) que nous avons décrites et interprétées dans leur contexte. Par notre immersion au sein des communautés religieuses, nous avons placé l'investissement en profondeur du terrain au centre de cette partie, considérant qu'il est aussi important que tout corpus construit et analysé de manière systématique. Ceci nous a permis de voir comment la diversité linguistique se manifeste au sein des églises du point de vue des usages des langues dans les divers actes religieux. Ces rites sont exécutés par des acteurs qui ont chacun des rôles précis. Dans leurs rôles, ils exploitent non seulement les langues des répertoires verbaux des différentes communautés religieuses, mais aussi et surtout des langues venues d'ailleurs. Ainsi avons-nous vu que la niche des langues varie selon que l'on soit dans une église ou dans une autre.

De la paroisse de Muea à l'Église Adventiste en passant par l'EEC, il en ressort que quelle que soit la communauté et le type de cérémonie, le pluralisme linguistique est manifestement la norme même s'il n'est pas vécu/géré de la même façon partout. Ceci dit, la distribution des langues prend en compte des paramètres qui changent en fonction de la

communauté dans laquelle on se retrouve, des paramètres cléricaux, contextuels et du type de cérémonie ou de messe.

Par conséquent, la congrégation de Muea avec ses trois messes présente trois formes différentes d'organisation linguistique. La première, celle de la messe de 6h30 ou messe dite anglophone est celle dans laquelle les usages linguistiques placent le pidgin au centre du modèle gravitationnel. Autour de l'anglais gravitent le latin, les langues camerounaises (duala, mokpwe, ewondo, bakossi, yemba, ghomala, etc.) et étrangères (yrouba, italien, espagnol, latin, grec, etc.). La deuxième malgré son caractère de messe bilingue, permet également de noter une attraction plus grande de l'anglais et du français vers le pidgin et moins grande des langues camerounaises, du latin et autres vers le même pidgin, langue centrale de la galaxie. Dans la dernière, la messe francophone de 10h30, la priorité dans les usages linguistiques est accordée au français autour duquel gravitent le latin, l'anglais et les langues camerounaises et étrangères. Au demeurant, il a été remarqué que la paroisse de Muea constitue un espace religieux sociolinguistique mouvant dans la mesure où les groupes présents, même s'ils seraient animés des mêmes objectifs de rencontre, traduisent leur expérience religieuses dans des modalités linguistiques diverses, encouragées non seulement par la pression historique de la constitution de ses communautés religieuses que nous avons étudiées au chapitre I de la deuxième partie, mais aussi par les différents contextes d'usage des langues qui font que les unes soient plus sollicitées que d'autres en fonction du type de messes, des participants, des rites à accomplir et de la force numérique des groupes linguistiques en situation de communication.

Pour ce qui est de l'EEC, les données de terrain permettent en effet de conclure que le français est la langue principale ou la langue centrale de cette constellation linguistique. Autour de lui gravitent des langues partenaires ; non seulement l'anglais qui est particulièrement exploité dans les lectures, la prédication et les chants, mais aussi les langues camerounaises à partir desquels certains groupes se constituent, se différencient de l'ensemble de la communauté sans pour autant s'en départir puisqu'ils sont tous liés par des pratiques religieuses et linguistiques communes.

S'agissant enfin de SDAC, nous avons dit que sur le plan linguistique, tout est mis en place dans cette congrégation afin qu'aucun des fidèles ou groupe linguistique présent ne se sente comme ségrégué. C'est ce qui justifie l'organisation de l'École du sabbat en ateliers linguistiques et du recours inéluctable à la traduction/interprétation dans le déroulement du culte.

Sur le plan gravitationnel, le modèle qui émerge de cette communauté présente deux pôles (celui du français et celui de l'anglais) complémentaires d'attraction des mêmes langues, dont le pidgin, les langues camerounaises (ewondo, bassa, duala, mokpwe) en particulier et africaines (zulu, lingala) en général. Les ateliers du sabbat tout comme les différentes formes d'exploitation des langues lors du culte favorise comme nous l'avons dit, la compréhension / communication en même temps qu'elle témoigne de nouvelles formes de manifestations du bi-plurilinguisme camerounais qui placent l'altérité au centre des préoccupations.

À partir de cet aller et retour entre ces trois communautés religieuses, il en ressort que même si les messes sont catégorisées par les acteurs en référence à une langue parlée (francophone, anglophone, pidginphone, bilingue, plurilingue), il n'y a à proprement parlé pas d'« apartheid linguistique » (Renard 2001) ou culturel au sein de ces congrégations. On note simplement que certaines langues, du fait des groupes en présence et de la force de l'histoire, ont fini par s'imposer sur d'autres qui sont cependant employées par les participants dans les pratiques d'évangélisation. Malgré les différences extériorisées par les acteurs sur le plan des langues utilisées, on observe que les membres des communautés se retrouvent dans la mesure où leurs attentes communicatives sont comblées par le biais des langues utilisées.

Il apparaît certes, une hiérarchisation des langues dans la liturgie à SAPM, à l'EEC et à SDAC, mais dans les faits cette hiérarchisation est bouleversée selon qu'on se retrouve dans la première communauté, la seconde ou la troisième. Dans tous les cas de figure, à une compétitivité imposée par la colonisation, on est passé très rapidement à une forme de partenariat (déséquilibrée certes) et finalement à un partage convivial des langues. De nos jours, à travers tout le territoire camerounais, les langues s'invitent et se côtoient en permanence dans les église. Le mokpwe, le pidgin, le duala, le bassa, le medumba, le yemba et le fe'efe'e entre autres, cohabitent aisément avec les langues officielles (et le latin si l'on se retrouve chez les catholiques) dans les rites, les prières ou les chants.

Les relations qu'entretiennent les langues sont dans l'ensemble l'expression de l'unité et de la diversité de ces églises dans leurs compartiments. Elles révèlent l'extrême vitalité des langues qui changent de position ou de statut²¹⁰ selon les communautés, les messes, les types de rites exécutés, les personnes chargées de le faire, le type de public, etc. Très peu utilisé, le latin,

²¹⁰ Le statut est la position d'une langue dans la hiérarchie sociolinguistique d'une communauté donnée. Cette position est liée aux fonctions remplies par la langue et également à la valeur sociale relative conférée à ces fonctions (Robillard 1997 : 26-270).

langue liturgique officielle de l'Église catholique, occupe une place d'honneur. L'emploi des langues camerounaises et/ou africaines n'est pas que complémentaire ; il atteste de l'ouverture de ces langues aux valeurs importées que le christianisme incarne, de l'acceptation du spiritualisme occidentale, mais aussi de la perméabilité de l'espace religieux aux langues. Perméabilité qui traduit l'esprit d'inclusion, d'acceptation mutuelle, de tolérance des différences linguistiques, culturelles et politiques prônées par l'Église. Si le plurilinguisme est donc la règle, c'est bien aussi parce qu'on se trouve au Cameroun, le pays de divers groupes linguistiques et culturels qui cohabitent. C'est également parce qu'on est en plein centre urbain où le contact entre ces derniers est inévitable du fait de l'urbanisation.

Avec ces premiers résultats, un certain nombre de questions se posent, notamment celle de savoir comment les langues participent à la significativité des rites et comment les participants d'un culte peuvent se percevoir comme une communauté malgré la diversité de leurs langues et de leurs cultures. Autrement dit, quelles significations pour les langues et comment les acteurs religieux construisent-ils le sentiment d'unité face au plurilinguisme? L'étude des chants religieux (chapitre 1, 4^{ème} partie) dans un premier temps, et des entretiens (chapitre 2, 4^{ème} partie) dans un second, vont apporter des éléments de réponses à ces questions. L'analyse des chants religieux pour commencer, viendra en complément à ce qui a été fait jusqu'ici dans la mesure où il sera question d'associer les observations faites aux pratiques des chants pour montrer comment les langues participent à l'accomplissement des rites et surtout à leur signification pour les communautés. Cette étude sera plus tard complétée par celle des entretiens avec les témoins où il sera question de cerner les positionnements des acteurs de la communication religieuse à propos des langues et de leurs usages. Non seulement, cela permettra de comprendre leurs motivations profondes quant aux choix des langues d'évangélisation en situation de plurilinguisme, mais aussi de voir comment les fidèles conçoivent la diversité et se situent par rapport à elle. L'ensemble de ces analyses viendra conforter l'idée selon laquelle les communautés religieuses sont des communautés de pratique, fondées sur les principes de répertoire partagé, de participation conjointe et d'engagement mutuel dans l'atteinte des objectifs du groupe.

TROISIÈME PARTIE

COMMUNAUTÉS RELIGIEUSES : PRATIQUES, PLURILINGUISME ET DISCOURS SUR LA DIVERSITÉ

CHAPITRE I

LE CHANT RELIGIEUX : PRATIQUE, FONCTIONNALITÉS DES LANGUES ET EXPRESSION DES DYNAMIQUES PLURILINGUES

Introduction

Le chant religieux chrétien a une origine biblique : « Les textes des chants liturgiques s'inspirent en grande partie de l'Ancien et du Nouveau Testament mais s'enrichissent des rencontres²¹¹ faites au cours des siècles avec des personnages ou des événements qui ont marqué l'Eglise » (Damon-Guillot 2009 : 197). On reconnaît aujourd'hui qu'une grande partie des chants qui étaient transmis oralement, provenaient de la Synagogue²¹². Ainsi, à partir sa prison, Saint Paul²¹³ écrivait à ce sujet qu'« Avec des psaumes, des hymnes, des cantiques spirituels, chantez de tout votre cœur votre reconnaissance à Dieu » (Porte 2004). L'Église Chrétienne d'Éthiopie reconnaît d'ailleurs que c'est au VI^e siècle, lors d'une extase divine, que le saint local Yāred« aurait vu chanter, jouer et danser les vingt-quatre prêtres de l'Apocalypse²¹⁴ » (Damon-Guillot 2009 : 187).

Mais bien avant cela, au cours du IV^e siècle, nombre de chants chrétiens commencent à s'éloigner de ce qui avait cours dans la Synagogue, des psaumes, hymnes et cantiques bibliques. Le chant religieux devenait en effet populaire dans la mesure où il s'intégrait dans les schèmes des activités quotidiennes²¹⁵ des hommes en harmonie avec les Saintes Écritures. Aujourd'hui encore, il arrive qu'un texte religieux soit composé pour rendre compte d'une occasion particulière, vécue ou désirée par les chrétiens ; toute chose qui, couplée aux langues utilisées pour ce faire, ainsi qu'à la façon dont on les exécute, contribue à donner au chant une place de choix dans les rites religieux. Le chant joue un rôle non moins négligeable dans le déroulement des offices ecclésiastiques. En dehors d'imprimer les vérités spirituelles, de favoriser la louange, la prière et la proclamation de la foi (White 1972), il est « un moyen au service de l'action rituelle et de la communauté qui célèbre » (Kerrien 2004). Selon Olivera Pinto (1992 : 55), sa

²¹¹ Les rencontres religieuses par exemple.

²¹² Dans la Bible, la Synagogue est le lieu où les juifs se retrouvaient pour l'exercice de leur religion. La transmission orale des chants date donc de l'époque biblique. C'est-à-dire bien avant Jésus-Christ.

²¹³ Personnage biblique qui a joué un rôle non moins négligeable dans la diffusion de l'évangile de Jésus Christ.

²¹⁴ L'Apocalypse est le dernier livre de la Bible ; celui dans lequel la fin des temps est annoncé.

²¹⁵ Hélène White (1972) explique par exemple que les enfants d'Israël s'encourageaient dans le désert à travers des chants sacrés.

pratique dans les églises va « plus loin de la simple glorification du divin pour participer au déroulement des rites religieux », pour les ordonner et les structurer.

Les recherches menées en théologie, en ethnomusicologie, en sciences sociales des religions, mais aussi par les acteurs²¹⁶ religieux montrent que le chant intervient en fonction des situations de communication qui se présentent au sein des communautés religieuses, des séquences rituelles et des rites qui y sont réalisés. C'est ce qui fait dit à Revel²¹⁷ (en lignesd) que « le chant permet d'entrer dans le rite, de s'y installer par une parole rituelle [qui] pourtant [est] d'une grande force parce qu'[elle] nous laissent le temps de nous installer dans la prière et, par delà nos paroles, transportent toutes nos intensions » vers Dieu. Les services rendus par le chant à la liturgie sont résumés par Kerrien²¹⁸ (2004) en ces termes : le chant est un élément de solennisation, il donne au texte une plus grande efficacité, il entoure de beauté la célébration et il est un élément d'unité de l'assemblée. Présenté ainsi, une cérémonie religieuse sans chants perd de sa vivacité. S'il est reconnu que le chant « favorise l'unanimité et rend les rites plus solennels » (Sacrosanctum Concilium²¹⁹ 1963 : art. 112), son absence est alors un manque important pour les cérémonies religieuses. Ainsi, à la différence des autres actes religieux, le chant n'est qu'une forme particulièrement solennisée de la parole liturgique dont la pratique dans les églises relève du collectif²²⁰ même si certains couplets et refrains sont exécutés par des solistes. Si tel est le cas, la célébration en assemblée signifie, par le chant, « constituer une communauté tangible dans une même participation au même rite et à la même foi » (Revel, sd). Ceci montre que sur le plan du déroulement des cérémonies religieuses, le chant a plusieurs fonctions dont les plus importantes sont de les rythmer et d'assurer la transition entre les différentes séquences rituelles et les différents rites.

²¹⁶ Prêtres, diacre et pasteurs entre autres.

²¹⁷ Ariane Revel est docteur en philosophie, secrétaire de l'Association pour le Centre Miche Foucault. Ses travaux portent entre autres, aux rapports contemporains entre philosophie et sciences sociales. Mais à côté de la philosophie, elle s'intéresse également aux questions religieuses.

²¹⁸ Kerrien est diacre permanent du diocèse de Saint-Brieuc-Tréguier, chargé de mission au Service national de la pastorale liturgique et sacramentelle (SNPLS). À côté de ces fonctions, il est auteur de nombreux livres et articles sur la vie religieuse. Bien plus, il est le responsable de musique au SNPLS.

²¹⁹ Désormais SC, *Sacrosanctum Concilium* est la « Constitution sur la Sainte Liturgie » promulguée le 4 décembre 1963 par le Papa Paul VI au Vatican. Celle-ci insista sur la nécessité d'une participation communautaire « pleine, consciente et active » des fidèles à la liturgie (SC, art 14). Reprenant plusieurs aspects du *Mediator Dei* de Pie XII, elle exprima le vœu que les « fidèles n'assistent pas à ce mystère de la foi comme des spectateurs étrangers ou muets, mais qu'ils comprennent les rites et participent pieusement et vivement à l'action sacrée.

²²⁰ Initié par les chorales et dans de rares cas par l'officiant, la majeure partie des chants est chantée à la fois par la chorale et la communauté.

Mais, l'attention aux thèmes des chants et la mise en rapport de ces thèmes avec la façon et le moment dont les chants sont utilisés, permettent d'affiner leur compréhension car, le choix du chant se fait en réponse à une thématique religieuse particulière et également en fonction des rites dont ils participent à la réalisation. De même, l'étude de certaines de leurs caractéristiques langagières peut permettre de mieux rendre compte de leur significativité. C'est pourquoi, dans le prolongement des chapitres précédents, celui-ci est consacré aux chants qui accompagnent les offices. D'ailleurs considéré non pas comme un élément qui accompagne la célébration ou la prière, « le chant est la prière elle-même » (Sénèze, sd). Le choix de cet acte religieux comme objet d'étude parmi tant d'autres dans les offices est non seulement motivé par la fonction qui est la sienne dans les célébrations et dans les communautés, mais aussi et surtout par sa richesse du point de vue de la pluralité des langues exploitées pour son exécution. La mise en relation des fonctionnalités des chants avec ses thématiques, ses aspects langagiers et la façon dont ils sont exécutés va nous permettre, eu égard aux participants et aux langues mobilisées, de montrer comment les chants participent à rythmer les cérémonies religieuses, à les structurer et à produire de l'unité.

Sur le plan méthodologique, nous travaillons sur la base de 92 chants²²¹ dont nous en sommes entré en possession à partir des observations, mais beaucoup plus souvent des programmes de chants mis en place par les chorales. Ces programmes sont, comme nous l'avons écrit, élaborés bien à l'avance par les chorales en vue de répondre aux attentes de la cérémonie qui aura lieu. Les chants sont sélectionnés en tenant en compte leur fréquence d'emploi dans les communautés et les thèmes qu'ils abordent par rapport aux rites qu'ils structurent. Mais aussi, ayant observé que ces derniers sont exécutés en différentes langues, nous avons également pris en compte leurs langues de réalisation. Compte tenu de ce qu'ils sont très ritualisés et donc exécutés avec des attitudes corporelles, mimo-gestuelles et acoustiques qui renforcent leur significativité, nous aurons recours à l'analyse qualitative pour bien cerner leur place au sein des rites. Ceci va nous permettre, notamment en nous inspirant de l'ethnographie de la communication, d'intégrer des éléments à la fois non-verbaux et linguistiques à l'analyse des chants. En dehors de leurs aspects thématiques, nous analyserons les chants en tenant compte des

²²¹ Les chants exécutés par les chorales sont tirés des livrets disponibles au sein de la communauté. Mais les chorales composent également des chants. C'est le cas des chorales des jeunes comme Glory Singer, Saint Andrew Choir et La Voix de l'Esprit Saint qui ont chacun au moins un album de chants religieux.

modalités des énoncés, du lexique, de la syntaxe, des marques d'énonciation et des sonorités dans une moindre mesure. À partir de ces éléments de description, nous voulons également répondre à la question de savoir comment la diversité linguistique se manifeste au sein des pratiques religieuses (le chant en particulier), mais aussi comment il émerge des normes langagières qui contribuent au fonctionnement du groupe. En prenant respectivement en considération la façon dont les chants sont réalisés, leurs thématiques et leurs caractéristiques langagières observées et identifiées, nous rendrons compte de la significativité des chants au sein des rites et des communautés.

1. De la structuration des rites par le chant

Dans la partie précédente relative aux langues en présence lors des cérémonies religieuses, nous disions que les rites sont agrémentés de chants²²² qui peuvent intervenir soit au début, soit au même moment, soit encore à la fin du rite. Autrement dit, le chant rythme les cérémonies religieuses en leur donnant plus d'ampleur. En devenant de ce fait partie intégrante de la liturgie, elle s'avère nécessaire à son déroulement. Par conséquent, quel que soit le type de cérémonie religieuse et quel que soit le type de religion dans laquelle on se retrouve, le chant a d'abord une valeur fonctionnelle (car nécessaire aux rites) avant d'être esthétique. Ceci dit, dans le christianisme, la liturgie est organisée de manière à ce que les chants qui y sont exécutés le soient en fonction non seulement des rites en cours, mais aussi de la période liturgique²²³ concernée. En d'autres termes, le choix des chants répond à une organisation préalablement bien établie, en harmonie avec le thème religieux de chaque culte, de son caractère cérémoniel même s'il y a des constances qui sont absolument prises en considération. En s'appuyant sur les observations de terrain et sur les chants qui y ont été constitués, nous allons procéder à leur analyse au sein de la liturgie en commençant par montrer comment le chant est respectivement exécuté selon le rite, selon le temps liturgique et en fonction du cadre social dans lequel il est pratiqué.

²²²Voir par exemple « Structure de la messe à Saint Andrew Parish de Muea ».

²²³La liturgie chrétienne est organisée en périodes ou temps liturgiques. Ainsi distingue-t-on le temps de Noël, le temps de l'Avent, le temps de pâques, le temps ordinaire, etc.

1.1 Une prise en compte du type de rite par le chant

Dans les paroisses d'étude, nous avons constaté que le chant est une nécessité pour les cultes. En effet, sa pratique ou son exécution au sein de la communauté religieuse se fait dans le but de permettre le bon déroulement des rites religieux qui, sauf exception, demande nécessairement sa présence. Mais seulement, comme dans les cultes traditionnels étudiés par Desroches (2000), Giuriati (2012), Colnago (2012) où la musique (instrumentale et vocale) n'est pas exécutée n'importe comment et n'importe quand²²⁴, le chant chrétien lui, est adaptée aux différents rites²²⁵ qui soient doivent être exécutés, soient sont en cours d'exécution, soient encore viennent d'être accomplis. Autrement dit, le chant et le rite font bon ménage. Si on s'attarde aux rites accomplis dans les différentes communautés d'étude, on verra que ceux-ci sont exécutés en harmonie avec les types de chants qui favorisent leur réalisation. Il s'agit donc d'une pratique commune même si elle est d'abord le propre des chorales. Le tableau suivant permet non seulement de comprendre que les chants font partie intégrante des messes ou des cultes, mais aussi qu'ils sont exécutés à des moments différents de son déroulement.

²²⁴Giuriati (2012) montre par exemple que la musique est nécessaire au bon déroulement du rituel parce qu'il permet d'inviter les esprits à participer à la cérémonie ou parce qu'il contribue à l'induction et au maintien de la transe.

²²⁵ Voir plus bas.

Paroisse Saint André Muea	Séquences rituelles	Nbre de chants	Total
Messe francophone	Rites initiaux	7	28
	Liturgie de la parole	2	
	Liturgie de l'eucharistie	17	
	Rites de conclusion	2	
Messe anglophone	Rites initiaux	7	17
	Liturgie de la parole	1	
	Liturgie de l'eucharistie	8	
	Rites de conclusion	1	
Messe bilingue	Rites initiaux	2	10
	Liturgie de la parole	5	
	Liturgie de l'eucharistie	3	
	Rites de conclusion		
Église Évangélique du Cameroun	Rites d'accueil	7	14
	Liturgie de la parole	1	
	Liturgie de l'eucharistie	5	
	L'ouverture à la communauté ert monde	1	
Seventh Day Adventist Church	L'école du sabbat	1	23
	Les rites introductifs du service	6	
	Liturgie de la parole	8	
	Les témoignages	3	
	Les rites conclusifs	5	
Total			92

Tableau n°24: Nombre de chants exécutés selon les séquences rituelles des messes/cultes

Cette présence des chants à des moments différents du déroulement des cérémonies participe comme nous le soutenons, à les structurer et à les rythmer. En s'intéressant à quelques rites décrits précédemment, on peut davantage les mettre en relation avec les interventions qui relèvent du chant religieux pour mieux comprendre leur place dans les cérémoniels. Dans les sections francophone et anglophone de Muea ou encore à SDAC par exemple, les participants aux rites d'entrée et de sortie sont les membres du clergé, les choristes, les lecteurs, les servants / diacres et l'assemblée. Au début de toutes les rencontres et plus précisément après les propos introductifs par le communicateur, les choristes entonnent un chant d'entrée pendant que le prêtre ou le pasteur, et toute l'équipe chargée du service, entrent en procession en direction de

l'autel. Si l'on est à Muea francophone, le chant *Nous marchons vers toi* (CC²²⁶.n⁰ 66 : p180) peut, entre autres chants d'entrée²²⁷, être exécuté au même moment que cette procession a cours :

1. Dans la paix et l'unité, Seigneur nous marchons vers toi.

Unis dans ta charité, nous marchons vers toi

Ref. Rassemblés dans ton amour Seigneur, unis par la même foi, tu nous montres le chemin, Seigneur, qui conduit vers toi.

2. Avec nos joies, nos soucis, nous marchons vers toi. Nos espoirs et nos ennuis. Nous marchons vers toi.

Ref. Idem

3. Sur la route de tes Saints, nous marchons vers toi.

Nourris par le même pain, nous marchons vers toi.

Ref. Idem

4. Sans fausse honte et sans détours, nous marchons vers toi. Forts de ton immense amour.

Ref. Idem

Le chant ci-dessus ou bien les autres qui sont exécutés dans la même circonstance, s'achève après que le clergé soit installé au niveau de l'autel. Ses paroles (« nous marchons vers toi » (06 occurrences), « tu nous montres le chemin », « qui conduit vers toi », « sur la route », etc., accompagnent la marche effective vers l'église.

²²⁶ Signifie Corpus chant et se trouve en Annexes.

²²⁷ Venez chanter notre Dieu (CC. n^o 67 : p.182), Comme to the house of Yahweh (CC.n^o 68 : p.182) et Christ is coming (CC n^o 69 : p.183).

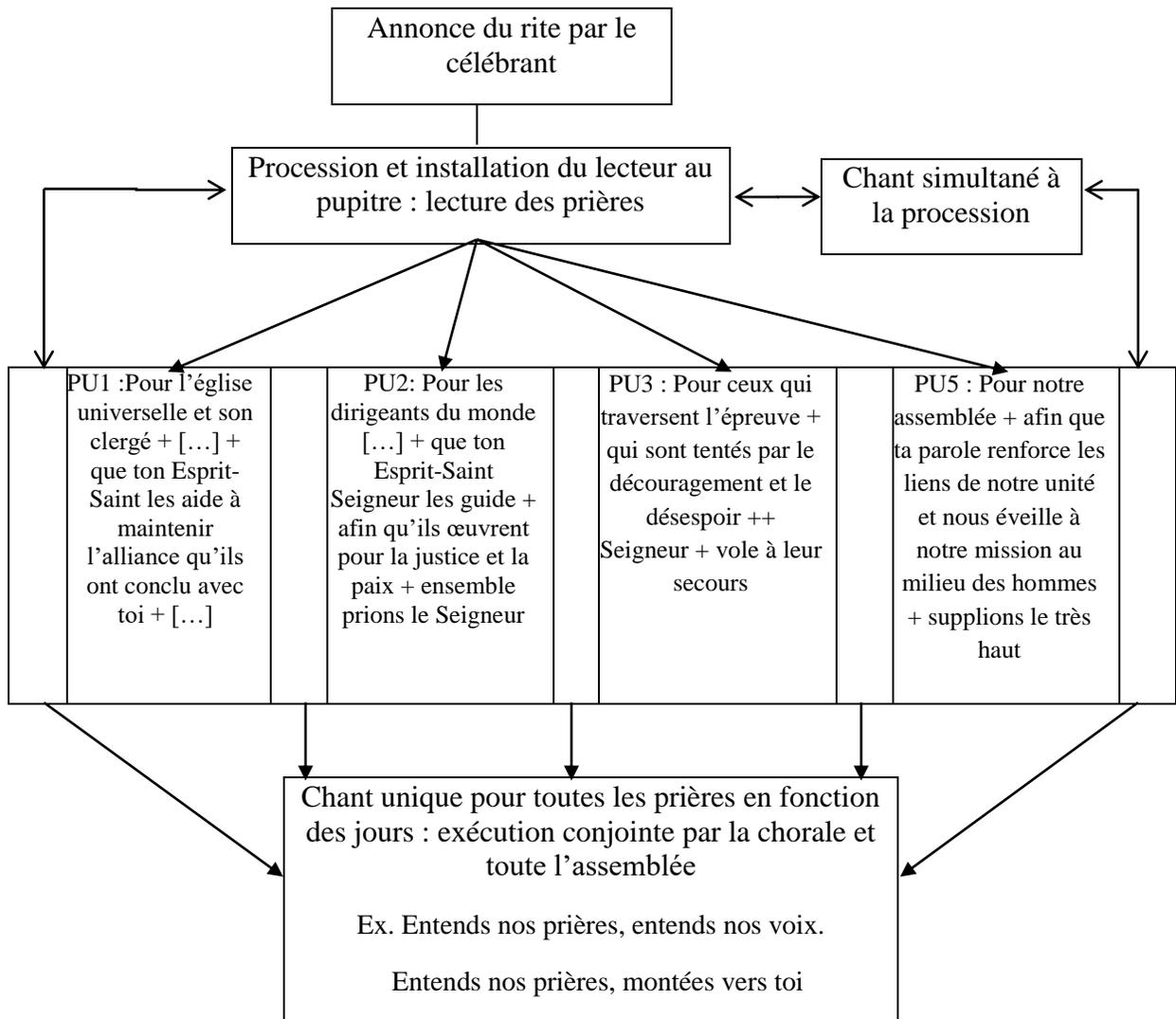


Photos n°36: Le rite d'entrée. À gauche, Muea. À droite SDAC (MNN)

Le rite de sortie à l'opposé, se déroule de la même façon, mais dans le sens inverse. Dès que le prêtre/pasteur a béni le public, il se dirige au-devant de l'autel suivi des lecteurs, des servants ou des anciens d'église pour la sortie. Au même moment, la chorale entonne un chant de sortie pour accompagner ce rite. Le chant est stratégique ici dans la mesure où non seulement il accompagne le rite, mais aussi parce qu'il signifie la sortie, l'envoi. C'est le cas avec les chants *Je m'en vais* (CC n° 61: p.181), *Allez-vous en sur les places* (CC n° 62: p.181), ou encore *Ne rentrez pas chez vous comme avant* (CC n° 63: p.181), *Godbewithyou* (CC n° 64: p.181), qui expriment certes la sortie, mais aussi l'envoi des fidèles en mission parce que, semblent-ils, sont remplis de l'amour et de la parole de Dieu qui leur ont été enseignés au cours du culte.

Ces rites d'entrée et de sortie peuvent également être accompagnés des chants d'amour et de louange à Dieu. Autrement dit, si les chants choisis ne disent pas spécifiquement ces réalités ritualisées, ils sont tout au moins ceux de louange à Dieu ou d'amour des fidèles à l'endroit de celui-ci, des Hommes et vice versa. Ceci tient du fait que la messe ou le culte est aussi considéré par les chrétiens comme l'un des lieux d'expression de leur amour pour leur créateur et pour le magnifier. C'est pourquoi en entrant ou en sortant dans /del'église, il n'est pas étonnant que la chorale de Muea francophone exécute des chants comme *Aimons-nous* (CC n° 56 : p.179) et *Je suis aimé de Dieu créateur* (CC n° 60 : p.180). De même à l'EEC, on chantera *Je t'aime Seigneur* (CC n° 58 : p.180) ou encore le chant de louange *Sing you a song* (CC n° 12: p.169). À SDAC, nous avons observé l'exécution d'*Aimez-vous* (CC n° 26 : p.172) pendant le rite d'entrée.

En dehors de ces rites introductif et conclusif que les chants accompagnent, il y a, au cœur des cérémonies même, d'autres rites, sinon la plupart, dont le chant participe à la réalisation et à la compréhension. Il s'agit, entre autres, des rites de prières universelles (dans l'église catholique particulièrement), d'offrande et de consécration du pain et du vin. Nous les présentons sous formes de graphique et de tableaux dans lesquels y figurent les différents participants, les rites, les langues et la façon dont celles-ci sont exploitées pour la réalisation de ces rites :



Structuration du rite de prière universelle en rapport avec le chant à SAPM

Dans ce graphique, les participants au rite de prières universelles sont le lecteur, les choristes et l'assemblée. Le chant *Entends nos prières* participe à l'introduction du rite en ce sens qu'il meuble la procession du lecteur en direction de l'autel. Ainsi, comme le montre ce graphique, il s'exécute (par la chorale et l'assemblée) avant la première prière, puis entre les prières et enfin, après la dernière prière. Ce chant est rattaché aux prières dans la mesure où il exprime la réalité ritualisée. Autrement dit, tout comme la prière universelle qui est une prière de supplication, le chant « Entends nos prières », exprime la supplication ; ce qui rime avec la prière elle-même. On peut alors comprendre que le chant, dans cette condition d'emploi, vient « enrichit les rites d'une plus grande solennité » (SC 1963 : art 112) d'une part, et d'autre part, en donnant plus d'efficacité au texte et du coup, incite davantage les fidèles à la dévotion : « la fin propre [du chant] sacré est d'ajouter une efficacité plus grande au texte lui-même, par ce moyen d'exciter plus facilement les fidèles à la dévotion » (Kerrien 2004). Mais aussi, le chant n'est pas seulement un élément qui accompagne les rites, c'est la prière elle-même, si on en juge à travers les paroles.



Photos n°37: Chorale Jérusalem (EEC) et SDAC entrain d'exécuter des chants (MNN)

Les chants réalisés au cours du rite des offrandes ou des quêtes peuvent également donner des éléments de compréhension de leurs fonctionnalités dans les communautés religieuses. Présentes dans toutes les églises telles nous les avons décrites dans la partie précédente, les offrandes sont également meublées de chants qui les annoncent, les accompagnent et les referment. Le tableau suivant montre comment ils rythment ce rite à SDAC:

Annonce des offrandes par le communicateur		Observations
A) Mise en place des diacres	x Couplet: Nous t'offrons cette joie de nos cœur partagés comme un cœur savoureux. Nous t'offrons nos deux mains qui se blessent au travail de toute la journée (CC n°32: p) ↓	Le chant débute avant A
B) Déplacement des diacres en direction des fidèles pour collecter leurs dons	Ref : Voici pour toi notre offrande, voici le pain de nos jours. Etc. Couplet : Nous t'offrons le soleil de ce jour qui sème en nos vies le goût de toi ↓	Plusieurs chants peuvent être utilisés en B
C) Procession et présentation des dons devant l'autel	Autre chant ↓ Ref. Yahwemboyoh kola, yahwesieyoh kola e ehehekopozaleyahwe kola e (CC n° 30 : p) ↓ Couplet, etc. x	Simultanément, puis le chant seul

↓ = Continuation du chant x = Pas de chant ou arrêt du chant

Tableau n°25: Chants et structuration du rite des offrandes à SDAC

Dans la paroisse de SDAC tout comme ailleurs, la quasi-totalité des membres de la communauté participent à ce rite qui se déroulent suivant des formes différentes. Si l'on est à SDAC comme c'est le cas dans ce tableau, le chant commence avant la phase A qui est la mise en place des diacres, puis se poursuit pendant les phases B et C qui sont respectivement celles de collecte des dons et de leur présentation à l'autel. Il s'achève après que les dons soient présentés à l'un des célébrants pour bénédiction. Ce rite se déroule donc en trois phases ininterrompues dans lesquelles le chant est sollicité comme moyen d'annonce, d'accompagnement et de clôture. Contrairement à la prière par exemple, le chant invite à travers ses paroles (« Voici pour toi notre offrande, voici le pain de nos jours », « Yahwémboyoh kola » (du fe'efe'e, signifie *Seigneur nous t'offrons*), les fidèles à offrir une partie de leur sacrifice à la divinité.



Photos n°38: Rite d'offrande à SDAC et à l'EEC (MNN)

Le scénario est presque le même à l'EEC et dans les paroisses de Muea, mais à la différence que ce sont les chrétiens qui se déplacent²²⁸ en direction de l'autel pour déposer leurs dons dans les paniers. Dans ces autres cas, les déplacements ou tous les mouvements (dances, processions, applaudissements, etc.) qui s'y exécutent sont animés de chants qui expriment l'offrande, le don de soi à Dieu. D'une église à l'autre, on peut, entre autres chants, écouter et chanter *Accepte mon offrande* (CC n° 29 : p.171), *Vivez la charité* (CC n° 33 : p.172), *Ma dinwa*²²⁹ (de l'ewondo, signifie *Je t'offre*), et *Whatshall I render*(CC n° 38 : p).

La consécration du pain et du vin pourrait davantage nous permettre de mieux appréhender les emplois du chant religieux dans les offices. Ce rite a été à la fois observé à l'EEC et à Muea. Mais, contrairement à l'EEC où sa pratique est occasionnelle, il est toujours en cours dans les messes de Muea. C'est pourquoi l'exemple qui va suivre se réfère principalement à cette communauté.

²²⁸Comme dans la photo n° 59.

²²⁹CC n° 36 : p.172

Pratiques et participants	Chant et rite	Observations
Exécution du chant introductif du rite par la chorale et l'assemblée	Chant : Sanctus ²³⁰ , sanctus, sanctus, Dominus Deus Sabaoth ! Plenisuntcaeli et terra, gloria tua, Hosanna in excelsis ! Benedictus qui venit in nomine Domini. Hosanna in excelsis ! (CC n°55 : p.179)	Exécuté avant le rite qui suit
Consécration du corps et sang du Christ par le célébrant	Parole du rite : Toi qui est vraiment saint + toi qui est la source de toute sainteté + Seigneur nous te prions + sanctifie ces offrandes en répandant sur elles ton esprit pour qu'elles deviennent le corps et le sang de Jésus [...]	Le prêtre étend les mains sur les offrandes (corps et sang de Jésus)
Exécution du chant conclusif de l'ensemble du rite de consécration	Chant : Our Father ²³¹ , who are in heaven. Hello be that your name. Ref. Our Father our Father, who are in heaven [...] (CC n°70 :p.183)	Exécutée après le rite de consécration

Tableau n°26: Chants et consécration du pain et du vin

La consécration du pain et du vin nécessite le recours au chant pour sa réalisation. Nous avons dans ce sens observé qu'au cours des messes à Muea ou à l'EEC (le moins souvent), le pain et le vin sont consacrés ; c'est-à-dire symboliquement transformés en corps et sang de Jésus-Christ par le célébrant. D'entrée de jeu, chorale et assemblée exécutent un chant qui exprime la sainteté de Dieu : « *Sanctus sanctus sanctus Dominus Deus Sabaoth* » (du latin, signifie *Saint saintsaint Seigneur Dieu de l'univers*). Et le rite qui suit, commence effectivement par des paroles du même registre spirituel : « Toi qui es vraiment saint + toi qui est la source de toute sainteté [...] » (CM ,085 : p.143). À la fin de la consécration, le chant *Our Father* revient sur l'ensemble des éléments du rite à savoir, la sainteté de Dieu, le pain quotidien, le pardon, la délivrance et la gloire du Seigneur.

²³⁰ Ou exécutée dans sa version française : Saint saintsaint le Seigneur Dieu de l'univers. / Le ciel et la terre sont remplis de ta gloire, hosanna au plus haut des cieux ! / Bénit soit celui qui vient au nom du Seigneur. Hosanna au plus haut des cieux. Ce chant qui exprime la sainteté de Dieu s'exécute aussi dans les langues Camerounaises (voir chants n° 52 et 53 en annexe, p.176-177) et en anglais (voir chant n° 55, p.177).

²³¹ Souvent chantée ou récitée en français (Notre père qui est aux cieux), mais aussi en d'autres langues et sous diverses formes.



Photo n°39: Chant et consécration du pin et du vin, SAPM (MNN)

D'autres rites peuvent également servir d'exemple pour analyser la fonctionnalité des chants en leur sein comme celui des lectures des textes ou encore celui de la distribution de la communion ou de la Sainte Cène.

Le chant n'est pas neutre de même qu'il n'est généralement pas une prise de décision individuelle. C'est la réponse à une demande imposée par les rites ou effectuée par l'un des participants, en l'occurrence le pasteur ou le prêtre. De ce fait, les chants correspondent à des séquences et rites précis du culte et en aucun cas, un chant spécifiquement lié à l'entrée par exemple ne peut être exploitée pour faire pénitence ou pour la distribution de la communion. Leur choix se fait donc en fonction des thèmes qu'ils développent eu égard aux rites réalisés, mais aussi en fonction des périodes liturgiques.

1.2 Une prise en compte du temps liturgique religieux et du type de cérémonie

Certains événements qui ont marqué l'histoire chrétienne et qui sont consignés dans la Bible font l'objet de célébrations particulières du point de vue des chants dans la mesure où, ceux choisis expriment la symbolique de la rencontre religieuse. Quand on observe certaines cérémonies religieuses, on se rend compte que les chants choisis sont certes en harmonie avec les rites pratiqués, mais aussi avec la période liturgique religieuse. Le temps liturgique correspond à une période bien définie de l'année au cours de laquelle une thématique particulière est développée en rapport avec la vie du Christ ou de l'Église. Les différents temps sont entre autres le temps ordinaire, le temps de Noël, le temps du carême et le temps de la Pâque. Ainsi, les chants exécutés au cours des offices sont aussi sélectionnés selon le rythme de ces temps. Autrement dit, on ne peut pas exécuter un chant de la période de carême (temps exprimant la souffrance de Jésus) pendant celle de Noël (temps exprimant la venue de Jésus).

De même, certaines cérémonies particulières comme la Pentecôte, la Pâque, l'Ascension et même Noël, exigent le recours à des chants particuliers compte tenu de la symbolique de la rencontre et des textes qui font l'objet de la liturgie. Les chants récoltés au cours de cette recherche sont en rapport avec le temps ordinaire, le temps du carême, la Pâque et la Pentecôte.

Temps religieux ²³²	Chants	Observations
A) Noël	<i>Allons chanter les louanges</i> (CC n° 4 : p.166)	Horsmis les chants spécifiques à A, B, C et D, il y a des chants utilisés dans tout type de cérémonie comme ceux de repentance, de louange ²³³ , d'entrée, de sortie, etc.
B) Carême	<i>Quand Jésus mourait au calvaire</i> (CC n° 91 : p.190)	
C) Pâque	<i>Ressuscit oressucito, resuscito Alleluia</i> (CC n°92 : p.190)	
D) Pentecôte	<i>Holy spirit, light divin</i> (CC n°46: p.177)	
E) Ordinaire	Chants sans relation avec A, B et C	

Tableau n°27: Exécution des chants en fonction du temps/type de cérémonie

Les chants exécutés par exemple pendant les messes ordinaires, sont différents de ceux qui sont exécutés pendant les autres types de messes. Si pendant Noël ils annoncent la venue de Jésus ou magnifient sa présence, ils expriment plutôt ses souffrances pendant le carême. En

²³²Nous n'avons néanmoins pas observé la pratique du chant durant le temps de Noël. Mais par expérience, Noël est caractérisé par l'exécution des chants en rapport avec la naissance de Jésus-Christ.

²³³Mais comme dans *Allons chanter les louanges*, il s'agit de chanter les louanges de Jésus qui est né. Ce chant est donc utilisé pendant le temps de Noël, et c'est en cela qu'il est différent des autres chants du même ordre.

pâque, ils célèbrent sa résurrection tandis que pendant la pentecôte, les chants magnifient la descente du Saint-Esprit sur les apôtres. Les thèmes et objets des chants tiennent donc selon les types de messes en général, et des rites précis en particulier. Mais à côté de cette critériologie, il y a des types de chants standards²³⁴ (voir rubrique observation dans le tableau précédent), c'est-à-dire qu'on peut exécuter dans toutes les cérémonies en fonction de la partie liturgique dans laquelle on se retrouve.

Les chants occupent donc une place essentielle dans le déroulement des rites. Ce qui compte à ce niveau n'est donc pas de le considérer comme tel, mais beaucoup plus par sa capacité à rythmer l'entrée, la sortie, les prières, les offrandes et la consécration du pain et du vin pour ne nommer que ces quelques rites. Ainsi pouvons-nous dire avec Gabry-Thienpont (2015 : 187) que « le chant, partie intégrante de la liturgie, se situe à la base même de la réception de la parole et s'avère indispensable, à ce titre, aux [cérémonies religieuses] ». Son efficacité dans leur organisation est aussi remarquable dans les thématiques qu'il met en mots.

1.3 Une prise en compte du *Cadre de l'expérience*²³⁵ religieuse

Les chants produits lors des cérémonies religieuses sont en relation avec le « Cadre » physique (l'église) et psychologique (prière, méditation) dans lequel ils sont exécutés. Doté selon Goffman (1991 : 19) d'une double dimension cognitive (quel sens ?) et opératoire (quel engagement ? c'est-à-dire quel rapport à autrui, à soi-même et aux qualités requises dans l'action, et quel rapport à l'action ?), un cadre donné participe de l'organisation et de la structuration des événements sociaux. Ainsi, le caractère cérémoniel des rencontres religieuses avec tout le décor vestimentaire et esthétique qui l'accompagne, le ton sérieux (pas de chants, de pratiques et de rites qui portent atteinte à la pudeur, pas de plaisanterie, du moins pas d'insultes, etc.) lors des pratiques et des rituels, l'objet de la rencontre et enfin le destinataire symbolique de l'objet-chant, sont des aspects définitoires de la situation pouvant influencer les perceptions ainsi que les comportements des acteurs. Si ce destinataire c'est d'abord et respectivement l'ensemble des fidèles des communautés, le chant est une forme de prière qui s'adresse à Dieu. C'est pour et

²³⁴ Des chants de louange par exemple.

²³⁵ Nous empruntons volontiers cette expression à Goffman (1991)

par la divinité que les rencontres religieuses ont lieu et les chants, tout comme les rites dont ils participent à l'accomplissement, lui sont directement consacrés. L'imbrication de ces indices qui relèvent de la situation religieuse fait que les choristes adaptent leurs pratiques des chants à cela.

Sur la base de certaines ressources textuelles (lexique, pronoms, déterminants, modalités d'énoncé, structures des phrases et images mobilisées entres autres), la description formelle des chants, du moins en ce qui concerne l'usage du français et de l'anglais, montre qu'ils sont caractérisés par la saillance de certaines formes linguistiques qui contribuent, avec d'autres indices sémiotiques (les rituels eux-mêmes, le décor, les costumes, les objets, etc.) à montrer, comme dans *Jésus je viens vers toi* (CC, n^o21 : p.171), que le cadre est pris en compte dans l'exécution des chants :

Ref.Jésus, je viens ! je viens à toi ! tel que je suis, je viens à toi !
Jésus, je viens ! je viens à toi ! tel que je suis, prends-moi !

1. Miséricorde insondable! Dieu peut-il tout pardonné ? Absoudre un grand si coupable, Et mes péchés oubliés	3. O Jésus, à toi je cède Je veux être libéré ; De tout péché qui m'obsède Etre à jamais délivré
2. Longtemps j'ai loin de sa face Provoqué son saint courroux, Fermé mon cœur à sa grâce Blessé le sien devant tous	4. Alléluia ! plus de doute, Mon fardeau m'est enlevé ; Pour le ciel je suis en route Heureux pour l'éternité

Ce chant exécuté pour faire pénitence, est le fait de l'ensemble des participants. Le français tend vers la norme standard écrite et tous les termes relevant du lexique de la miséricorde et de la pénitence sont en accord avec le ton sérieux que la situation impose. Les expressions « Miséricorde », « insondable », « pardonné », « absoudre », « péchés oubliés », « libéré », « courroux », etc., de même que les mots « invités », « consoler », « affligés », « opprimés », « délivrer », « héberger » « accueillir », etc., confèrent à ce chant un caractère formel²³⁶ que d'autres indices situationnels viennent renforcer. Il s'agit dans un premier temps, de l'emphase perceptible au niveau du refrain avec « je viens ». Cette insistance établit que la relation verticale qu'il y a entre Jésus et le pratiquant est consommée et acceptée comme

²³⁶ Au regard de la saillance des indices (textuels, décoratifs, vestimentaires, relationnel entre les fidèles et la divinité et rituels) qui s'imbriquent aux chants religieux, on peut penser que le style dans lequel les chants sont exécutés est formel.

telle. Ce dernier pouvant alors, par la supplication « prends-moi » s'abandonner au premier. Enfin, la personnalisation du discours par les indices de la première personne (« je veux », « j'ai loin », « je suis », « Mon fardeau », « mes péchés », etc. peut donner l'impression que le chant est exécuté par un seul participant. C'est tout le contraire dans la mesure où *Jésus je viens vers toi* est réalisé au même moment par l'ensemble des acteurs et pendant le même rite. Alors, ce mode expressif dans lequel le chant s'imbrique au cadre de son exécution est significatif dans la mesure où il produit le sentiment d'être tous concernés par la miséricorde divine et donc à l'idée d'être unis dans la marche (« je suis en route ») spirituelle vers Dieu.

Avec le chant *Seigneur mon Dieu* (CC, n°31 : p.173), c'est le même constat qui se dégage des analyses.

Ref. Seigneur mon Dieu, d'un cœur joyeux, je
viens T'offrir avec mes frères le sacrifice de
Jésus.

1. Voici le pain que nous portons devant toi.
2. Voici le pain que nous portons devant toi.
3. Voici Seigneur tous nos efforts de ce jour.
4. Délivre-nous o Seigneur Dieu de tout mal.

À l'entame du chant, on observe une personnification du discours avec le déterminant possessif « mon » et le pronom « je ». Puis, suit l'appel du déterminant possessif collectif « mes frères » et plus tard (dans le refrain) la deuxième personne du pluriel (« nous ») qui viennent inscrire l'acte d'offrir dans une expérience collective, donnant le sentiment qu'elle est commune aux participants. Cette expérience commune est également perceptible dans la supplication (« Délivre-nous o Seigneur ») formulée en fin de couplet. On voit dans l'ensemble du chant que la relation du pratiquant avec son interlocuteur (Seigneur, Dieu, toi) est un rapport d'infériorité. Non seulement c'est le fidèle qui lui offre des dons, mais aussi c'est lui qui le supplie. En mettant cela en relation avec les autres chants que nous analysons, on peut se rappeler que dans cette relation avec la divinité, c'est toujours le croyant qui fait pénitence, c'est lui loue Dieu, c'est lui qui mange le corps et le sang du Christ, c'est lui qui fait des témoignages, etc., toutes choses qui montrent que l'on est dans un rapport asymétrique entre Dieu et le fidèle. Cette manière avec laquelle les chants sont exécutés résultent alors de la prise en considération du cadre dans sa

dimension cognitive et opératoire où la relation destinataire-destinataire, mais également le caractère cérémoniel ainsi que les finalités des actes produits ne sont pas à négliger.

En analysant les chants en anglais, on peut également se rendre à l'évidence de la même façon, que l'exécution des chants se fait en considération du cadre participatif. Tout d'abord, le chant *Forgive our sins as we forgive* (CC, n° 27 : p.172) se caractérise par un vocabulaire qui sied à la situation.

Forgive our sins as we forgive, You taught us, Lord, to pray; But you alone can grant us grace / To live the words we say.

How can your pardon reach and bless / The unforgiving heart
That broods on wrongs and will not let old bitterness depart?

In blazing light your cross reveals / The truth we dimly knew:
How trifling others' debts to us; How great our debt to you!

Lord, cleanse the depths within our souls / And bid resentment cease;
Then, by your mercy reconciled, / Our lives will spread your peace.

Les expressions comme « Lord », «blazing light»; « forgive », «yourmercyreconciled », « sins » « inforgiving », « grant », « great », « cleanse » et « peace » sont entre autres, en relation avec les rites et la situation qui est celle de la pénitence. En rapprochant la question rhétorique « How can you pardon Old bitterness depart? » à l'affirmation (réponse) de départ « But you alone can grant us grace », on comprend que les pratiquants ont conscience de ce que Dieu seul est leur espoir et donc, le chant laisse voir, une fois de plus, la dissymétrie entre les pratiquants et la divinité. Dans *Come to the house of Yahweh* (CC, n°68: p.183), on assiste au même scénario :

Ref.Come to the house of Yahweh
Give him the praise that is his due
That Alpha and Omega
In none but our God.

1. Sing with the trumpet aloud
O sing with joy in your hearts

O enter the house of Yahweh.

Ref.idem

2. Sing with the lute and the harp

Assemble in the Lord's temple

Christ is King and the Lamb.

Ref.idem

3. Blow the pipe and the flute

Display with drums and xylophones

For this is the place of God.

Ref.idem

Ce chant en majorité constitué des injonctions à entrer dans la maison de Dieu (« Come to the house » et de le louer « Givehim the praise », « Singwith the trumpet », «Blow the pipe », etc.). Ces injonctions permettent également de voir les positions dissymétriques attendues dans la situation, Dieu étant comparé à l'« Alpha » (le commencement) et à l'« Oméga » (la fin). Cette image est renforcée par la structure des deux derniers vers²³⁷ du refrain dans laquelle le sens du vers « That Alpha and Omega » enjambe sur le vers suivant « In none but ourGod », créant ainsi un effet de continuité qu'on peut rattacher à la relation asymétrique permanente que le chrétien entretient avec Dieu.

On ne peut donc pas comprendre les fonctionnalités des chants au sein des communautés religieuses sans les mettre en relation avec l'expérience des acteurs qui se figent en fonction « des schèmes d'entendement et des schèmes d'articulation des actions entre elles et [l']environnement » (Goffman 1991) dans lequel ces actes sont produits. Cette prise en considération des *Cadres de l'expérience* religieuse fait que ce dernier devienne un aspect partagé de la pratique et ainsi, contribue à renforcer l'idée selon laquelle « le chant rassemble les individus en communauté, partageant visiblement et audiblement le même élan vers Dieu (Revel, sd).

Notre objectif dans cette première articulation était de montrer comment les chants structurent les cérémonies religieuses. Nous venons de voir que leur exécution prend en compte quatre déterminants principaux de l'activité religieuse propre aux communautés. Il s'agit du type de rite, du type de cérémonie religieuse, du temps religieux et enfin, du cadre dans lequel cette pratique s'inscrit. Cette mise en relation des chants avec les cérémonies donne mieux définir

²³⁷ Les chants sont d'ailleurs écrits en vers.

leurs rôles au sein des communautés religieuses et plus encore, lorsqu'on les étudie en fonction des thématiques qu'ils abordent.

2. Mise en relation des thématiques des chants avec les cérémonies religieuses

Loin de rythmer le déroulement des cérémonies religieuses comme nous venons de le voir, la compréhension des fonctionnalités des chants en leur sein est aussi tributaire des thèmes qu'ils développent et de leur mise en relation avec les rites, les séquences rituelles et les types de cérémonies. Dans les communautés d'étude, les thématiques abordées par les chants sont diversifiées. Elles sont inspirées de la Bible en ce sens qu'elles sont, dans la plupart des cas, tirées des cantiques, psaumes, épîtres et versets bibliques, mais aussi des événements mystérieux de la vie humaine qui sont mis sous la forme musicale. La prise en compte de leurs titres et de leurs paroles permet de cerner des thèmes majeurs.

2.1 Thèmes des chants religieux et relation aux rites

Les titres des chants évoquent les thématiques²³⁸ récurrentes suivantes :

N ^o	Thèmes majeurs	Nombre de chants	Numéro en annexe
A	La louange, l'adoration et la glorification	16	Du chant N ^o 1 à 16
B	La pénitence, la réconciliation et la supplication	12	De 17 à 28
C	L'offrande ou l'offertoire	10	De 29 à 38
D	Dieu/Jésus le guide et chemin du salut	6	De 39 à 44
E	L'Esprit-saint	5	De 45 à 49
F	La sainteté de Dieu	6	De 50 à 55
G	L'amour du prochain et de Dieu	5	De 56 à 60
H	La sortie	5	De 61 à 65
I	L'entrée dans le temple du Seigneur	4	De 66 à 69
J	Dieu le père et présence de Dieu	4	De 70 à 73
K	La foi en Dieu	3	De 74 à 76
L	Le remerciement	3	De 77 à 79
M	La communion du corps /sang du Christ	2	De 80 à 81
N	L'unité dans le Christ	3	De 82 à 84

²³⁸ Voir annexe, titre 4.1. Les chants et leurs thématiques (p.166)

O	La bonté de Dieu	2	De 85 à 86
P	Le sacrifice divin	2	De 87 à 88
Q	Le repos	2	De 89 à 90
R	Le carême et la pâque	2	De 91 à 92

Tableau n°28: Nombre de chants en fonction des thèmes religieux

Les thèmes les plus fréquents sont, par ordre croissant, les thèmes A (Louange et adoration et glorification), B (Pénitence, réconciliation et supplication), C (L'offrande), D (Dieu/Jésus guide et chemin du salut), E (L'Esprit-saint), F (La sainteté de Dieu) et G (L'amour du prochain). La pluralité des thèmes correspond, seulement à les rattachant aux titres²³⁹ qui y sont associés, à diverses situations religieuses dont le chant participe de la réalisation et de l'expression. Autrement dit, à chaque séquence rituelle ou à chaque rite correspond des chants précis et donc des thèmes en rapport avec la séquence ou le rite. Quels que soient les chants qui sont alors utilisés, ils sont associés au service des cérémonies religieuses. Étudiant le rôle du chant dans la vie de l'église, Smith (2016) identifie dans cette logique, trois raisons principales pour lesquelles on est appelé à chanter au sein des églises : louer, prier et proclamer la foi.

Ainsi, le thème de la louange, adoration et glorification (A) apparaît généralement dans les rites initiaux (entrée et adoration), invitant les exécutants à reconnaître les bienfaits de Dieu, à apprécier et à dire ce qu'il représente pour eux. Compte tenu du nombre plus élevé de chants de louange (16) et en prenant en considération l'attitude corporelle (danse, applaudissement, sourire, etc.) des acteurs pendant l'exécution de ce type de chant, on peut penser que le chant religieux ne se limitent qu'à la louange. Ce n'est réellement pas le cas dans la mesure où il aide aussi à prier, ou mieux, à supplier Dieu. Le thème de la pénitence, réconciliation et supplication (B) s'inscrit dans cette optique. D'une communauté à l'autre, deux ou trois postures sont adoptées par les pratiquants lorsque ce type de chant est effectué : la position debout avec la tête baissée, la position à genoux et la position assise avec la tête également baissée. Les chants qui s'accompagnent de ces actes de déférence sont par exemple ceux qui rythment la prière universelle au sein de l'église catholique en particulier, et l'acte pénitentiel dans toutes les communautés en général. Imbriqués à ces attitudes corporelles, les chants viennent renforcer l'intention de prière et le désir de piété des fidèles. Ceci fait dit à l'enseignant de théologie,

²³⁹ Voir annexe également, Tableau n° 1 : Classification des chants selon les thèmes et les titres (p.166).

Smith (2016), que « Par le chant, nous demandons à Dieu des choses, à la fois sur le plan personnel et sur le plan collectif ». En plus d'être significatif pour la louange et la prière, le chant est également un moyen de proclamation de la foi (C). Par sa capacité d'insistance sur celui sur qui la croyance religieuse est fondée ou pourquoi les rencontres ont lieu, il aide « à mieux appréhender les dimensions émotionnelles des vérités proclamées ou des requêtes présentées dans [les] prières. En d'autres termes, le chant a un rôle essentiel en ce qu'il aide à combler le fossé entre les aspects cognitifs et affectifs de [l'] humanité » (Smith 2016).

Même si les autres thématiques (C, D, E, F, etc.) ne sont pas directement liées à ce triptyque (louer, prier et proclamer la foi), il n'en demeure pas moins vrai qu'ils sont tous en relation avec les séquences rituelles. Le tableau suivant fait le récapitulatif des thèmes en fonction des séquences rituelles.

Séquences rituelles	Thématiques
Rites initiaux	L'entrée dans le temple du Seigneur (I)
	Louange, adoration et glorification (A)
	La bonté de Dieu (O)
	L'amour du prochain et de Dieu (G)
	La pénitence, la réconciliation et la supplication (B)
Liturgie de la parole	Dieu/Jésus le guide et chemin du salut (D)
	L'Esprit-saint (E)
	La foi en Dieu (K)
Liturgie de l'eucharistie	L'offrande ou l'offertoire (C) / Le remerciement (L)
	La sainteté de Dieu (F)
	Dieu le père et présence de Dieu (J)
	La communion du corps et sang du Christ (M)
	Le sacrifice divin (P)
	L'unité dans le Christ (N)
	Le carême et la pâque (R)
Le repos (Q)	
L'école du sabbat	Louange, adoration et glorification (A)
Les témoignages	Le remerciement (L)/ Louange (A)
Les rites conclusifs	La sortie (H)
	L'amour du prochain et de Dieu (G)

Tableau n°29: Thématiques des chants et séquences rituelles

En dehors des thèmes A, G, et L qui apparaissent à la fois dans différentes séquences, les autres thématiques restent quant-à eux, spécifiques à certaines séquences et donc à des rites précis. Très diversifiés, ces thèmes témoignent de ce que le chant religieux n'est pas moins un

moyen d'enseignement des valeurs religieuses (l'amour, l'unité, le partage, le remerciement, le bien, la sainteté, le pardon, etc.). Ce point de vue est d'ailleurs celui de l'apôtre Paul dans les Saintes Écritures où il a fortement insisté sur le fait que le chant en assemblée détient une fonction d'enseignement. L'ethnomusicologue, Gabry-Thienpont (2015 : 194), y voit, en dehors de louange et de la prière, une forme de catéchèse. L'analyse qui va suivre reprend ces éléments (thèmes des chants et rites) d'analyse pour montrer comment chanter en assemblée ce n'est pas seulement louer, adorer, prier ou exprimer la foi chrétienne, mais aussi enseigner par le chant tout en s'arrimant à la situation de communication. Dans ce qui suit, nous continuons à montrer quelles sont les fonctionnalités au sein des cérémonies religieuses, notamment comment leurs titres et leurs paroles renforcent leur compréhension ainsi que celles des rites.

2.2 Titres et paroles des chants : relations aux thèmes et aux rites

Il apparaît que des liens existent entre les titres, les thèmes abordés par les chants et la situation de communication dans lesquels ils s'inscrivent. En effet, ces structures éclairent le rôle du chant au cours des cérémonies religieuses en ce qu'ils renforcent non seulement les intentions communicatives, mais aussi et surtout en ce qu'ils supposent des comportements que les participants doivent/devraient adopter face à leur vis-à-vis et à la divinité. Ces comportements verbaux et non verbaux qui sont adoptés au fur à mesure de la pratique et de la participation, sont des modalités d'expression de l'engagement mutuelle des acteurs au bon déroulement de la pratique du chant. Nous analyserons tour à tour la relation entre les titres et les rites d'une part, et, d'autre part, celles entre les actes produits et les rites.

2.2.1 Caractéristiques énonciatives des titres

Les titres des chants correspondent à des structures énonciatives précises qui vont de la déclaration à l'injonction pour la plupart. Ces modalités d'énonciation constituent en elles-mêmes, des intentions communicatives qu'on ne peut bien appréhender qu'en les mettant en relation avec la pratique du chant. On remarque que ces structures sont pour la plupart des déclarations, des injonctions et des dénominations.

Sur 65 titres de chants en français (43) et en anglais (17) que compte le corpus,

- 33 sont des déclarations comme les titres suivants :

Jésus je viens vers toi (21 : p.171), *Nous t'offrons* (32 : p. 173), *Nous marchons vers toi* (66 : p.182), *Le Seigneur seul est ma lumière* (40 : p.175), *Tu aimeras ton Seigneur* (59 : p.180), *Si le grain de blé tombé en terre* (65 : p.182), *Le sacrifice de Jésus* (88.) *Christ is coming* (69 : p.183), *To God be the glory* (1 : p. 166), etc.

- 23 sont des injonctions comme dans :

Louez Dieu (6 : p.165), *Forgive our sins as we forgive*, (27 : p.172), *Go down Moses* (37 : p.175), *Aimons-nous* (56 : p.180), *Come to the house of Yahweh* (68 : p.180), *Ne rentrez pas chez vous comme avant* (63 : p.180), etc.

- 1 est une interrogation, notamment le titre *whatshall I render?* (38 : p.175)

En dehors de ces modalités d'énonciation qui ressortissent des titres, 8 d'entre eux se présentent également sous formes de dénomination comme dans *Blessed assurance* (42), *Holy spirit* (45 : p.177), *Our father* (70 : p.183), etc.

Malgré leurs diverses structures, ces titres constituent des adresses directes à soi-même (38, 40, 41, 58, 60, etc.), aux frères (6, 33, 57, 59, 63, 68, etc.), à la communauté (2, 4, 83, 84, etc.), mais également à Dieu (19, 26, 27, 29, 50, 51, etc.). C'est pourquoi, par les titres des chants, on pourrait imaginer le type de rites qui va être accompli.

Rapportés aux séquences rituelles, les titres ci-dessus viennent affiner l'interprétation des actes produits et la façon dont les participants communiquent en assemblée. On constate de ce fait que par le chant, ils sont tournés vers Dieu dans la louange, la prière, la reconnaissance de sa grandeur/sainteté et la supplication. Ils sont également tournés, les uns vers les autres, par l'exhortation à louez le Seigneur, à s'aimer mutuellement (*Aimons-nous*, *Aimez-vous*, 56 : p. 178), à rester unis (*Nous formons un même corps*, 83 : p. 184 *Restons toujours unis*, 84 : p.184) et à lui offrir des dons pour lui signifier sa reconnaissance (*Accepte mon offrande*, *Whatshall I render ?*, 38 : p.173).

2.2.2 Paroles des chants et séquences rituelles

Si pour certains chants, les paroles reprennent le thème indiqué par le titre, pour d'autres, ce n'est pas toujours le cas. Les chants pour lesquels il y a concordance des thèmes avec les titres sont au nombre de 68²⁴⁰. Ainsi par exemple, les paroles du chant *Acclamez le Seigneur* (5 : p.167), évoque le thème de la louange, adoration et glorification :

Ref. Acclamez dieu, toute la terre, il est le Roi, le libérateur.

1. Magnifier le Seigneur, exaltons son nom, ceux qui ont regardé vers lui, il les a comblés.

Ref. Idem

2. Célébrez le Seigneur, proclamez son nom, faites connaître ses exploits parmi tous les peuples.

Ref. Idem

3. Soyez fiers de son nom, vous qui cherchez le Seigneur, il se rappelle son alliance avec ses élus.

Ref. Idem

4. Nations louez le Seigneur, car sa fidélité est grande, il nous enivre de son esprit, il est merveilleux.

Ref. Idem

Les paroles du refrain et celles des couplets sont la louange, l'adoration et la glorification du Seigneur. Les dénominations de Dieu (« le Roi », « le libérateur »), comme les injonctions à l'honorer (« Acclamez Dieu »), font apparaître des positions dissymétriques (fidèle/Dieu) attendues et participent à sa louange. « Acclamez » indique par ailleurs, par la désinence à la deuxième personne du pluriel que l'injonction est produite à l'intention des fidèles par une personne extérieure. Les couplets comme les refrains présentent des injonctions à la deuxième personne du pluriel (« Magnifiez le Seigneur », « Célébrez le Seigneur », « Nations louez le Seigneur »), mais aussi à la première personne du pluriel (« exaltons son nom ») et des affirmations quant à ses qualités (« il est merveilleux »), etc. qui renforcent toutes, la thématique de la louange, adoration et glorification de Dieu. Mise en regard avec le moment où interviennent ce chant et ses exécutants, il apparaît que la louange s'inscrit dans une dimension verticale de la relation entre Dieu et les fidèles. Sa verticalité tient en ce qu'elle est adressée au Seigneur que les acteurs chantent, bénissent le nom et déclarent la gloire. Les injonctions à

²⁴⁰ Il s'agit des chants n°1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 10,11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 33, 34, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 50, 53, 55, 56, 57,59, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 69, 71, 74, 76, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 91 et 92.

chanter montrent que Dieu occupe face au croyant, une place suprême dans la hiérarchisation des valeurs spirituelles. C'est aussi en cela que la dissymétrie (chrétiens / Dieu) existe puisque qu'on a d'un côté l'Homme qui loue, et de l'autre Dieu qui est loué, magnifié, célébré.

Dans le chant *Un seul Amour* (82 : p.187), c'est l'unité dans le Seigneur qui est mise en relief autant par le refrain que les paroles des couplets :

Ref. Il y a un seul pain, nous formons un seul corps.

Il y a un seul Seigneur, un seul Dieu, un seul Père.

1. Dans le Christ Jésus, ni Juif, ni païen, ni esclave ou homme libre.

Ref. Idem

2. Ni l'homme, ni la femme, ni le maître, ni l'esclave.

Ref. Idem

3. Un corps, un esprit, une foi, une espérance.

Ref. Idem

4. Tous, nous sommes frères dans l'amour de l'Esprit-saint.

Ref. Idem

Dans ce chant, l'article indéfini « un », couplé chaque fois du qualificatif « seul » et respectivement des lexèmes « pain », « corps », « Seigneur », « Dieu » et « Père », témoigne de l'unité dans le Seigneur. L'emphase (« il y a ») en début de chaque phrase du refrain vient également appuyée ce sentiment d'unité. Les trois couplets s'inscrivent dans la même logique avec en effet, l'utilisation de l'adverbe de négation « ni » ; marque de la non distinction entre les hommes et les catégories sociales aux yeux de Jésus et donc, de l'unité en lui : « Un corps, un esprit, une foi, une espérance ». Mise en relation avec le rite de communion ou de Sainte Cène dans lequel les exécutants utilisent ce chant, on peut comprendre que le chant rend compte du caractère unique de la communion du corps et du sang de Jésus. Cette unicité tient de ce que la communion, moment fort de la liturgie de l'eucharistie, réitère l'amour du Christ qui s'offre en sacrifice pour l'humanité. Son corps consommé devient donc, selon le chant et selon l'idéologie religieuse, le ferment de l'amour (« Tous, nous sommes frères dans l'amour de l'Esprit-saint ») et de l'unité (« nous formons un seul corps ») entre les fidèles et avec Dieu.



Photos n°40: Chants et communion (MNN)

2.2.3 Chants et thèmes

En revanche, les thèmes différents peuvent être présents dans certains chants, mais ces thèmes de second rang viennent se greffer au thème principal et renforcer d'autres aspects de la croyance. Ceux dont il n'y a pas concordance entre thèmes et titres sont au nombre de 24²⁴¹.

Autrement dit, tout en glorifiant Dieu, les exécutants peuvent également lui demander de leur pardonner leurs fautes. Ceci a l'avantage qu'un seul chant puisse répondre à plusieurs préoccupations religieuses et ainsi assurer une véritable fonction didactique. Dans le chant *Gloire à Dieu* (9 : 168) par exemple, le deuxième couplet met en scène un autre thème que celui de la louange, adoration et glorification, c'est-à-dire celui de la supplication qui vient se greffer au thème principal et ainsi montrer que la louange peut s'accompagner d'actes de supplication.

Ref. Gloire à Dieu (bis) au plus haut des cieux

1. Et paix sur la terre aux hommes qu'il aime !
 Nous te louons, nous te bénissons, nous
 t'adorons, nous te glorifions, nous te rendons
 grâce pour ton immense gloire. Seigneur Dieu
 roi du ciel Dieu le Père Tout-Puissant.

Ref. Idem

²⁴¹Il s'agit des chants n° 8, 9, 21, 29, 31, 32, 35, 36, 40, 41, 45, 49, 51, 52, 54, 58, 58, 62, 67, 68, 70, 72, 73, 75, 80 et 88.

2. Seigneur fils unique Jésus Christ, Seigneur Dieu, Agneau de Dieu, le fils du père, toi qui enlève le péché du monde, prends pitié de nous. Toi qui enlèves le péché du monde, reçois notre prière. Toi qui es assis à la droite du Père, prends pitié de nous.

3. Car toi seul est saint, toi seul est Seigneur, toi seul est le très haut Jésus Christ. Avec le Saint-Esprit dans la gloire de Dieu le Père Amen.

Ref.idem

La thématique principale qui est mise en mots dans le couplet 2 n'est véritablement pas celle de la louange, adoration et glorification comme c'en est le cas avec les couplets 1 et 3 dans lesquels il est non seulement magnifier (« Nous te louons », « te bénissons », « t'adorons », etc.), mais aussi singularisé (« toi seul est saint », « est Seigneur », « le très haut ». Il est davantage question de la supplication avec « prends pitié de nous » (02 occurrences) et « reçois notre prière » dans le couplet 2. Le chant *Nous t'offrons* (32 : p.174), pour rester dans la pluralité des thèmes des chants, alterne le thème de l'offrande et celui de la louange dans le refrain :

1. Nous t'offrons cette joie de nos cœurs partagés comme un cœur savoureux. Nous t'offrons nos deux mains qui se blessent au travail de toute la journée.

Ref. Voici pour toi notre offrande, voici le pain de nos jours. Béni sois-tu, seigneur, maintenant et toujours. Béni sois-tu Seigneur. Béni sois-tu Seigneur, et pour toujours, béni sois-tu Seigneur.

2. Nous t'offrons le soleil de ce jour qui sème en nos vies le goût de toi. Nous t'offrons tous ces cœurs déchirés que le temps ne semble pas guérir.

Ref.idem

3. Nous t'offrons le merveilleux sourire de l'enfant qu'on serre dans tes bras. Nous t'offrons toutes ces solitudes qui rendent le pas un peu trop lourd.

Ref.idem

Le thème de l'offrande est manifeste dans le chant en général par le verbe de don « Nous **t'offrons** » (06 occurrences) auquel s'ajoute chaque fois, un objet de don « cette joie », « nos deux mains », « le soleil », « tous ces cœurs », « le merveilleux sourire », « toutes ces

solitudes ». Au niveau du refrain, le présentatif « voici » (« notre offrande », « le pain »), vient renforcer cette idée de don. Mais dans ce même refrain, y apparait également, le thème de la louange et cela est perceptible par le verbe « Béni » (04 occurrences). Cet autre thème ne se substitue néanmoins pas au thème principal, il vient plutôt exprimer la réalité selon laquelle l'offrande est aussi une façon de louer le Seigneur pour ses bienfaits.

Ces différentes thématiques ne sont pas toutes mises en avant au cours de la même cérémonie religieuse dans la mesure où chacune d'elle fait généralement l'objet d'une thématique particulière sur le plan liturgique et par conséquent, le choix de chants s'inscrit dans ce sens. On peut alors comprendre que les chants sont porteurs de sens pour les rites et la façon dont ils sont exécutés contribue à renforcer leur dimension stratégique et leur signification.

En remplissant sa fonction ministérielle (être au service de la liturgie), le chant est en même temps au service de la communauté. C'est pourquoi il « est considéré comme une nourriture pour la foi » (Karrien 2004) du pratiquant. Comme la lecture de la Bible et surtout la prédication, il favorise l'enseignement religieux sans pour autant supplanter ou rivaliser avec cette pratique dont la portée didactique n'est plus à démontrer. Mais seulement, il est admis que par le chant de « psaumes, d'hymnes et de cantiques spirituels » (Colossiens 3, 16), « la parole vivante du Christ est [...] administrée » (Smith 2016). Les différents thèmes que le chant religieux développe sont, en regard de ce postulat, d'un intérêt didactique pour les croyants. Tout comme les titres, les paroles des chants enseignent aux fidèles ce qu'est Dieu et comment concevoir sa relation avec lui et les frères.

Ces éléments d'analyse montrent que les chants sont significatifs pour les rites et pour les communautés. Leurs titres, leurs paroles et leurs thèmes contribuent à donner du sens aux rites qui sont exécutés. Ainsi deviennent-ils des éléments focaux de participation aux cérémonies religieuses et plus encore lorsqu'ils sont réalisés en plusieurs langues. Autrement dit, la question de la langue de réalisation des chants n'est pas à négliger si l'on souhaite mieux appréhender leur place ainsi que les fonctionnalités des langues dans les églises.

3. Des fonctionnalités des chants à partir de leurs caractéristiques langagières

Une autre façon de s'intéresser à la signification des chants non seulement pour les rites, mais aussi pour les personnes qui les exécutent, est d'étudier ses aspects langagiers. En effet, il n'est pas étonnant de constater que les chants choisis pour les cérémonies religieuses sont produits en plusieurs langues ; ce qui est à mettre en relation avec la situation sociolinguistique du Cameroun d'une part, et, d'autre part, des églises. De même, les aspects grammaticaux, lexicaux, voire prosodiques des chants ne sont pas à négliger dans la compréhension de leurs placeautandans la liturgie que dans la communauté. Nous allons donc nous attarder sur ses éléments qui permettent d'affiner la signification des chants au sein des cérémonies religieuses en nous interrogeant d'emblée sur la relation entre chants, langues et rites.

3.1 Langues d'exécution des chants et compréhension des rites

L'exploration du répertoire des chorales permet de constater que les chants sont exécutés en plusieurs langues²⁴² même si le français est largement dominant dans les sélections que nous en avons faites. La majorité des chants recueillis (n= 92) sont en effet en français (43) ou alternent²⁴³ le français avec d'autres langues (6) : le latin (3), le grec (1), l'araméen (1), l'ewondo et le duala (1). Puis viennent les chants en anglais (17), en langues camerounaises (13) : soient 3 chants ghomala, 3 en yemba, 4 en ewondo, 1 en maka, 1 en duala et 1 en fe'efe'e. Vient ensuite le latin et le pidgin avec 2 langues respectivement, l'espagnol, le baoulé, le grec avec respectivement 1 langue, le latin alterné au lingala (1) le duala alterné à l'anglais (1) et enfin 4 chants polyphoniques que nous allons mieux contextualiser et analyser en 3.2.

La pluralité des langues du répertoire des diverses chorales fait qu'il est très difficile, voire impossible que les chants d'une cérémonie religieuse soient uniquement exécutés en une seule langue, et pour le cas échéant, en français ou en anglais. Les chants sont choisis par les

²⁴²Voir annexe ; Tableau n° 4: Classification des chants selon les langues et les séquences rituelles et Tableau n° 2 : Langues des chants et thèmes religieux.

²⁴³ Nous y reviendrons plus bas.

chorales qui prennent certes en considération le type de cérémonie, mais aussi les langues de réalisation de ces chants.

Les avis des choristes sont partagés quant à l'idée de choisir les chants en fonction des langues dans lesquelles ils sont disponibles ou écrits. Si dans un premier temps, il s'agit de sélectionner ceux qui sont beaux (Ruphine CE 1613 : p.111), dont la « mélodie nous touche » (Clinton CE 746 : p.64), il faut dire que le choix des chants en prenant en compte la diversité linguistique en soi est effective dans un second temps. En effet, nous verrons au chapitre suivant que, conscientes du fait que l'effet produit²⁴⁴ sur le public selon qu'elles chantent en français, en anglais, en langues camerounaises ou africaine n'est pas le même, les chorales optent pour la pluralité dans le choix des langues des chants. Nous avons dit au chapitre 6 que l'EEC a plusieurs chorales qui se différencient sur le plan linguistique par l'utilisation des langues précises. Cette façon de faire témoigne de l'importance accordée aux langues, certains choix pouvant être la résultante d'un positionnement temporaire ou l'expression de l'appartenance linguistique supposée des membres du groupe. De ce fait, l'hypothèse de la prise en considération de la langue des chants se trouve également fondée. Nous verrons par exemple, lors de l'analyse entretiens, que le fait de chanter dans une langue précise permet aux locuteurs de cette langue de s'identifier ou de se retrouver²⁴⁵ à travers cette dernière et de favoriser davantage la participation des fidèles venus de divers horizons à la célébration.

En observant l'intervention des chants dans les différentes séquences rituelles, l'un des principaux constats qui se dégage est qu'une place particulière est accordée aux langues camerounaises et au latin du point de vue des rites dans lesquelles ils sont sollicités ou dont ils accompagnent et participent à l'accomplissement. Dans l'ensemble des communautés d'étude, les chants en langues camerounaises sont concentrés au niveau des rites initiaux (4 chants sur 13), dans la liturgie de l'eucharistie (8 sur 13) et celui de la parole (1 sur 13). Au niveau des rites introductifs, nous avons *Shapeutsa*²⁴⁶ (20 : p.171) et *Songooo* (28 : p.173) dans l'acte pénitentiel,

²⁴⁴ Il s'agit plus particulièrement de l'effet perlocutoire, c'est-à-dire les émotions, les sentiments, mais aussi des comportements verbaux et non-verbaux que l'exécution de chants en diverses langues suscite chez les membres présents aux offices religieuses.

²⁴⁵ Bernadette affirme d'ailleurs que la prise en compte de la langue du chant au sein de l'église permet aux locuteurs d'une autre zone géolinguistique « de se retrouver », de « se sentir chez eux ».

²⁴⁶ 20 : Seigneur prend pitié. 28 : Seigneur, 7 : Gloire à Dieu. 11 : Gloire, 76 : Oui j'accepte. 10 : Acclamer le Seigneur le pour le Seigneur. 30 : Seigneur nous t'offrons. 34 : Seigneur roi du monde. 36 : Je t'offre, 52 : Béni sois-tu, 53 : tu es saint 71 : Il n'y a que toi Dieu.

WopimboYahwé (7 : p.167) et *Ayenga* (11 : p.169) dans la louange à Dieu. En ce qui concerne la liturgie de la parole, nous avons *Wo nge pin* (76 : p.185) dans la profession de foi, *Mpè pu mbu bu Yahwé* (10 : p.168), *Yahwé mbo yoh nkola* (30 : p.173), *Tsiepue fon gon tsem* (34 : p.173), *Ma dinwa*(36 : p.173) qui accompagnent le rite d’offrande et *Mfufub etam* (52 : p.179), *One Mfufub* (53 : p.179) pour la consécration des offrandes, *Nda o le yandi* (71 : p.183), *E sangsu* (72 : p.183) qui referment cette phase de consécration.

Le latin seul, ou en alternance, est consacré à l’acte pénitentiel et à la supplication (*Agnus Dei qui tolli speccata mundi*, 23 (p.172)) , *Te rogamus Domine*, 25 (p.172), à la glorification de Dieu (*Gloria, gloria in excelsis*, 8 (p.168)), à la profession de foi (*Credo in unum Deum*,74(p.184)) et à la consécration du corps et sang de Jésus (*Sanctus sanctus sanctus*,51 (p.177); *HosanaLipem*, 54 (p.179)). Ces rites particuliers dans lesquels ces langues sont exploitées, constituent tous les points culminants de chaque célébration. Le recours particulier aux langues Camerounaises et au latin à ces niveaux témoigne de l’importance qu’on accorde à ces langues sur le plan religieux et spirituel. Autrement dit, les séquences rituelles dans lesquelles ces langues interviennent le plus sont celles dans lesquelles la mystique religieuse semble plus vécue et plus consommée. Le latin, langue liturgique de l’Église Catholique Romaine continue à jouer son rôle de langue d’élévation spirituelle. C’est pourquoi son emploi restreint à l’église catholique, se situe au niveau du sommet du culte (pénitence, profession de foi, consécration des offrandes). On peut donc comprendre que si les langues camerounaises sont également exploitées dans la liturgie de la parole et de l’eucharistie, c’est parce qu’elles sont également considérées comme des langues d’élévation spirituelle. Leur utilisation par exemple dans l’offertoire et la communion qui sont des pratiques communes, témoigne de l’union d’esprit entre les membres de la communauté, mais aussi de leur unité avec Dieu malgré la diversité qui les caractérise. En allant en profondeur dans ce qui est convenu d’appeler langues des chants, on verra que le chant religieux se présente comme le lieu d’expression, voire de positionnements identitaires inhérents au recours à plusieurs langues dans sa pratique.

La coexistence des langues dans les chants est de deux types principaux : elle relève du passage d’une langue à une autre, d’un chant à un autre ou à l’intérieur d’un même chant ou encore de la pratique simultanée, par des groupes différents, de langues différentes. Dans ce dernier cas, on parle de chants polyphoniques simultanés.

3.2 Le chant polyphonique plurilingue simultané²⁴⁷ : une option innovante pour comprendre la dimension « communauté » des églises

Outre le fait d'avoir recours à diverses langues pour accomplir les rites, l'exécution de certains chants créent au sein des communautés, une atmosphère culturelle particulière née de la cohabitation de personnes parlant différentes langues et qui maîtrisent les mêmes chants dans leur langue respective. Dans l'exécution de certains chants en effet, des compétences linguistiques diverses sont mises à contribution pour leur accomplissement. À SDAC, à l'EEC tout comme à la messe bilingue de Muea, nous avons observé l'exécution simultanée de certains cantiques en langues différentes par différents groupes de fidèles. Si à Muea cette pratique s'explique par la présence, autour des grandes cérémonies religieuses au sein de la messe bilingue de participants francophones et anglophones, à SDAC ou à l'EEC, il s'agit d'une tradition également liée à la rencontre des groupes de langues différentes. C'est donc une pratique qui est occasionnelle à Muea avec la messe bilingue et habituelle dans les autres églises.

Le terme « polyphonique » est un concept qui est utilisé aussi bien en linguistique²⁴⁸ qu'en musicologie. Si dans le domaine linguistique la polyphonie est l'intervention d'autres voix et surtout des voix antérieures au discours, dans le domaine musical au contraire, la notion fait non seulement référence à la pluralité des sons produits (joués au même moment, le piano et le balafon produisent une musique polyphonique) par les instruments musicaux, mais aussi à la pluralité des voix présentes dans le chant. Ce qui fait l'exception ici par rapport aux autres formes de polyphonies est qu'il n'y a pas d'alternance, encore moins d'hétérogénéité linguistique de l'énoncé ou de reprise de discours antérieurs. La spécificité relève non seulement de l'observation des pratiques plurilingues et des phénomènes qui en découlent (alternance codique ou hétérogénéité linguistique par exemple), mais aussi et surtout de la situation de communication, du cadre participatif. Ainsi, plutôt que de converger vers une langue ou même des langues partagées, les membres d'une même communauté de pratique emploient une langue différente dans le cadre d'une activité partagée pour produire un même acte, collectivement, collaborativement. C'est pourquoi nous l'avons qualifié de chant polyphonique simultané.

²⁴⁷ L'expression « chants polyphoniques simultanés » n'est ni une dénomination, ni une catégorie locale. Nous l'avons construite à partir des observations de terrain que nous avons mises en relation avec les cadres théoriques existants sur la polyphonie.

²⁴⁸ Voir par exemple les travaux de Bakhtine (1977), Ducrot (1982, 1984) et Authier-Revuz (1982).

Ce type de chant participe, comme les autres formes de chants, soit à l'expression de la louange, soit à la méditation, soit à l'engagement spirituel ou encore accompagne les rites en cours d'exécution. Dit autrement, le même chant peut être exécuté en plusieurs langues au même moment par différents locuteurs et dans la même mélodie. Leur exécution ne concerne plus seulement les chorales, mais toute la communauté. En guise d'illustration, figure ci-dessous le cantique *J'ai décidé / I have decided* (44 : p.177) exécuté à la SDAC simultanément en français et en anglais.

Locuteurs dits francophones Locuteurs dits anglophones

J'ai décidé de suivre Jésus (ter).	<i>I have decided to follow Jesus. (ter)</i>
Sans reculer, sans reculer.	<i>No turning back, no turning back.</i>
La croix devant moi,	<i>The cross facing me,</i>
Le monde derrière moi, (ter)	<i>The world behind me (ter)</i>
Sans reculer, sans reculer.	<i>No turning back, no turning back.</i>
J'ai décidé d'annoncer Jésus	<i>I have decided to proclaim Jesus,</i>
Le monde derrière moi,	<i>The world behind me,</i>
L'Esprit avec moi.	<i>The spirit with me.</i>
J'ai décidé d'aimer en Jésus.	<i>I have decided to love in Jesus,</i>
La croix devant moi,	<i>The cross facing me,</i>
Le monde derrière moi.	<i>The world behind me.</i>

Chant d'engagement spirituel, ou mieux de profession de foi, *J'ai décidé / I have decided* s'exécute par tous les participants, et ce après le message délivré dans la prédication du jour. Il vient ainsi exprimer l'engagement des chrétiens à accepter Jésus et vivre selon les recommandations de la parole qui leur a été enseignée.

Les chants qui se présentent sous cette forme sont nombreux, c'est le cas également de *Be silent, be silent / Silence, silence* (89 : p.189) ou encore de *Quel repos céleste / It is well with my soul* (90 : p.189) qui sont chantés de la même façon au cours de la méditation. Au sein de l'église évangélique, en dehors des chants exécutés à la fois en français et en anglais comme c'est le cas à SDAC, on a en plus les cas de polyphonies qui associent les langues camerounaises. C'est l'exemple de *Béni soit le jour où j'ai fait / Se buna bwam* (13 : p167), hymne de méditation et d'abandon à Dieu qui est simultanément exécuté en français et en duala :

Béni soit le jour où j'ai fait	<i>Se buna bwam, mulemanam</i>
Choix de Jésus pour Maître;	<i>Mu timbinoposango</i>
Je veux le célébrer le bienfait	<i>Na londisonde na mutam</i>
Qui vient de m'apparaître.	<i>Na Mapandise min myango</i>
Heureux jour (bis)	<i>bunabwam ! buna bwam</i>
Où j'ai connu tout son amour !	<i>Bo Yesuounomvobe mam</i>
Sauvé par son divin secours,	<i>A lee mbatata, kame</i>
Je me donne à lui pour toujours.	<i>Nabwamunengebunabwam,</i>
Heureux jour (bis)	<i>Bunabwam !bunabwam</i>

Cette pratique est en réalité la résultante de la bipartition culturelle du Cameroun en francophone et anglophone depuis la période coloniale. Malgré les efforts de l'État d'unifier le pays par avec l'adoption du français et l'anglais comme deux langues officielles d'égales valeurs, chacune de ces langues a continué à être dominante dans sa zone d'extension, notamment avec l'influence des systèmes scolaires qui leurs sont spécifiques. Jusqu'à l'heure actuelle au Cameroun, on a d'un côté des locuteurs dits francophones et de l'autre des anglophones²⁴⁹, mais aussi des personnes qui ne parlent véritablement ni anglais ou français. La conséquence est donc visible au niveau des communautés religieuses ; leurs membres maîtrisent certains cantiques soit en français pour certains, soit en anglais pour d'autres, soit encore en langues locales. Par conséquent, lorsque les personnes venant des régions francophones intègrent les communautés de Buea, on est en présence de celles qui savent chanter le cantique en français uniquement (c'est-à-dire les francophones), en anglais uniquement (les anglophones) et également en langue locale uniquement (certaines personnes âgées). Alors, au lieu de corréliser cette façon de faire uniquement à la dimension esthétique du chant, il est davantage question de la rattacher à la compétence des locuteurs, mais aussi d'en voir une dimension culturelle liée à ce contexte de rencontre socioculturelle spécifique qui est celui de la religion.

Comment comprendre également la perpétuation de cette pratique malgré le brassage de populations et de cultures ? Nous l'avons également dit, la ville de Buea est le point ultime de chute de migrations à la fois polygénétiques et monogénétiques telles que étudiées au chapitre portant sur la description du terrain (Deuxième partie, Chapitre 2). Il y a donc que les migrants qui s'installent à Buea ont déjà pour la plupart, appris ces cantiques dans les langues respectives

²⁴⁹Avec en position médiane, une minorité de locuteurs bilingues qui sont dans la plupart des cas, des intellectuels fonctionnaires de l'administration et des étudiants.

des communautés dans lesquelles ils s’y trouvaient avant leur installation dans la ville de Buea. Une fois ici, ils perpétuent simplement la tradition qui était la leur ; chanter dans leurs langues respectives ; ce qui donne cette forme de plurilinguisme qui, selon les témoins (on le verra), est l’expression de l’unité de l’Église dans la diversité de ses composantes humaines, culturelles et linguistiques. De même, cette pratique exprime le fait que le christianisme, parce qu’il est ouvert à l’altérité linguistique et culturelle, se nourrit désormais des modes de vie de ces derniers ; le plurilinguisme en étant un parmi tant d’autres. Même si cette façon de faire assure une « continuité culturelle » (Giuriati 1996 : 7) valide pour chaque communauté « linguistique » intégrée dans le grand ensemble qu’est la communauté religieuse, l’exécution de chants en différentes langues et de manière simultanée, participe aussi de la mise en commun des savoirs et des identités pour atteindre l’objectif commun.

Au-delà de ces formes d’expressions plurilingues qui ressortissent du contact des populations, on observe également d’autres pratiques de chants qui associent plusieurs langues, mais dans une perspective différente.

3.3 L’alternance codique en chantant : des fonctionnalités multiples

L’alternance codique se définit selon Gumperz (1989 : 57) comme « la juxtaposition à l’intérieur d’un même échange verbal de passage ou le discours appartient à deux systèmes ou sous-systèmes grammaticaux différents », et selon Heller (1988) comme : « L’utilisation de plus d’une langue dans le cours d’un même épisode communicatif ». La sociolinguistique a montré que l’hétérogénéité linguistique et la variabilité des productions langagières dans une communauté sont socialement significatives. Nous adoptons l’idée développée par de nombreux sociolinguistes, notamment dans la lignée de Gumperz, selon laquelle l’alternance codique constitue « une ressource supplémentaire au travers de laquelle sont exprimées des significations sociales et rhétoriques » (Alby 2014 : 47). Cependant, avec Mondada (2007 : 192), nous considérons que « son rendement fonctionnel ne peut être décrit de manière globale en lui attribuant une « signification sociale » a priori ni en indexant directement un ensemble de valeurs à un choix linguistique ». Il faut encore relier les alternances codiques au cadre des activités dans lesquelles les participants sont engagés, au contexte dans lequel elles émergent et au moment où

elles sont produites dans la dynamique interactionnelle ou dans la structure d'un texte écrit pour rendre compte de leurs fonctions ou de leur contribution à la construction du sens. Ainsi, pouvons-nous dire que la forme écrite oralisée des chants religieux, l'influence des rites dont ils participent à l'accomplissement et les langues de leur exécution par/dans la/les communauté(s), sont des éléments pouvant contribuer à clarifier leurs fonctions en particulier, et celles du chant en général.

Nous n'avons pas jusqu'ici, insisté sur la composition de ces chants et donc de leurs auteurs. Comme beaucoup de chants d'ailleurs, les alternances relèvent de textes d'auteurs étrangers disponibles dans les manuels de cantiques et auxquels les chorales ont accès. Comme nous l'avons écrit cependant, certaines chorales composent elles-mêmes des chants. La différence entre les chants alternés d'auteurs camerounais et d'auteurs étrangers (surtout français et anglais comme c'est le cas) est que les chants d'auteurs étrangers alternent dans la majorité des textes, le français ou l'anglais au latin et ou au grec alors que les compositions locales alternent différentes langues du terroir ; le français, l'anglais et les langues camerounaises. Pour rendre compte des fonctionnalités des alternances et malgré les débats en cours, nous les analyserons selon qu'ils relèvent des deux catégories définies par Billiez (1998) à savoir les macro-alternances ou des micro-alternances.

3.3.1 Chants religieux et macro-alternances

Dans la pratique des chants religieux, les macro-alternances se situent au niveau du répertoire général des chorales dont les langues peuvent s'alterner au cours d'une même cérémonie religieuse. Les rites et les séquences rituelles présentées en relation avec les langues de leur exécution (titres 3.1 et 3.2) permettent déjà de voir que d'un point de vue macro, les langues s'alternent lors de célébrations. En observant ce qui a cours dans les différentes communautés, l'exemple de la paroisse de Muea semble plus parlant en ce sens où il est non seulement exécuté un nombre plus élevé de chants qu'ailleurs au cours d'une célébration, mais aussi parce que dans les programmes de messe, y figurent plus de chants en diverses langues. En guise d'exemple, au cours de la messe du 17 mars 2019 dans la section francophone de Muea, 15 chants ont été exécutés par la chorale (*La Voix de l'Esprit-Saint*) et l'assemblée ; donc 7 en

français, 3 en langues camerounaises (ghomala, yemba et duala), 3 en latin et 1 respectivement en grec et en anglais. Pour mieux faire ressortir cela, nous présentons ici ce programme de chants avec des extraits ainsi que les rites concernés :

a-Entrée²⁵⁰ : Venez chantons notre Dieu

Ref. Venez chantons notre Dieu, lui le roi des cieux, / Il est venu pour sauver l'humanité et lui donner la vie, / Exulte pour ton Roi Jérusalem, danse de joie.

1. Il est venu pour nous sauver du péché, / Oui par sa mort tous nous sommes libérés, Exulte pour ton Roi Jérusalem, danse de joie.

Ref. Idem

2. Oui tous ensemble rejetons notre péché, / Dans sa bonté, tous nous sommes pardonnés.

Ref. Idem

b- Kyrie : Kyrie eleison (Seigneur, prends pitié)

Kyrie eleison (bis). Christe eleison (bis)

c-Gloria : WupimboYahwé(Gloire à Dieu)

Ref. Wupimboyahwé é, wupi ma' ma' wupimeketchowupimboYahwé (bis)

1. kwetkensitchambo pope a kouonwuop la Wupima'ma', yajakam é

Pet guetche o tchiaponsi, ha meku mo Wupi ma' ma' yajakam é

Jouopwupi ne mamtche o né nefotsoWupi ma' ma' yajakam é

d-Méditation : Le Seigneur est ma lumière et mon salut

Ref. Le Seigneur est ma lumière et mon salut

1. Le Seigneur est ma lumière et mon salut, de qui aurai-je crainte, le Seigneur est le rempart de ma vie, devant qui tremblerais-je ?

Ref. Idem

2. Ecoute, seigneur, je t'appelle! Pitié ! réponds-moi ! Mon cœur m'a redit ta parole : Cherchez ma face.

e-Chant special : Je suis aimé de Dieu créateur

Ref. Je suis aimé de mon Dieu créateur. Chantons l'amour o mon âme ; chantons l'amour de Dieu pour moi.

1. Je scrute ton cœur et c'est haut de toi quand tu t'assieds et que tu te lèves. Si tu marches ou même si tu es couché, je connais toutes les voies

Ref. Idem

2. Je suis le mouvement la vie et l'air. Tu as été créée à mon image. Je t'ai connu avant que tu ne sois conçu. Tu n'es pas une erreur non.

²⁵⁰Dans ce programme de chants, les lettres de a à o représentent le type de chant exécuté (a: Entrée, b: kyrie - pénitence-, c : Gloria –Gloire-, f: credo –je crois-, h: offertoire et o: sortie, par exemple) avec l'intitulé des chants.

Ref. idem

f. Credo : *Credo in unum Deum (Je crois en Dieu)*

g-P.U.Dieu de justice et de paix

Ref.Dieu de justice et de paix, que ton règne vienne (x le nombre de prières).

h-offertoire 1: *Mpèpûmbu bu Yahwé(Acclamons le Seigneur)*

Ref. 1. Mpè pû mbu bu Yahwé, mpè pû mbu shagle yi mpè pû mbuloooo mela le fo tsié

Ref.2 Mela le fotsié.

1. Mpè pûm bu mela' ko Ref. 2, mpè shagle ndem mela' ko Ref. 2, mpè wute ndem mela' ko, Ref. 2 mpè pû mbuloooo mela le fo tsié. Oo mpè pû mbu lo.

Ref.1. idem

2. Mpè pû ndu si lela' ko REF.2, mpè shué pogo mala' ko Ref, mpè shékwe mela' ko Ref. mpè pû mbu lo oo mela' le fotsié. Oo mpè pû mbu lo.

Ref.2.idem

i-offertoire 2 :*O yes in the presence of the Lord*

Ref.O yes in the presence of the Lord, I bring my gifts in thanksgiving and love there is joyce in my heart, it is flowing like a river I will praise the lord in thanksgiving and love.

1. God our father everlasting king please accept these gifts we offer in thanks giving and love. Take our bread upon your altar and our wine in the chalice in thanksgiving and love.

Ref. idem

With thankful heart and joyful songs we approach your holy altar in thanks giving and love. Bearing gifts of your creation we return what you have given thanksgiving and love.

Ref. idem

j-sanctus :*Sanctus sanctus(saint saint)*

Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus Sabaoth !
Plenisuntcaeli et terra, gloria tua, Hosanna in excelsis !
Benedictus qui venit in nomine Domini. Hosanna in excelsis !

k-Pater : *E sangsu(Notre père)*

Ref. E sangsu (sangsu) woko men su o woko men su o.
Di no yo be kikiyosangsuwoko men suo
Di no yo be kikiyoSangsuwoko men suo
Di no yo be kikiyo o.

l- Agnus dei :*Agnus Dei (Agneau de Dieu)*

Agnus Dei qui tollis peccata mundi : Miserere nobis
Aguns Dei qui tollis peccata mundi : Dona nobis pacem

m-communion1 : *Nous formons un même corps*

1. Sans fausse hante et sans détours, nous marchons vers toi. Forts de ton immense amour.

Ref.Nous formons un même Corps, nous qui avons part au même Pain et Jésus-Christ est la tête de ce corps : l'Eglise du Seigneur

2. « Je suis le Pain vivant descendu du ciel. Qui mange de ce pain vivra pour toujours ET ce pain que je vous donne, c'est ma chair, livré pour la vie du monde ».

Ref.idem

n-Communion2 : *Tu es là présent livré pour nous*

Ref.Tu es là présent livré pour nous. Toi le tout petit le serviteur toi le tout puissant humblement tu t'abaisses, tu fais ta demeure ne nous Seigneur.

1. Le pain que nous mangeons, le vin que nous buvons, c'est ton Corps et ton Sang, tu nous livres ta vie, tu nous ouvres ton cœur, tu fais ta demeure en nous Seigneur.

Ref. idem

2. Par le don de ta vie, tu désires aujourd'hui reposer en nos cœurs, brulé de charité, assoiffé d'être aimé, tu fais ta demeure en nous Seigneur. [...]

o-sortie : *Si le grain de blé tombé en terre*

Ref. Si le grain de blé tombé en terre refuse de mourir, la moisson de l'espoir des hommes, ne pourra jamais fleurir.

1. Vous êtes le sel de la terre, il faut garder votre saveur. Vous êtes lumière du monde, il faut garder votre splendeur. Vous êtes mes amis ne craignez pas car je suis avec vous.

Ref. idem

2.Vous êtes le blé de la terre, froment broyé pour faire un pain. Vous êtes le bon grain du Père qui nourrit vos frères humains. Vous mes amis, ne craignez pas car je suis avec vous.

Des 15 chants ayant meublé la messe du 17 mars 2019, on voit que le passage d'un chant à l'autre est, dans certains cas, sujet à l'alternance des codes. En effet, après celui d'entrée (*Venez chantons notre Dieu*, 67 (p.180)) exécuté en langue française, s'en est suivi celui de pénitence, (*Kyrie eleison* : Seigneur prends pitié, 18 (p.169), exécutée en langue grecque, puis le passage au ghomala dans le *Gloria* (gloire) avec le chant *WupimboYahwé* (gloire à Dieu, 7 (p.165). Par la suite, on note une exécution consécutive de deux (2) chants en français (*Le seigneur est ma lumière et mon salut*, 39 (p.173) et *Je suis aimé de Dieu*, 60 (p.179)), et une variation de langues à partir de la profession de foi avec respectivement le latin alterné au français (*Credo in unum Deum* : *Je crois en un seul Dieu*, 74(p.182)) et le français dans la prière universelle (Dieu de justice et de paix). Cette alternance se poursuit avec le yemba et l'anglais

dans l'offertoire 1 (*Mpèpûmbu bu Yahwé*, 10(p.)) et 2 (*O yes in thpresence of the Lord*, 73(p.182)), puis le latin (*Sanctus sanctus*, 51 (p.177) et le duala (*E sangsu*, 72 (p.172)) dans le rite de consécration du pain. Pour finir, les trois derniers chants de la cérémonie sont réalisés en français. Dans l'ensemble, ces alternances permettent de comprendre que la diversité linguistique n'est pas un obstacle à l'atteinte de l'objectif commun. Bien au contraire, le fait d'avoir recours à différentes langues pour accomplir les mêmes types d'actes participerait du désir des acteurs d'accentuer la collaboration autour d'une activité partagée.

Quand on scrute également les chants exécutés dans la section anglophone avec *Youngs Choir*, l'exemple du 10 mars 2019, on obtient ce qui suit :

- a)-Entrance : *Come to the house of Yahweh*
- b)- Kyrie : *Lord have mercy*
- c)-Gloria : *WupimboYahwé*
- d)-Plsam 96: *Tel among all the people the wonders of the Lord*
- e)-Credo: *Credo in Unnum Deum*
- f)-Prayer: *Mama Maria mama Maria intercede for me ooo
Mama Maria cry my name ooo*
- g)-Offertory : *Yahwémboyo kola*
- h)-Special offer: *What shall I render?*
- i)-Sanctus: *One mfufub one mfufub*
- j)-Our Father: *Our father who are in heaven*
- k)-Agnus Dei: *Agnus Dei qui tollis peccata mundi*
- l)-Communion : *Qui mange ma chair*
- m-Exit : *Ndingo Maria*

Treize (13) chants ont été exécutés lors de cette cérémonie religieuse, soit 5 en anglais (a, b, d, h et j), 4 en langues camerounaise (2 en ghomala ; c et m, 1 respectivement en fe'efe'e; g et en ewondo ; i), 1 en latin (k), 1 également en latin alterné au français € et 1 respectivement en pidgin (f) et en français (l). Ces programmes de chants exploités au cours des différentes messes sus-évoquées témoignent de ce que la pluralité des langues est davantage perceptible dans cette pratique. Ainsi le passage d'une langue à l'autre lors des réalisations montre qu'on est en plein cœur des macro-alternances. C'est la même réalité à SDAC où la chorale chante autant en

anglais, en français, en anglais et en français simultanément (voir chants polyphoniques plus haut) et également en langues camerounaises. À l'EEC, les diverses chorales s'exécutent également en différentes langues, mais selon des modalités qui les différencient les unes des autres dans la pratique. Quand Jérusalem chante en langues de l'ouest Cameroun, BalabaKiria elle, chante enduala alors que Cœur de David et UCJG (Union Chrétienne des Jeunes Gens) le fait beaucoup plus en français et anglais. Nous avons observé qu'au cours des cultes, le passage d'un chant à l'autre s'accompagne du passage d'une chorale à l'autre dans l'exécution et également de langue. Dans l'ensemble, on note que la pratique du chant fait, contrairement aux autres rites qui sont les plus exécutées en français, en anglais ou en pidgin selon les confessions religieuses, davantage intervenir les langues camerounaises. On peut ainsi comprendre que cette activité est le lieu d'expression et de libération de la parole en langues du terroir qui sont, pour des raisons véhiculaires, supplantées par les langues citées ci-haut. Autrement dit, les langues camerounaises ne doivent véritablement leur survie dans le domaine religieux, du moins dans les communautés d'étude, que par la pratique du chant et surtout des macro-alternances. Leur présence au côté des langues importées comme l'anglais et surtout le français permet de « répondre aux menaces d'uniformisation culturelle », ou mieux, à l'hégémonie totale de ces langues sur les langues camerounaises en général et africaines en particulier.

Ces quelques éléments qui témoignent de la diversité du répertoire linguistique des chorales, témoignent également de ce que l'alternance des langues est d'abord perceptible au niveau global de l'ensemble des chants. Dans les exemples sur-cités comme dans l'ensemble du répertoire des chorales, le français est la langue dominante dans la section francophone de Muea étant donné qu'on a à faire à une communauté dite francophone. Dans la section dite anglophone en revanche, c'est l'anglais qui domine. À SDAC où le français et l'anglais occupent, comme nous l'avons vu dans la partie précédente, les positions de langues centrales dans la constellation de cette communauté, c'est également ces deux langues qui sont les plus utilisées dans les chants. À l'EEC en revanche, le fait que les chorales différentes chantent en des langues précises pourrait être interprété comme le souci pour les groupes de se différencier les uns des autres et de se mettre en valeur. En chantant en fin dans la langue de l'autre (le français et l'anglais sont des langues étrangères au Cameroun), les communautés concernées témoignent de leur prise en compte de ce que les mots qu'ils utilisent ont une vie sociale et culturelle que Galisson (1991) appelle « charges culturelles partagées » qui reflètent et donnent forme aux sensibilités des

chanteurs/participants, leurs souvenirs, leurs représentations de soi-même et de des autres. Chanter enfin en plusieurs langues et de manière alternée, c'est mettre en mots le patrimoine linguistique et culturel de la communauté au service de la liturgie.

Lorsqu'on scrute les alternances codiques non plus dans le cadre de l'ensemble des chants exécutés, mais dans des chants particuliers, on se rend compte qu'elles sont également significatives.

3.3.2 Chants religieux et micro-alternances

Dans sa forme micro-structurelle, les alternances codiques sont également à placer au service de l'action liturgique et de la communauté. Cette autre catégorie correspond à la typologie de Poplack (1980, 1988), définie à partir de ces travaux sur les pratiques linguistiques de la communauté portoricaine (résident à New York). S'intéressant à la structure syntaxique des segments alternés, elle en distingue l'alternance inrphrastique, l'alternance interphrastique et l'alternance extraphrastique. Ces diverses formes d'alchimie linguistiques ne sont pas moins présentes dans les chants religieux

L'alternance interphrastique ou phrastique pour commencer, revoie à « l'usage alternatif de segments de phrases ou de discours ou les énoncés sont juxtaposés à l'intérieur d'un tour de parole » (Poplack 1988: 23). Elle implique une bifurcation à la frontière d'une phrase ou d'une proposition, chacune des phrases ou propositions relevant d'un code différent. Donc ce type d'alternance prend la forme de deux phrases qui se suivent, c'est-à-dire « comme lorsqu'un locuteur utilise une seconde langue soit pour réitérer son message, soit pour répondre à l'affirmation de quelqu'un d'autre » Gumperz (1989 : 57).

Les chants *Dans ton amour pitié pour moi* (24 : p. 172) et *Te rogamus Domine* (25 : p.172) présentent ce type de construction. Dans le premier qui est exécuté au cours du psaume pour favoriser la méditation, il y a alternance entre le français et le grec dans le refrain :

1. Dans ton amour pitié pour moi,
je suis un homme au cœur blessé.
Fais-moi connaître mon péché,
Dieu de joie ! Dieu de ma joie !

Ref. Dieu plus grand que notre cœur, **kyrie eleison**.

2. Dans ton amour tu viens à moi,
Jésus mon frère au sang versé.
Toi seul pourras me pardonner,
Dieu de ma joie (2x)

Ref. Dieu plus grand que notre cœur, **kyrie eleison**.

3. Par ton amour entraîne-moi,
sous ton soleil je revivrai.
Inonde-moi de ta clarté,
Dieu de ma joie (2x)

Ref. Dieu plus grand que notre cœur, **kyrie eleison**.

Cet hymne qui est en fait réalisé à l'unisson au niveau du refrain est chanté en solo au niveau du couplet par l'un des choristes. L'exemple ci-dessus, présente le passage du français au grec au niveau du refrain (*kyrie eleison* : Seigneur prend pitié). On note que cet élément se situe dans la seconde proposition de la phrase et ce faisant, il y a à l'intérieur d'une même phrase des structures syntaxiques appartenant au français et au grec. Le passage au grec peut être interprété comme une stratégie de mise en relief du message. Mais aussi, le recours au grec, puisqu'il s'agit de cette langue, participe à l'embellissement du message ainsi transmis par le chant. Le chant *Te rogamus Domine*, s'inscrit dans la même perspective :

Ref. Écoute la prière de ton peuple, Seigneur ! ***Te rogamus Domine***
(bis).

Comme d'autres chants qui sont exploités de manière répétitive au moment de la prière universelle, *Te rogamus Domine* (Nous te le demandons, Seigneur) présente deux propositions en deux langues différentes dans lesquelles chacune des langues a une syntaxe différente de celle de l'autre. Si les pronoms et les déterminants sont par exemple des éléments importants de la syntaxe du français, il en est autrement avec le latin. Et c'est ce passage de la syntaxe française à la syntaxe latine (qui n'admet pas de déterminant) qui entraîne la bifurcation des frontières entre les deux langues. Néanmoins, l'alternance semble importante puisqu'elle permet de renforcer l'intention de communication de la première proposition qui, elle, est déjà en soi l'expression de

la supplication. Comme la précédente et comme la suivante également (*Gloria, gloria in excelsis Deo*, 8 (p.168)), l'alternance « entoure la liturgie de beauté » (Karrien 2004) :

Ref. *Gloria, gloria in excelsis Deo, in excelsis Deo.*

1. Paix sur la terre aux homes qu'il aime. Nous te louons, nous te bénissons, nous t'adorons, nous te glorifions, nous te rendons grâce pour ton immense gloire. Seigneur Dieu Roi du ciel, Dieu le Père tout puissant.

Ref. *Gloria, gloria in excelsis Deo, in excelsis Deo.*

2. Seigneur Fils unique Jésus Christ, Seigneur Seigneur Dieu Agneau de Dieu le Fils du Père, toi qui enlève le péché du monde prends pitié de nous, reçois notre prière. Toi qui es assis à la droite du Père, prends pitié de nous.

Ref. *Gloria, gloria in excelsis Deo, in excelsis Deo.*

3. Car toi seul est saint, toi seul es Seigneur, toi seul es le très haut, Jésus-Christ avec le Saint-Esprit dans la gloire du Père. Amen.

Ref. *Gloria, gloria in excelsis Deo, in excelsis Deo.*

4. Gloire à Dieu, Gloire à Dieu, au plus haut dans les cieux. Gloire à Dieu, Gloire à Dieu Seigneur de l'univers.

Ref. *Gloria, gloria in excelsis Deo, in excelsis Deo.*

Dans *Gloria, gloria in excelsis Deo* (Gloire à Dieu au plus haut des cieux²⁵¹), l'alternance entre le latin et le français se joue au niveau du refrain et du couplet. Même si ce type d'alternance qui est basé sur le refrain en rapport avec le couplet uniquement ne peut pas permettre de mieux cerner le fonctionnement structurel des phrases alternées, il n'en demeure pas moins vrai que la façon dont elle est exécutée montre qu'il y a alternance de langues, notamment par la présence d'unités plus longues dans le chant. En effet, que ce soit le refrain ou les couplets, tout est chanté à l'unisson et la reprise du même refrain après chaque couplet, ou du couplet après chaque refrain montre qu'on passe effectivement d'une langue à l'autre. Ce modèle d'alternance renforce la valeur esthétique du chant à travers la variation des mélodies et des intonations qui ressortissent de sa pratique. L'expression « in excelsis Deo » par exemple, est articulée séparément (« in-ex-cel-sis-De-o ») alors que le « Gloria gloria » est articulée dans une intonation montante qui suscite des émotions fortes et l'adhésion des fidèles au chant. De même,

²⁵¹ Exécutée au moment de la louange.

l'association des voyelles ouvertes [o, i et a] présentent dans ce refrain en latin fermentent cette impression de beau au travers de l'alternance codique. Cette sensation de beau qui se manifeste au travers de *Gloria in excelsis Deo* l'est aussi à travers le chant *Je te rends grâce* dans lequel des unités plus longues du texte alternent :

Solo 1 Je te rends grâce aujourd'hui

Ô Seigneur merci

Pour tout ce que tu accomplis

Dans ma vie

Ô Seigneur merci.

Ref. 1 ***Den ma veuuwoakevak***²⁵²

Akevah a Zambeu

Amou vetabeu mam

Oboyama Akevah a Zambeuwom.

Solo 2 Tu es ma famille, une famille, Seigneur Jésus.

Ref. 2 Nous te disons merci

Solo 3 Tu m'as donné la vie Seigneur Jésus

Ref. 2 Nous te disons merci

Solo 4 Tu as déversé sur moi tes grâces

Ref. 2 Nous te disons merc

Solo 5 C'est pour cela Seigneur, que nous te disons merci

Ref. 3 ***Na ma loba wamasomba***

Massoma a loba

O nyolamombo

O bodi no mba

Massoma a loba lam

Chant exécuté alternativement en français, ewondo, français et duala, *Je te rends grâce* (77 : p.185) est un exemple d'alternance interphrastique dans lequel de longs fragments de textes sont en différentes langues même si plusieurs intervenants peuvent chanter à des moments différents. Tout d'abord, au Solo 1 (en français) alterne le refrain qui est exécuté en ewondo par tous les choristes, puis le français une fois de plus dans le Solo 2. Le même scénario se déroule plus ou moins entre le passage du français au duala dans le Solo 5 et le refrain 4. En passant du français à l'ewondo, puis du français au duala dans l'exécution de ce chant, on constate qu'on passe d'un système linguistique à l'autre en fonction des langues et dans des phrases différentes.

²⁵²Les refrains 1 et 3 sont respectivement des reprises en ewondo et en duala, du solo 1.

Cette pluralité de langues dans le chant peut être interprétée comme nous l'avons déjà dit plus haut, un procédé pour rendre la célébration plus belle.

Pour ce qui est de l'alternance dite intraphrastique, elle est produite lorsque « des structures syntaxiques appartenant à deux langues coexistent à l'intérieur d'une même phrase » (Poplack 1988 : 23). Elle consiste pour les chantres à introduire des segments de l'autre langue dans les chants sans pour autant violer les règles grammaticales des langues en présence. Autrement dit, les deux langues entretiennent « un rapport syntaxique très étroit du type thème-commentaire, nom-complément ou verbe-complément » (Moreau 1997 : 32). Le chant d'animation et de louange *Sing You a song* (12 : p.169) présente ce type d'alternance intraphrastique :

Solo1	A loba lam, a tetenamñemón Na ma bekendewa Ñolana be bemebawase Be wekabendenawa E mbana <i>sing you a song</i>	Trad : Oh Seigneur Dieu tout puissant Je t'exalte loue Toutes les choses (vies) du monde Viennent de toi Laisse-moi te chanter un chant
Ref.	I sing you a song Light of my life Holy Father chup, chup, chup	Je te chante un chant Lumière de ma vie Dieu saint chup, chup, chup
Solo 2	Time has gone, time has died, Loba lam ndedi Loméambangiñango E mbana <i>sing you a song</i>	Le temps est passé, le temps n'est plus Dieu de miséricorde Envoie-moi ta force (puissance) Laisse-moi te chanter un chant

Ce chant de louange est réalisé aussi bien en duala qu'en anglais. Quand on l'analyse, on remarque la coexistence par endroit de ces deux langues dans la même structure syntaxique ; ce qui correspond au rapport verbe-complément : « E mba na *singyou a song* » (laisse-moi + te chanter (un chant) présent dans le solo1 et le solo 2 nous le fait remarquer. Dans cette structure, « te chanter (un chant) » vient en complément de « laisse-moi », ce qui fait que le rapport syntaxique entre les deux unités soit étroit. Cette coexistence des langues à l'intérieur de la même phrase ou de la même proposition se fait sans que les règles syntaxiques des deux langues ne soient mises en cause. C'est pourquoi, ce type d'alternance requiert généralement une bonne maîtrise des règles des langues en présence.

Le code-switching extraphrastique (tag-switching) pour finir, se produit lorsque des segments alternés sont des expressions idiomatiques, de petites unités ajoutées mais pas intégrées avec les unités monolingues de l'autre langue. Romaine (1995: 122) le définit ainsi : « *Tag-switching involvs the insertion of a tag in onelanguage into an utterance which is otherwise entirely in the other language, e.g.; you know, I mean, etc..* Ces expressions qui servent généralement à ponctuer le discours sont relevées dans deux chants du répertoire.

Tout d'abord, le chant précédent présente un cas d'alternance extraphrastique dans son refrain. Dans la séquence « I sing you a song / Light of my live / Holy Father **chupchup, chup** », l'expression « chup, chup, chup » est une exclamation, une manifestation de la joie et donc l'usage sert ici à ponctuer le texte, à exprimer une interjection en langue duala. De même *Écoute Seigneur je t'appelle* qui est exécuté au moment du rite d'entrée fait l'objet d'alternances extraphrastiques.

Ref. Écoute Seigneur je t'appelle.

1. En mon cœur je t'ai dit, je cherche ton visage **Maranatha**.

Ref. Écoute Seigneur je t'appelle.

2. En mon cœur je t'ai dit ton visage Seigneur je le cherche **Maranatha**.

Ref. Écoute Seigneur je t'appelle.

3. En mon cœur je t'ai dit ne détourne pas de moi ta face **Maranatha**.

Ref. Écoute Seigneur je t'appelle.

L'expression araméenne « Maranatha », reprise en fin de chaque couplet, est une expression figée qui signifie « Seigneur, viens ! » ou « Viens, Seigneur ! ». Elle fonctionne ici comme une exclamation à valeur exhortative et qui est insérée à la fin de la phrase en français. « Maranatha » est tirée de la Bible et plus précisément dans 1 Corinthiens, chapitre 16, verset 22 ou encore dans Philippiens 4, verset 5. Le recours à ce terme, témoigne, comme avec les précédents, d'une véritable prise en compte de la diversité des langues dans le chant religieux, y compris des langues qui ne font pas directement partie de l'univers culturel camerounais et africain comme le grec, le latin et l'araméen. L'usage de ces quelques langues dans le cadre de l'alternance codique (pas seulement micro) leur donne aussi de rester vitale dans le domaine religieux. Quelle que soit donc sa typologie, la pratique de l'alternance codique accentue le dynamisme des langues dans le chant en particulier et dans la religion en général. Dans ce concert de langues, le français perd sa valeur négative de langue de domination pour participer

avec les autres langues, à l'émergence d'une « identité pluridimensionnelle » (Billiez 1997). De ce fait, le chant religieux se présente comme le lieu de « négociation de nouvelles identités » (Nguefack 2001 [2013]) ou de construction d'une identité qui se fait au gré de la participation.

Ces différentes facettes des alternances codiques étudiées ici, tout comme le chant polyphonique plurilingue simultané (plus haut) relèvent plus des choix de compétence que des choix aléatoires mais également de certaines habitudes linguistiques qui ont pris forme dans la société camerounaise en générale et dans les communautés religieuses en particulier. Malgré ces formes et pratiques innovantes des langues, le chant religieux est néanmoins empreint de moins de créativité par rapport aux autres formes de chants et on pourrait comprendre cela par le souci chez les auteurs (puisqu'on se situe dans un milieu puritain qui demande par conséquent une certaine bienséance) de ne pas blesser les sensibilités en optant pour des modes d'expression pour le moins « déviantes » en relation avec les parlers populaires²⁵³ et la culture musicale comme ce qu'on peut observer dans les chants populaires au Cameroun (voir Yanta 2011, Nguefack 2011 et 2013, Ebongue et Fonkoua, à paraître) dans lesquels sont mis en relief, en dehors des diverses formes d'alternances et mélanges codiques, le recours non seulement aux expressions populaires, mais également à des créations lexico-sémantiques qui apparaissent par préfixation, suffixation et composition ; bref à des pratiques métraplasmiques ou de relexification portant sur diverses langues et plus particulièrement sur le français et l'anglais.

Mise en relation avec la liturgie, le chant en alternances de langues est tout aussi essentiel que la parole ou les autres formes d'expression. Adressé à Dieu, il « élève l'âme à la hauteur du rite et du mystère célébré, met en valeur la liturgie comme espace de sociabilité » (Revel, sd) dans lequel la dimension communautaire est très importante puisque la messe ou le culte « est par excellence une pratique de l'Église rassemblée » (Revel, sd). Ainsi, en chantant en commun, le chant en plusieurs langues « rapproche davantage les fidèles pour qu'ils forment un même corps et qu'aussi se réalise la communion de l'Église dans l'attente de la communion avec le Sauveur » (Gabry-Thienpont 2015).

²⁵³ Dans son étude intitulée « La chanson camerounaise comme lieu d'expression et de construction des nouvelles identités linguistiques », Nguefack (2011, 2013) dresse et analyse les items et expressions populaires qui relèvent du français. Ces expressions sont issues de la création de mots par ajouts de préfixes ou de suffixes qui s'adaptent au contexte camerounais. C'est également des mots qui ont connu des transformations sémantiques endogènes ou des mots et des expressions calqués sur les structures des langues locales. Comme d'autres phénomènes étudiés, ces items sont le véhicule des valeurs expressives et culturelles spécifiquement camerounaises.

En somme, ces façons de chanter permettent aux membres de la paroisse de Muea, de l'EEC et de SDAC de faire groupe, de pratiquer ensemble leur spiritualité et de pérenniser les savoirs faire religieux. Dans cette optique, la façon de chanter doit être, à force de répétition, aussi comprise comme relevant de l'*habitus*, c'est-à-dire « un système de structures intériorisées, mais non individuelles qui conditionnent l'action de la pensée. [...] acquis au sein de la famille, dans les groupes [comme les communautés religieuses], puis à l'école. [II] est sans cesse « remodelé au gré des expériences » (Bourdieu 1982). Le simple fait de chanter ensemble, dans les mêmes mélodies et dans le même cadre, a pour effet de créer l'unité autour des rites religieux exécutés et donc l'unité en celui pour qui la célébration est rendue. Ainsi pouvons-nous dire des communautés religieuses qu'ils sont des rassemblements construits sur des bases bien définies. Pour Kerrien (2004), « un rassemblement d'individus, même situé dans un espace donné et restreint, demeure un groupe indéterminé, sans âme, tant qu'il n'a pas exprimé son unité par une activité commune, signifiant le but pour lequel il s'est réuni ». Le chant religieux est alors une de ces pratiques communes et les plus significatives qui fédère les membres de la communauté ou qui leur permet de faire groupe, voire de produire des normes sociales. Par la pluralité des langues impliquées dans son exécution, « chacun fait l'expérience de la communauté en retrouvant sa voix mêlée à celle des autres » (Kerrien 2004), en chantant dans sa langue et dans les langues des autres. Ainsi, si « par le chant, les fidèles qui étaient une foule deviennent une assemblée » (Kerrien 2004), c'est aussi par l'emploi de plusieurs langues, alternées ou non, ou la polyphonie mise en relation avec les pratiques rituelles des acteurs, qu'on comprend comment les participants procèdent pour s'organiser et pour produire des sentiments tels que celui d'appartenir à une même communauté ou encore de l'unité dans la diversité.

Au sein des églises, la diversité se manifeste donc par l'exécution des chants en différentes langues ; ceci dans la participation collaborative de tous les acteurs concernés. En cela, les communautés religieuses sont à notre sens, des communautés de pratique dans lesquelles l'engagement mutuel des acteurs est perceptible dans la solidarité qui se crée autour d'un centre d'intérêt partagé. Tenus par des objectifs communs, ces derniers utilisent les langues de leur environnement culturel pour accomplir des rites qui leur permet de louer Dieu. Sur ce, ce qui a cours dans les communautés religieuses en termes de langues est de loin comparable à la « communauté linguistique » homogène, organisé autour du partage d'une langue. D'ailleurs, l'esprit de la « communauté linguistique » homogène du point de vue de la langue ne sied pas à

l'idéologie religieuse pour qui il faut « donner la place qui convient [aux langues] du pays dans les messes célébrées avec concours de peuple, surtout pour les lectures et la "prière commune", et, selon les conditions locales, aussi dans les parties qui reviennent au peuple » (SC art : 54) comme le chant.

Conclusion

Pour conclure, l'analyse des chants rend compte des dynamiques sociolinguistiques en cours au Cameroun et particulièrement dans les communautés de pratiques religieuses où il s'en fait le lieu de reproduction et de production. Il nous a été donné de constater qu'en dehors de la diversité des thèmes qu'il aborde en rapport avec les rites religieux, le chant chrétien s'exécute en fonction des rites dont il annonce et/ou participe à la réalisation, selon le temps liturgique ou du type de cérémonie religieuse et en fonction du cadre dans lequel les cérémonies religieuses s'inscrivent. Sur le plan linguistique, la variation des langues de leur accomplissement est significative non seulement pour la compréhension des rites, mais aussi de la situation sociolinguistique des communautés d'étude en particulier, et de celle du Cameroun en général. Ce qui fait que la prise en compte d'une langue quelconque dans le chant est autant porteuse de sens que le chant lui-même.

La façon dont le chant structure les rites en fait un instrument de solennité de la liturgie d'une part, et d'autre part, de renforcement de la dévotion des fidèles (Karrien 2004). Par l'exploitation des langues dont elle s'en fait l'objet, le chant chrétien est, bien plus, le lieu de mise en œuvre du plurilinguisme, perceptible au travers des macro et des micro alternances. Dans les répertoires et plus précisément au cours d'une messe, nous avons vu que la chorale peut passer d'une langue à l'autre en fonction de la partie liturgique concernée. Ainsi, avons-nous pris l'exemple culte du 17 mars 2019 où plusieurs langues avaient été mises à contribution dans la réalisation des chants, notamment le français, l'anglais, le grec, le latin, le ghomala, le yemba, et le duala. Toujours dans ce paradigme des alternances, nous avons écrit, en nous référant à la terminologie de Poplack (1998) que certains chants exploitent plusieurs langues et donc différents systèmes linguistiques. C'est ce que nous avons appelé alternances inter, intra ou extralinguistiques. Si les macro alternances favorisent particulièrement la participation des

fidèles aux cultes et donc leur intégration au sein de la communauté à travers les chants, il n'en demeure pas moins vrai qu'elles ont aussi une valeur esthétique au sein des cérémonies dont ils participent à la réalisation. Cette valeur esthétique est également manifeste dans les alternances inter, intra et extraphrastiques. Mais encore, les alternances et la polyphonie donnent une couleur locale aux chants tout en accentuant le dynamisme des langues. Cependant quelle que soit la manière dont le plurilinguisme est mis en œuvre, ces phénomènes qui sont nés du contact de langues, de populations et donc de cultures, est la preuve de la prise en compte effective de la diversité linguistique/culturelle dans les églises. Diversité qui, compte tenu de façon dont les chants sont exécutés et leur mise en relation avec les rites, produit de l'unité. Au regard de tout ce qui vient d'être écrit, nous pensons que l'identité des membres des communautés religieuses devraient désormais être définies non pas par ce qu'ils sont (choristes, pasteurs, servants, diacres, lecteurs, interprètes, etc.) mais par ce qu'ils font ainsi que la manière dont-ils le font :

L'identité dans la pratique ne se résume pas à ce que les autres pensent ou disent de nous, en dépit du fait que c'est une partie importante de notre vie. L'identité dans la pratique est définie socialement non seulement parce qu'elle est réifiée dans des catégories sociales et un discours social sur soi, mais aussi parce qu'elle est produite comme une expérience vécue dans des communautés spécifiques (Wenger 2005 : 169).

Il n'en demeure pas moins vrai qu'en ayant recours au discours sur soi, qu'on puisse davantage comprendre comment le sentiment d'unité se crée dans la diversité et comment les membres des églises font groupe malgré leur hétérogénéité.

CHAPITRE II

CONSTRUCTION D'UN SENTIMENT D'UNITÉ DANS LA DIVERSITÉ AU SEIN DES COMMUNAUTÉS RELIGIEUSES

Introduction

Pour Wenger (1999), la caractéristique essentielle d'une communauté est « la force du lien social qui unit ses membres qui ont un centre d'intérêt partagé » dans un domaine précis. Ce centre d'intérêt partagé est comme nous l'avons observé et analysé, un ensemble de rites ou de pratiques religieuses pour lesquelles les adhérents sont conviés en fonction de leurs chapelles. Dans les chapitres précédents, l'observation des langues en présence au sein des églises (chapitres 1, 2 et 3) ainsi que l'analyse du chant religieux (chapitre précédent) nous a respectivement permis d'examiner la place des langues au sein des configurations sociolinguistiques relatives à chaque communauté et de mettre en exergue les fonctionnalités des chants dans les rites, notamment en considérant les langues utilisées, les thèmes abordés par les chants et les participants dans leurs rôles.

Dans ce chapitre, nous voulons analyser les discours épilinguistiques de quelques acteurs pour voir quel est le regard qu'ils portent sur les langues utilisées dans les églises, sur ce qu'ils font de ces langues et comment ils appréhendent la diversité. En d'autres termes, quelles significativités donnent-ils aux langues dans ce contexte de pluralité linguistique et comment des personnes au sein d'un même culte peuvent-ils se percevoir comme étant une « communauté » malgré la diversité de leurs langues et de leurs cultures ? Quels sont les langues utilisées et comment les politiques linguistiques (*in vitro* et / ou *in vivo*) sont-elles mises en place par les acteurs religieux pour favoriser la participation et la communication ? Quelles sont les fonctions des langues et comment leur utilisation relèvent de décisions conscientes des membres de renforcer la communication / l'union et ainsi consolider le sentiment d'appartenance à la communauté ? Quelles expériences et quelles conceptions du plurilinguisme ressortent des points de vue subjectifs des témoins et comment est-ce qu'elles renforcent le sentiment de l'unité ? Telles sont les interrogations qui vont guider notre réflexion au cours de ce chapitre.

Pour ce faire, nous allons mêler analyse de l'énonciation d'extraits d'entretiens et analyse lexicométrique afin de nous interroger sur les grandes tendances qui ressortent des discours des acteurs et ainsi les mettre en lien avec les observations et les analyses précédentes. Nos analyses d'entretiens qui vont donc porter sur la forme et le contenu des discours ont été, comme nous l'avons expliqué plus haut, systématisées par *Lexico 3*. Ce logiciel d'identification des formes linguistiques et de calcul des fréquences a permis d'effectuer des comparaisons entre les dires d'un témoin par rapport à d'autres ou de repérer des régularités dans leurs discours. Ainsi, après un premier dépouillement manuel de 5 heures 10 minutes d'entretiens pour 11 témoins choisis en fonction des rôles à eux attribués au sein des communautés, nous avons procédé au traitement lexicométrique de ces entretiens dans le but de repérer de grandes catégories d'analyse permettant de répondre à des questions majeures comme celles des politiques linguistiques en vigueur et des langues utilisées dans les communautés, celles des fonctions et actions attribuées aux langues, ou encore, celle de savoir comment la diversité est perçue. L'ensemble de ces données et analyses apportent des éclairages sur les observations faites et sur les autres données analysées. En effet, nous avons pensé que pour rendre compte de manière globale de la façon dont le plurilinguisme se manifeste dans les églises et de la significativité des langues au sein des rites, il fallait prendre en compte le point de vue des locuteurs qui constituent une source non moins négligeable de savoirs sur les pratiques, de leur orientation et de justification des actions et de prises de positions des participants des cérémonies.

En nous focalisant notamment sur le lexique, les formes verbales, les modalités et les indices d'énonciation entre autres catégories, nous ne ferons pas fi des observations et de la connaissance du co(n)texte pour étudier les discours des acteurs. L'examen du corpus d'entretien ayant fait ressortir des lignes majeures du discours des locuteurs sur les langues et les communautés religieuses, quatre thématiques principales sont apparues particulièrement intéressantes à la fois sur le fond et sur la forme pour répondre aux questions posées ci-dessus. Nous montrerons, pour commencer, comment les locuteurs associent les langues parlées dans les églises par eux ou par d'autres à des groupes sociaux particuliers. Puis, nous nous intéresserons aux politiques linguistiques qui ressortissent des décisions des autorités religieuses, mais aussi qui émerge du terrain et qui dans un cas comme dans l'autre, influencent les choix de langues au sein des communautés. Ensuite, nous analyserons les fonctions et les actions accomplies à travers les langues. Enfin, nous nous intéresserons à la façon dont les membres des communautés

religieuses conçoivent le plurilinguisme et comment cette conception entre en relation avec le sentiment de former des communautés.

1. Langues parlées dans les communautés et dénominations : des éléments de la pratique religieuse

Au chapitre 1, nous avons vu que la communauté de pratique se décrit à partir de trois éléments articulés : l'engagement mutuel des membres, l'implication dans une entreprise commune et la constitution d'un répertoire de ressources partagées. Ces ressources qui constituent les bases de l'action et de la communication sont également des points d'ancrage d'élaboration de la signification des actes produits. C'est ce que nous avons jusqu'ici, entre autres analyses, écrit au sujet des communautés religieuses dans lesquelles la pratique et la participation collaborative des membres « assurent la cohérence de la communauté » (Wenger 1998 : 49). Ainsi disons-nous que les communautés religieuses sont des communautés de pratique dont l'une des caractéristiques principales est le plurilinguisme de ses membres. La théorie des communautés de pratique nous semble donc plus appropriée pour l'étude des sociétés plurilingues en ce sens qu'elle est plus ouverte à l'hétérogénéité linguistique et sociale que celle de « communauté linguistique » qui serait plus adaptée à une société monolingue et uniforme sur tous les plans et qui n'existe pas dans la réalité. Bien plus, dans la communauté de pratique, l'intérêt analytique est à la fois porté sur les vocables « communauté » et « pratique », ce qui rend cette théorie davantage apte à l'expression de la diversité tant on sait qu'autour de la pratique se joue la performance du collectif et donc de l'altérité linguistique et culturel.

Ce collectif, comme c'est le cas avec les communautés d'étude auxquelles nous nous sommes intéressés, emploient des langues grâce auxquelles ils participent aux activités partagées, ces langues pouvant contribuer au sentiment d'appartenance de groupe et même à sa formation. Si en milieu plurilingue, l'emploi des langues, peut être régulé par un ensemble d'habitudes de groupe voire de conventions résultant de ces habitudes, elles peuvent également répondre aux exigences de politiques linguistiques²⁵⁴ locales. Ceci est particulièrement vrai dans le cas de cérémonies religieuses, comme d'autres événements très ritualisés. Toutefois, ces régulations

²⁵⁴Nous allons y revenir dans la prochaine articulation de ce chapitre.

n'empêchent pas des pratiques moins convenues ou plus labiles, en fonction des dynamiques des interactions qui s'y créent.

Nous allons voir dans quelle mesure les propos des locuteurs concernant les langues parlées dans les églises révèlent d'une part le plurilinguisme et certains aspects de sa gestion à différents niveaux de l'église, d'autre part, la façon dont ce plurilinguisme est perçu au regard de l'existence et de la cohésion de la communauté. Dans le prolongement des langues parlées au sein des églises, nous nous intéresserons aux dénominations de langues par les acteurs religieux pour voir comment sont pensés ces objets de la pratique, notamment en référence aux langues utilisées et aux relations sociales qui se matérialisent aux travers de ces dénominations. Celles-ci enfin, rendront compte de la façon dont les locuteurs les conçoivent les langues dénommées, leur attribue des valeurs affectives, sociales et pragmatiques diverses. L'ensemble de ces résultats apportant des éléments de clarification des configurations linguistiques établies à partir des observations.

1.1 Des langues parlées dans les églises : un répertoire partagé

Les communautés religieuses ont en commun un certain nombre de ressources parmi lesquelles les langues exploitées dans / pour leurs pratiques. Comme les routines, les documents, les objets, les symboles, les rites, etc., les langues de communication font partie des fondements de la structure communautaire. Pour le moment, nous nous intéressons à ces langues dans les églises telles qu'elles apparaissent dans les déclarations des acteurs.

1.1.1 Langues parlées dans la communauté de Muea

Grâce à *Lexico 3*, nous avons relevé que les langues citées comme langues de l'église étaient respectivement le pidgin et l'anglais pour la messe anglophone, le pidgin, l'anglais et le français pour la messe bilingue et le français et le latin pour la messe francophone. Ainsi, des langues les plus représentées à Muea, 354 occurrences de noms de langues ont été relevés dans

tout le corpus d'entretiens, dont 127 occurrences²⁵⁵ de la forme « français », 98 de la forme « pidgin », 93 de la forme « anglais », et 36 de la forme « latin ». La recherche d'association de ces langues aux actions qu'ils accomplissent permet, notamment en s'intéressant à leur contexte gauche, d'obtenir les résultats majeurs suivants :

Tableau n°30: Contexte gauche de la forme « français »

faut préciser que messe en pidgin messe en	français
communauté XXX 181 E : vous avez pêché en	français
nous chantons d'abord en français*hum* en	français
ait plutôt un communiqué qui était lu en	français
messe + vous avez fait la prédication en	français
ou peut - être j'ai fait un discours en	français
plus on a commencé français on a lu en	français
souvent entrain de faire la messe en	français

Tableau n°31: Contexte gauche de la forme « anglais »

pidgin mais il prêche du début à la fin en	anglais
50% de chants en français 50% de messe en	anglais
est une traduction de quelques minutes en	anglais
a me plaît aussi mais quand on chante en	anglais
vous avez pris la parole pour parler en	anglais
/vous avez bien fait de de de parler en	anglais
ici *vraiment* au début je prêchais en	anglais

Tableau n°32: Contexte gauche de la forme « latin »

se disent que bon mais lorsqu'on loue en	latin
textes liturgiques sont BIEN traduits en	latin
plurilingue vous parlez français anglais	latin
si le maestro vient il lance un chant en	latin
hum et quand on chante en	latin

Tableau n°33: Contexte gauche de la forme « pidgin »

nous utilisons les deux langues *hum* le	pidgin
de dieu et le message passe vite avec le	pidgin
ment euh une traduction en anglais ou en	pidgin
mar comme on dit *XX* ils comprennent le	pidgin
l'église n'est - ce pas vous prêcher en	pidgin

²⁵⁵Désormais occ.

Les données lexicométriques ci-dessus, montrent que lorsqu'on s'intéresse aux contextes (d'avant) dans lesquelles ces langues parlées sont utilisées, elles sont généralement précédées d'un verbe d'action comme pêcher, chanter, utiliser, traduire, parler, lire, faire, commencer, etc., mais aussi les verbes qui expriment des opérations mentales comme comprendre. Tous révèlent que des rôles précis leur sont attribués. L'extrait suivant, tiré d'un entretien avec JM, vicaire à la paroisse de Muea illustre l'ensemble de ces résultats :

65 E : en dehors du pidgin donc il y a d'autres langues utilisées pour l'évangélisation actuellement

66 JM : ou:i ! le français bien sûr:: + l'anglais + pour ceux qui ne maîtrise pas bien le pidgin au début ils commencent par l'anglais mais comme le pidgin va vite et puis ils connaissent et ils préfèrent s'exprimer plus en pidgin qu'en anglais *oui*(CE : p.10)

Plus loin,

77 JM : « mais quand on a des messes communes pas exemple avec une a / l'arrivée par exemple de l'évêque *oui* nous utilisons les deux langues *hum* le pidgin qui est compris par tous et le français aussi »(CE : p.11)

L'utilisation du pidgin par les acteurs religieux est présentée comme une préférence par rapport à l'anglais. En effet, l'usage de l'anglais par les acteurs religieux s'inscrit, selon les propos de JM, dans l'ordre du commençatif, notamment avec le recours à « commencent par » qu'il rattache au moment (« au début ») de son utilisation. À l'opposé, le recours au pidgin s'inscrit dans la durée ; ceci parce qu'il est non seulement une préférence (« ils préfèrent s'exprimer plus en pidgin »), mais aussi parce qu'il est « compris par tous ». Bien plus, si à l'entame de son propos, JM se montre un peu distant en ayant recours au pronom « ils » qui désigne les autres communicateurs, il semble plus précis en poursuivant avec le « nous », pronom à partir duquel il s'associe à l'ensemble du corps pastoral de la communauté. Pour finir, le marqueur discursif « bien sûr » utilisé pour attester de l'emploi du français ainsi que le recours aux verbes « nous **utilisons** » (le pidgin et le français), « ils commencent » (par l'anglais), « ils **connaissent** et ils **préfèrent** », « **est compris** par tous (le pidgin), montrent que ces langues sont des objets du répertoire qui sont plus ou moins communs entre les membres de la communauté. D'ailleurs, sur le plan du mode dans lequel les verbes sur-cités sont utilisés, on note qu'ils sont tous à l'indicatif, mode de la réalité par excellence et qui situe les actions dans le présent pour la plupart.

Dans la messe francophone en revanche, JM déclare que c'est le français qui est attesté comme langue principale des pratiques et dans une certaine mesure le latin : « la messe francophone est toujours la messe en français » (JM CE²⁵⁶ 75 : p.11). Ici, le modalisateur temporel « toujours », couplé au verbe d'état « est », inscrit le procès d'utilisation du français dans l'ordre de l'itératif, de la durée et donc de la norme sociale. Le latin lui est également déclaré comme langue des pratiques, mais son emploi est réservé à des « phrases », « expressions », « bénédiction finale » et « chants » (JM CE 86 : p.12) qui resserrent les liens d'unité dans la communauté.

Au niveau particulier des chants, la régularité qui se dégage des propos des acteurs, notamment les choristes, est que les langues des chants sont à inscrire dans le paradigme de la diversité. Clinton et Ruphine, entre autres acteurs, témoignent de ce que les chants sont exécutés en diverses langues :

745 E : vous chantez en quelles langues par exemple

746 Clinton : par exemple nous chantons d'abord en français*hum* en français en anglais *oui* en lingala en:yemba bulu en ewondo et en autres il suffit seulement que la mélodie nous touche un peu on sera obligé d'apprendre ce chant (CE p.65)

Pour Ruphine,

1561 Ruphine : nous chantons en toutes les langues

1562 E : en toutes les langues ça veut dire quoi ?

1563Ruphine : en plusieurs langues + bon + la : la langue qui est majoritaire chantée c'est le français *hum* ensuite : l'anglais *oui* après le latin aussi et on a les langues locales (CE p110)

Plus loin,

1567 Ruphine : le bassa *hum* le yemba l'ewondo

1568 E : le duala

1569 Ruphine : le duala aussi la langue du : du Nord-ouest-là je ne sais pas trop ou c'est le co ou c'est quoi un truc comme ça

1570 E : le lamso'

²⁵⁶Signifie corpus d'entretiens.

- 1571 Ruphine : le lamso' wouala on chante en euh/
 1572 E : et d'autres langues étrangères également si je me le permets l'espagnol
 1573 Ruphine : oui l'allemand
 1574 E : vous chantez allemand
 1575 Ruphine : (elle se met à fredonner un chant en allemand)
 1576 E : l'espagnol l'italien
 1577 Ruphine : l'espagnol oui l'italien
 1578 E : il y a souvent des chansons notre père qui est en italien
 1579 Ruphine : en italien oui bon il y a : l'hymne : (elle se met à rire) qu'on exécute souvent quand on est dans des cérémonies de mariage *hum* xx c'est/ c'est l'italien hein (elle chante un refrain en langue italienne) *hum* oui c'est : un peu d'italien (CE p.111)

Pour ces acteurs de la chorale, les chants sont exécutés non seulement en langues camerounaises (le yemba, le duala, l'ewondo, la bassa, le lamso', etc.), mais aussi en langues étrangères (le français, l'anglais, le latin, l'allemand, l'italien, l'espagnol, le lingala, etc.). Ainsi, comme il ne semble pas possible de lister toutes les langues utilisées dans cette pratique, les témoins, notamment Ruphine, ont recours aux expressions « toutes les langues » et « plusieurs langues » qui témoignent de ce que les chants sont ouverts à la diversité. En établissant la liste des segments répétés autour de l'item « langue(s) », on obtient, pour ce qui est des langues utilisées dans les chants, les résultats majeurs suivants :

on chante en plusieurs langues	15 occ
(nous chantons) en toutes les langues	30cc
n'importe quelle langue	30cc

Tableau n°34 : Segments répétés autour de l'item « langue(s) » des chants

Si le vocable indéfini « toutes » pourrait être interprété comme l'expression de l'exagération, il n'est demeure pas moins pertinent qu'il exprime avec « plusieurs » et « n'importe quelle », le caractère perméable du domaine religieux et plus particulièrement des chants, à l'altérité linguistique et culturelle. En plus, ces expressions connotent la pluralité des langues dans lesquelles les chants sont exécutés. Ceci est d'autant plus vrai que les communautés religieuses exécutent des chants venus de divers horizons, y compris ceux qui sont dans les

langues qui ne font pas directement partie de leur environnement sociolinguistique. En cela, et parce qu'elles sont ouvertes à diversité, les langues des chants exécutés dans les offices religieux font désormais partie du répertoire partagé par les membres des communautés respectives.

1.1.2 Langues parlées à l'EEC et à SDAC

Du côté de l'EEC et de SDAC, l'observation a montré que les langues principalement parlées sont le français et l'anglais. Mais nous avons vu au chapitre 7 que SDAC a la particularité d'utiliser le pidgin ou d'autres langues. L'analyse lexicométrique rend compte de ce que les langues utilisées apparaissent à travers les noms donnés aux groupes de locuteurs. Autrement dit, ces groupes sont identifiés par la langue parlée. Ainsi, les dénominations employées sont les suivantes, présentées ici selon l'ordre décroissant de leur fréquence d'occurrence : « francophones » (37 fois), « anglophones » (24 fois), « bakweri » (19 fois), « bilingue » (09 fois), « tout le monde » ou « *everybody* » (5 fois). Ces catégories les plus fréquentes sont citées et classées comme participants des cultes dans lesquels « francophones » est associé à l'usage du français (104 occ.), « anglophones » à l'anglais (69), « tout le monde » au pidgin (44 occ.), « bakweri » au mokpwe (19 occ.) et « bilingue » au français et à l'anglais (10 occ.). Cette mise en relation des langues et des groupes décrit le plurilinguisme de la communauté dans laquelle certaines pratiques, et plus précisément la traduction ou l'interprétation, explique comme on le verra plus bas, la raison pour laquelle il y a diversification des langues.

À partir de *Lexico 3*, on constate en effet que ces langues sont le plus utilisées non seulement en fonction des catégories sociales auxquelles elles sont rattachées, mais aussi en relations avec l'activité de traduction ou d'interprétation sur laquelle nous allons nous attarder au titre 3.3. L'extrait suivant, tiré de l'entretien avec Alice, ancienne d'église, traductrice et interprète à SDAC, illustre ces idées majeures relatives aux langues utilisées :

240 Alice : les langues utilisées présentement dépendent de la circonstance aussi *hum* mais ce qu'on utilise couramment c'est l'anglais et le français parce ici à l'église on a les francophones on a les anglophones et maintenant il y a le pidgin on utilise le pidgin quand il y a les campagnes *hum* quand il y a une grande population on utilise le bakwerion traduit même en duala

Plus lion,

244 Alice : il n'y a pas de barrière en ce qui concerne les langues il suffit seulement de: d'être informé qu'il y a certaines personnes qui ne comprennent telle langue et on cherche une personne qui peut faire la traduction (CE : p.29)

Selon elle, dans cette communauté, les langues utilisées sont associées à des groupes : le français pour les francophones et l'anglais pour les anglophones. À leur intersection se trouve le pidgin qui joue un rôle véhiculaire aussi bien pour les premiers que pour les seconds. Mais dans l'ensemble, le témoin rattache l'usage des langues aux circonstances de communication. Si le français et l'anglais sont respectivement liés aux présences francophone et anglophone, le pidgin lui, est la langue des « campagnes », de « grande population » ou encore des « people who are not literate » (Pasto CE, 1294 : p104). Les autres langues (bakweri, duala) sont celles des circonstances particulières, notamment les cas d'incompréhension de la / des langue(s) commune. Plusieurs langues sont alors parlées à SDAC et contrairement aux dires, le pidgin s'utilise, tel que nous l'avons observé, dans presque toutes les circonstances.

Ainsi par exemple, à partir de la forme « plusieurs langues » (21 occ.), « différentes langues » (7) et « beaucoup de langues » (5) extraites des entretiens, on comprend mieux cette modalité assertive ; « il n'y a pas de barrière en ce qui concerne les langues » que Alice introduit de façon péremptoire avec le présentatif « **il n'y a pas** ». Couplé à la négation verbale, cela fait état de ce que quelle que soit la langue utilisée dans la communauté, celle-ci fait désormais partie intégrante des comportements langagiers du groupe et donc, est une langue du répertoire de cette dernière.

Le répertoire de la communauté apparaît davantage plus diversifié lorsque les locuteurs parlent de langues employées dans les chants. Comme à Muea, les acteurs religieux ne distinguent pas à proprement parlé de langues de chants à l'EEC ou à SDAC, même si les chorales de chacune de ces communautés chantent en certaines langues plus qu'en d'autres. Si à SDAC, la chorale chante davantage en « français », en « anglais », en « ewondo », en « medumba » et en « fe'efe'e » comme l'affirme par exemple (Rébecca, CE 1167 : p.91), il y a également lieu de rappeler qu'aucune barrière de langues n'est érigée par les personnes interrogées à cet effet. Alice, par exemple, réitère cela en ces termes :

333 Alice :non il n'y a : parce sinon les chorales ne devraient pas chanter en plusieurs langues
 hum oui si tu connais un chant en lingala tu apportes le chant on apprend le
 lingala c'est notre culture africaine (CE: p.35)

Dans ce propos, on note la présence à profusion de la négation : « non », « il n'y a (**pas**) » et « **ne** devraient **pas** ». Ces expressions renforcent l'idée d'absence de barrières de langues dans la pratique du chant. Autrement dit, la diversité linguistique est vivement encouragée par la communauté. Les verbes à l'indicatif « tu **connais** », « tu **apportes** » et « on **apprend** » sont respectivement l'interpellation des personnes ayant des compétences (connais) particulières et leur invitation (apportes) à mettre celles-ci au service de la communauté (apprend). Bien plus, pour signifier à quel point le chant, quels qu'en soient ses origines africaines, relève d'objets potentiels du répertoire de la communauté, elle recourt au possessif « notre », marque de l'appartenance et donc du partage.

Du côté de l'EEC, c'est plus ou moins le même scénario, à la seule différence que les personnes interrogées insistent sur les particularités des chorales. Cependant, la tendance dominante est que les chants se font en diverses langues telle qu'on peut l'apercevoir dans cette illustration centrée sur les contextes de droite des formes chante(nt) (44 occ.), « chanter » (8 occ)et « chants » (8 occ.).

CHANTE (NT)	N occ.	CHANTER	N occ.
chante (nt) en français	17	chanter en français	3
chante (nt) en anglais	6	Chanter en anglais	3
chante (+ mod ²⁵⁷ .) en duala	4	Chanter en langues maternelles	2
chante en fe'efe'e	3		
chante en plusieurs langues	3		
chante en langues maternelles	3		
chante dans sa langue	2	CHANTS	N occ.
chante en ma langue	2	chants en anglais	4
chante un couplet en langue maternelle	2	chants en plusieurs langues	2
chante (+ mod.) en différentes langues	2	chants en diverses langues	2

Tableau n°35: Les expansions gauche de « chante(nt) », « chanter » et « chants »

Ainsi, selon Michel, pasteur de l'EEC, « les groupes chantent en français en anglais et en leurs langues » (Michel, CE 525 : p.48). Dans cette assertion, Michel ne doute aucunement que

²⁵⁷Madalisateur “beaucoup”, “aussi” et “toujours”.

les chants soient exécutés par plusieurs chorales tels que nous l'avons-nous-même observé. Ici, en dehors du français et de l'anglais, l'expression « leurs langues » ferme le modèle puisqu'elle suppose l'existence de langues précises et donc de langues que les membres ont en commun, ne serait-ce que de manière latente dans leur subconscient. Mais en ramenant cette analyse au relevé lexicométrique précédente, on peut déduire que les langues des chants sont diversifiées.

Finalement, les langues parlées dans les églises témoignent du plurilinguisme des communautés de pratique religieuse. De Muea à SDAC en passant par l'EEC et les différentes messes, ces objets (les langues) sont des ressources incontournables de communication et donc de la pratique. Le fait que les communautés se donnent de telles ressources qui deviennent partie intégrante de la pratique semble renforcer le sentiment d'appartenance des membres à la communauté. Autrement dit, « ces éléments sont des fondements à la structure communautaire et entretiennent le sentiment d'appartenance » (Wenger 2005 : 91). En dehors de ces langues dont les noms ne sont en fait que le fruit d'une « fabrication²⁵⁸ de l'ALCAM²⁵⁹ » (Renaud 2009 : 67), il existe d'autres langues, ou mieux, des dénominations de langues qui sont le propre des acteurs religieux et par extension, relèvent des spécificités de la communauté et de ses membres.

²⁵⁸Pour ce qui est des langues du Cameroun par exemple.

²⁵⁹Atlas Linguistique du Cameroun.

1.2 Dénominations²⁶⁰ des langues, termes et expressions associés : un processus de légitimation des groupes en présence

En dehors des ressources existantes et plus ou moins bien connues, les membres des communautés de pratique peuvent en produire d'autres qui leur permettent de donner sens à leur pratique et de renforcer le sentiment d'appartenance. « Toutes communauté de pratique produit des **abstractions**, des outils, des symboles, des histoires, des **termes**, et des **concepts**²⁶¹ qui réifient un élément de la pratique à une forme congelée » (Wenger 2005 : 64), toujours construite et réappropriée dans un réseau local de signification.

Les communautés que nous étudions produisent à travers leurs adhérents, des éléments (concepts, termes et abstractions) qui non seulement deviennent des ressources partagées, mais aussi leur permettent de renforcer le sentiment de faire groupe. Les dénominations de langues ainsi que des termes qui y sont associés font partie de ces ressources.

Pour Calvet (2007 : 22), « [dé]nommer est une façon de faire exister, nommer une pratique c'est la différencier d'autres pratiques, et donc baptiser [...] une certaine façon de parler [...] c'est décider qu'il ne s'agit pas (ou plus) [de ceci, mais de cela] ». Dans la théorie des communautés de pratique, la (dé)nomination fait partie du processus de réification²⁶² à partir duquel « [on traite] (une abstraction) comme si elle existe, ou comme un objet matériel » (Wenger 2005 : 63). Elle désigne dans la perspective de ce chercheur, aussi bien un objet concret, un mot, une notion ou un concept autour duquel la négociation du sens peut s'organiser dans une communauté. Autrement dit, derrière l'acte de nomination, se cache des références, des projets sociaux, des savoirs plus ou moins partagés qui permettent d'organiser les relations avec l'altérité, ou mieux de « créer des points de focalisation autour desquels la négociation de sens peut s'organiser » (Davel, E. et Trelblay, D-G. 2006). On comprend que la dénomination ne doit pas être perçue comme une entité « vide de sens » ou un simple « acte de baptême » (Gouvard 1998 : 62) sémantiquement et symboliquement gratuits relevant d'une coquetterie de langage ou

²⁶⁰Les langues citées dans le 1.2 sont les langues dont les dénominations sont reconnues et institutionnalisées. Celles du 1.2 au contraire, sont les dénominations construites par les acteurs religieux en relation avec leur environnement. C'est ce qui explique la structuration de cette partie en « langues parlées » d'une part, et, d'autre part, en « Dénominations des langues ». Bien plus, si les langues parlées sont abordées en fonctions des communautés religieuses, la dénomination des langues elle, prend en compte les communautés dans leur ensemble.

²⁶¹Notre soulignement

²⁶²Elle recouvre un grand nombre de processus comme fabriquer, concevoir, repenser, nommer, décrire, percevoir, etc. (Wenger 2005)

d'un fait d'élégance linguistique. Elle repose sur un lien de causalité avec les structures sociales, culturelles, linguistiques, historiques ou mentales qui les génèrent, et leur fonctionnement lexicosémantique met en évidence les liens qui se tissent entre « pratiques langagières et pratiques sociales »(Dorier-Apprill et Van Den Avenne, 2002: 151).

Dénommer c'est également catégoriser ; ce qui correspond sur le plan social, à un processus qui suppose deux faces indissociables : une attribution / dénégation d'identité, mais également une délimitation / abolition de frontières (Feussi 2006 : 386-387, 2009 : 79-84 ; Feussi et Tsofack (2012) entre les langues, les manières de parler et les groupes. Cela permet de construire l'entité nommée comme différente ou identique à l'autre. Ceci dit, la dénomination repose sur des constructions identitaires façonnées par l'histoire, l'environnement socioculturel et sociolinguistique qui les conditionnent. C'est le cas avec les glossonymes qui ressortissent de notre étude ; Glossonymes à travers lesquels les acteurs légitiment l'existence des groupes et donc de la diversité linguistique et culturelle des communautés. Nous commencerons par les dénominations relatives au pidgin et à l'anglais, puis suivra le cas du français et des langues camerounaises.

1.2.1 Le cas du pidgin

Du point de vue sociolinguistique, un pidgin est une langue véhiculaire dont l'emploi restreint ne donne pas lieu à l'utilisation de différents registres, sa seule fonction étant la communication entre locuteurs de langues différentes dans des situations de discours bien déterminées (Feral 1976 : 109). Ce terme qui d'emblée ne fait explicitement référence à aucun pays, aucun peuple (contrairement au français et à l'anglais), aucune ethnie (contrairement au duala et à l'ewondo par exemple), aucun village (contrairement à bandjoun ou à bamoungoum au Cameroun (Feussi 2009), recouvre bien des réalités dans ce pays. Dans le cas traité par cette thèse, le terme « pidgin » ne serait que générique puisque les autres dénominations qui s'y rapportent font état/référence à des groupes plus ou moins précis. Ses différentes catégorisations construites au cours des interactions donnent d'établir des frontières plus ou moins étanches entre ses formes comme on peut, par exemple, le voir dans les déclarations de JM :

114 E : mais je constate que malgré tout il est mélangé à l'anglais

115 JM : TOUJOURS dans les zones par exemple du Mungo le pidgin du Mungo est totalement différent du pidgin d'ici

116 E : le pidgin francophone est différent du pidgin anglophone

117 JM : exactement mais euh: on se comprend quand même on finit par se comprendre les anglophones ont un: un background: pur de l'anglais ce qui signifie que nous de l'autre côté nous les francophones n'ont peut-être pas un background pur *hum* et donc de temps en temps lorsqu'on met certains mots je crois que avec le temps les gens finissent par maîtriser le vocabulaire MAIS IL Y A LES GENS qui pendant que vous mélangez ils disent que vous mélangez et ils ne comprennent pas *hum* oui donc ça veut dire que:(CE : p.15)

Par ailleurs, JM à un autre moment de l'entretien emploi d'autres glossonymes : le « pidgin du Mungo », le « pidgin d'ici », le « pidgin francophone », le « pidgin anglophone ». Les dénominations « pidgin du Mungo » et « pidgin francophone » sont ceux de la zone francophone. Mais le pidgin francophone va au-delà du seul département Mungo et s'étend dans les régions de l'Ouest et du Littoral. Celui « d'ici » est le « pidgin anglophone ». Les résultats lexicométriques dans tout le corpus d'entretiens montrent une association Pidgin + qualificatifs (5 occ.), Pidgin + compléments circonstanciels de lieu (3 occ.) ou des termes et expressions associés au pidgin, mais construits autour de la forme « langue » : langue de la paroisse (4 occ.), langue nationale (4 occ.), langue qui unit tout le monde (3 occ.), langue passe partout (2 occ.), langue capable d'unir (2 occ.). Prises dans leur globalité, les différentes expansions du lexème « pidgin » ainsi que les termes et expressions associés ont une double caractéristique : non seulement ils construisent des frontières entre les groupes et les structures (pidgin francophone vs pidgin anglophone, langue de la paroisse vs langue nationale, mais aussi ils supposent une abolition des frontières entre ces mêmes groupes (langue passe partout, langue qui unit tout le monde, etc.). Toutefois, les fonctions qui sont celles du pidgin au sein des églises supplantent cette tendance à *Dessiner les frontières* que présagent certaines de ses glossonymes.

JM est le seul parmi les personnes interrogées²⁶³, à avoir employé ces glossonymes et expressions associés au pidgin. Prêtre de la paroisse de Muea, ce dernier dit des messes aussi bien en français, en anglais qu'en pidgin. Pour avoir vécu dans la zone francophone du Mungo, puis ailleurs dans d'autres régions du pays et présentement dans la zone anglophone, le contact avec les acteurs sociaux et les langues, lui ont permis de mettre en évidence l'existence des formes différentes de pidgin selon qu'il est dans le Mungo ou à Buea. Ses observations sur le

²⁶³ Cela ne voudrait pas dire que les autres témoins n'ont pas employé le terme « pidgin ».

pidgin vont dans le même sens que celles de Feral (1976, 2009 a et b) qui distinguait déjà le pidgin de la zone francophone du pidgin de la zone francophone.

Ces variétés de pidgin spécifiques au Cameroun confèrent le rattachement des locuteurs à une forme précise en fonction de l'environnement culturel dans lequel ils ont évolué. En d'autres termes, le « pidgin du Mungo » ou de la zone francophone selon JM, est celui desdits locuteurs alors que celui d'« ici » est celui des locuteurs anglophones. Cette compartimentation du pidgin est en effet le résultat de la compartimentation sociohistorique du Cameroun avec d'un côté les anglophones et de l'autre les francophones. Sur le plan linguistique, les qualificatifs « pidgin **francophone** » et « pidgin **anglophone** » en sont la résultante. Mais malgré la présence de différents pidgins, l'intercompréhension est tout de même de mise. C'est ce qui peut justifier l'emploi de l'indéfini « on » pour marquer l'ensemble des locuteurs et donc des membres de la communauté d'une part, et d'autre part, l'emploi du verbe pronominal « se comprendre », expression de la réciprocité de l'action ainsi exprimée. Dans le même registre, les verbes « finit » et « finissent » consolident, dans leur aspects conclusif ou semelfactif, cette idée d'intercompréhension entre les groupes. C'est ce qui justifie le fait qu'on lui associe les expressions « langue nationale²⁶⁴ » « langue unit tout le monde²⁶⁵ », « langue passe partout ». Dire autrement, que ce soit le recours au « pidgin anglophone » ou au « pidgin francophone », l'intercompréhension est, nonobstant quelques exceptions, de mise. On peut donc comprendre que le pidgin avec ses différentes appellations, peut alors se présenter comme la langue qui reçoit l'approbation de tous et le sentiment de l'unité dans la communauté.

1.2.2 Le cas de l'anglais

En ce qui concerne l'anglais, ses dénominations présentent une hiérarchie de leur forme en relation avec la norme du « bon anglais ». Les analyses lexicométriques laissent voir une

²⁶⁴ Au Cameroun, l'appellation officielle des langues ethniques est « langues nationales », terme reconnu ambigu par Baggioni, mais qui renvoie, dans les nouveaux pays indépendants, à toute langue « dénuée des attributs de la langue officielle (...) et souvent réduite à des fonctions emblématiques » (Baggioni, 1997 : 192). En débarrassant les langues dites « nationales » de toute empreinte officielle, l'on met ainsi en exergue la dimension culturelle des langues ainsi désignées.

²⁶⁵Nous-y reviendrons en 3.2.1.

prédominance de la forme « *grammar* » (10 occ.), utilisée par les témoins en référence avec ce que JM qualifie de « vrai anglais » ou d'« anglais pur » :

que tu sais parler le	grammar	Et parfois même tu parles
quand tu parles le	grammar	ça veut dire que tu ne comprends pas pidgin
dominateurs+ et quand je parle le	grammar	ils savent que je suis francophone *oui*
si vous prenez ce qu'on appelle le	grammar	Alors qu'il y a des grands -mères là bas des grands-pères
ne comprennent pas l'anglais pur le	grammar	ils comprennent le pidgin
année dernière et il nous a dit votre	grammar	ce n'est pas tout le monde qui comprend
on souhaiterait que ce ne soit pas le	grammar	Bon l'anglais pur parce qu'ils ne comprennent pas
prêtres le père joseph et / 70 E : le	grammar	c'est quoi pour ceux qui/
on me dit you speaking	grammar	
: you di talk	grammar	

Tableau n°36: Expansions gauches et droites de la forme « *grammar* »

L'entretien réalisé avec JM, par exemple, revient de manière plus significative sur ses informations en laissant constater que cette forme d'anglais est beaucoup plus celle que parlent les intellectuels :

62 JM : bon se sont ajoutées d'autres langues en principe bon on souhaiterait que ce ne soit pas le *grammar* bon l'anglais pur parce que ils ne comprennent pas en générale

Plus bas,

70 E : le *grammar* c'est quoi pour ceux qui/

71 JM : le vrai anglais oui le vrai anglais la grammai:re anglaise oui *hum* alors l'évêque nous a appelé parce que les prêtres les paroissiaux se sont plaints qu'ils ne comprennent pas ce qu'on dit en général en tout cas que tout le monde ne comprend pas [...]

Ensuite,

75 JM : [...] les francophones ont leur spécificité les anglophones ont leur spécificité mais malheureusement les anglophones tous ne comprennent pas l'anglais pur le *grammar* comme on dit *XX* ils comprennent le pidgin ++ plus pour la plupart mais il y a des iltellec- des intellectuels parmi eux qui comprennent anglais (CE : p.11)

Des termes synonymiques abondent dans ces propos : le « *grammar* », l'« anglais pur », le « vrai anglais » et la « grammai :re anglaises ». Toutes renvoient à la langue anglaise qui selon JM et par expérience au Cameroun en général, et dans la zone anglophone en particulier, est

corrélée aux intellectuels. Mais la précision faite ici est que le référent « anglophone » ainsi que ses substituts anaphoriques et cataphoriques « ils » sont, pour la plupart, rattachés au processus de compréhension, non pas de l'anglais, mais du pidgin. C'est dans ce sens qu'il faudrait comprendre JM à l'entame de son propos lorsqu'il recourt au conditionnel avec « souhaiterait ». Le souhait formulé serait alors que l'évangélisation prenne en considération les anglophones dans leur « spécificité » culturelle. L'une de leur spécificité est donc qu'ils parleraient et comprendraient mieux le pidgin que l'anglais. Ces catégorisations montrent que dans les communautés, tout n'évolue pas dans un sens unilatéral. Des tensions peuvent bien exister mais, cela n'empêche pas la participation puisque des passerelles sont toujours trouvées pour palier à cela et renforcer les liens.

En définitive, les frontières linguistiques (anglais, anglais pur, pidgin, pidgin francophone, pidgin anglophone, etc.) si elles existent, n'empêchent pas l'existence de la communauté et le partage des mêmes centres d'intérêts. Bien au contraire, toutes les langues et toutes les variétés cohabitent et accentuent par conséquent le plurilinguisme de la communauté.

Nous abordons dans la suite, le cas des dénominations relatives au français et aux langues camerounaises.

1.2.3 Le cas du français et des langues camerounaises

Le français n'a pas fait l'objet d'une dénomination particulière si ce n'est l'utilisation du terme « français » ou « langue française ». Mais les témoins, quel que soit leur statut social et leur statut dans leurs communautés, quel qu'en soit également leur âge ou leur sexe, reconnaissent néanmoins qu'ils parlent des formes de français différents en fonction des espaces sociaux ou des situations dans lesquels ils se retrouvent. C'est l'exemple d'Angéline (enseignante) qui déclare s'exprimer en « français familier » (Angéline, CE 1746 : p.124) en famille, en « français camerounais » (CE 1755 : p.124) pour détendre l'atmosphère et en « français standard » (CE 1743 : p.124) dans le cadre professionnel ou administratif puisqu'elle est professeure d'université. Bernadette (enseignante également) dans le même sens, déclare utiliser un « français facile » (Bernadette, CE 664 : p.60) ou « un peu élevé » (CE 668 : p.60) selon les milieux. Nonobstant le fait que ces types de français ne soient pas en rapport direct avec

les pratiques religieuses, nous avons cependant observé l'utilisation de ces différentes formes de français dans les communautés religieuses. Par exemple, les lectures de texte en français se déroulent dans la langue qu'on pourrait qualifier de « standard » ou « langage soutenu » (Ruphine CE 1543 : p.109) ou encore « quasi pur » (Rébecca 1073 : p.85) ; dénominations que Feussi (2006) classe dans le pôle de « bon français ». Mais nous avons observé que la prédication en français est faite aussi bien de formes surveillées que de formes relâchées. Dans tous les cas, que les dénominations soient en relation avec l'histoire des communautés religieuses ou non, elles ne sont pas des entités vides de sens comme le montrent ces associations lexicométriques. On note en effet une prédominance de la forme « français » doublé de caractérisation (8 occ.), d'un nom isolé doublé également de caractérisation (5 occ.), d'un groupe construit autour de la complémentation nominale (2 occ.) et de la subordination (2 occ.) :

c'est VRAIMENT quand je dis en +	français camerounais
en famille je parle le	français familial
généralement comme dans ce cadre je parle le	français standard
c'est-à-dire que quand je quand je le dis en	français standard
X on utilise généralement le	français facile
il est mieux de parler d'utiliser le	français facile
donc je suis obligé de parler un	français quasi-pur

Tableau n°37: Construction autour du substantif « français » doublé de caractérisation

français on dit souvent	registre familial	soutenu et autre *oui*
hum qu'il utilise un	langage correct	chaque jour *hum* alors je
	registre familial	ou du moins courant on: on se
efforts de parler le :le	langage soutenu	
du monde je dois avoir un	bon langage	

Tableau n°38: Construction autour d'un substantif doublé de caractérisation

je ne peux pas me vautrer dans le	français du monde
lelanga : ge du monde *hum* le	français du monde
bon je parle le	français que j'ai appris à l'école
hum qu'il utilise un	français qui a d'abord + le souci de la norme

Tableau n°39: Construction autour de la complémentation nominale et de la subordination

Ces dénominations semblent exprimer les multiples représentations liées aux pratiques de la langue française suivant le positionnement, la valeur et l'intérêt que chacun des acteurs lui accorde. Il serait également lié à la pluralité des contextes d'usages, flexibles selon les interactants, leurs intentions et les visées à atteindre dans des situations de communication précises. C'est pourquoi, à la suite de Boulanger (2001 : 32), nous pensons que le français (dénommé avec un article défini singularisant) n'existe pas dans la réalité linguistique. Dans la réalité vivante du langage des francophones, seuls des français (dénommés avec un article indéfini pluralisant) apparaissent et sont pertinents. Quelle qu'en soit la forme, le français reste et demeure un des objets de la pratique, plus particulièrement au sein de la communauté francophone qui l'utilise comme principale langue d'évangélisation. Même si on lui assigne (autant que l'anglais) le statut de « langue des dominateurs » et de « langue du colon » (Angéline, CE 1772 : p.126), ou encore de « langue d'emprunt » (Bernadette, CE 630 : p.58), il n'en demeure pas moins intéressant qu'Edimo lui associe l'expression de « langue du cœur » (Edimo, CE 1013 : p.79) dans la mesure où elle permet aux francophones, malgré les images quelque peu négatives véhiculées par les déterminatifs « dominations », « colon » et « emprunt », « d'adorer Dieu de manière profonde et intime » (Edimo, CE 1013 : p.79). Quelle que soit donc sa forme et quelles que soient ses connotations sociales, la langue française n'en reste pas moins un outil qui unit les acteurs autour des mêmes pratiques religieuses.

En dehors du pidgin et des langues officielles, les langues d'origines camerounaises sont comme nous l'avons vu plus haut, des objets de la pratique. Telles qu'elles apparaissent dans les discours avec les témoins, leurs noms sont dans la majorité des cas, ceux qui figurent dans *l'Atlas linguistique du Cameroun*. Cependant, les locuteurs leur associent des termes précis et génériques à partir desquelles ils s'identifient.

L'expression « langue(s) maternelle(s) » est celle qui revient dans la plupart des discours. Elle est dans la plupart des cas précédée de la préposition « en » ou du possessif « ma », « ta », « sa » et « nos » comme c'est le cas dans ces données lexicométriques :

Termes associés aux LC	Nombre d'occ.
nos langues (maternelles)	13
en langues maternelles	12
ma langue maternelle	8
sa langue (maternelle)	8
ta langue maternelle	4

ma langue (maternelle)	5
la langue maternelle	5

Tableau n°40: Expressions associées aux langues camerounaises

En parcourant l'ensemble des entretiens avec l'aide de *Lexico 3*, nous y avons identifié une quarantaine d'occurrences de « langue(s) maternelle(s) », indépendamment de leur contexte d'usage. Comme dans les extraits suivants titrés des entretiens avec Angéline, Alice et JM par exemple, les « langues maternelles » sont celles qu'on associe à la langue locale de la personne, du groupe ou de la tribu :

communicatif ah oui + parce si j'avais le choix je voudrais qu'à l'église on parle ma **ma langue maternelle** *hum* parce que là je comprends mieux (Angéline, CE 1841: p.131)

quand je le chante en **ma langue maternelle** + j'ai l'impression que je suis beaucoup plus euh : marqué par le chant(Angéline, CE 1841: p.131)

bon comme groupe il y a les groupes choraux + c'est de ça qu'il s'agit *hum* les groupes choraux il y a les groupes qui chantent essentiellement en **langues maternelles** et en français (Angéline, CE 1728: p.123)

leslangues maternelles bon disons que j'ai constaté qu'il y a beaucoup plus une tribu *hum* les Dschang par exemple j'ai constaté qu'il y a beaucoup de dschang dans la communauté francophone et même anglophone qui se sont anglophonisés si on peut employer le mot excusons et donc que / beaucoup plus ils sont francophones *hum* (JM, CE 40 : p.8)

c'est lui qui a traduit la Bible en : en duala c'est lui qui a traduit les cantiques en duala ça veut dire que même eux qui sont venus avec l'évangile ont vu l'importance de **la langue maternelle** des Africains *hum* en ce qui concerne la transmission du message de l'évangile (Alice, CE 313: p.34)

Le possessif affectif « **ma langue maternelle** » tout comme les déterminants spécifiques « **les langues maternelles** », « **la langue maternelle** » donne à voir qu'il s'agit de langues particulières. Il en est de même avec la préposition « **en langues maternelles** » qui matérialise ce rapport langues maternelles-langues locales.

Comment comprendre le recours à cette expression ? Pour Samari (2016 : 5), la notion de langue maternelle (LM) fait l'objet de controverses, voire de « flou terminologique [...] et de tergiversations critiques ». En effet, les études ont montré que ce concept recouvre de

nombreuses réalités. D'après Skutnabb-Kangas, cité par Samari (2016 : 85), les critères de définition de la LM sont nombreux et portent non seulement sur l'ordre d'acquisition de la langue et la compétence en celle-ci, mais également sur sa fonction ainsi que sur son caractère identificateur. Mackey semble être plus précis lorsqu'il déclare que cette notion « a été utilisé[e] pour signifier indifféremment, “la langue la mieux connue”, “le parler usuel”, “la première langue acquise”, “la langue du foyer” et “la langue ethnique” » (1997 : 184). Cette complexité de la notion de LM tient du fait qu'elle présente plusieurs critères de définitions, mais aussi du fait que son sens reste intimement lié à la dynamique sociolinguistique ainsi qu'au parcours de vie des locuteurs considérés. Il se passe simplement que dans les imaginaires des locuteurs, les langues de la tribu, de l'ethnie ou du pays, sont leurs « langues maternelles ». Par conséquent, il ne fait l'ombre d'aucun doute que les LM ne sont ni les langues dont on a nécessairement une compétence avérée ou connue, ni les langues les plus utilisées, encore moins la première langue acquise, mais simplement la langue ethnique, celle des origines de tous les Camerounais, voire des africains. Chaque fois qu'un locuteur dira « ma langue maternelle », il ne s'agira pas du français, encore moins de l'anglais ou du pidgin même s'il est reconnu que ce dernier joue un rôle identitaire remarquable, mais de sa langue d'origine.

Par la simple association de l'expression « langue maternelle » aux langues locales, les témoins se positionnent en mettant en avant une identité culturelle et linguistique. En même temps, ils se montrent solidaires de toutes les langues de leur environnement socioculturel, ce qui leur permet de s'affranchir des frontières interethniques et de nourrir le sentiment d'être un, de former un seul groupe. L'usage du possessif « nos » (13 occ.) ainsi que du qualificatif « propres » (3 occ.) fait des langues maternelles, une copropriété des locuteurs. Les réactions d'Edimo, de Rébecca et de Michel, entre autres, vont dans ce sens :

1019 Edimo : elle va mourir *hum* bon en ce moment-ci bon: l'espace fidèle avisé nous permet de nous ressourcer dans **nos langues** et par conséquent de les pérenniser *oui* et c'est une bonne chose (CE : p.80)

1177 Rébecca :[...] mais lorsqu'on étudie **nos langues** on se rend compte qu'elles sont d'une richesse qu'on peut très bien exploiter + donc pour moi on devrait plus se pencher de notre côté culturel que vers ce que le blanc nous a enseigné (CE : p.92)

557 Michel : mais quand dans cette partie liturgique on peut aussi donner ce chant qu'on a trouvé en français dans sa langue parce qu'il y a aussi des cantiques en **nos**

propreslangues *hum* ces cantiques sont transcrits en **nos propres langues** *oui* il y a des moments où nous lançons ça en nos propres langues mais c'est selon la partie liturgique(CE: p.50).

Dans ces énoncés, les encodeurs ne marquent plus/pas de différences entre ce qui ressortissent de leur langue respective et de ce qui ressortissent des langues des autres. Dans l'expression « nos langues », ils font ainsi de l'ensemble des langues concernées, une copropriété de tous les Camerounais ; chacun pouvant y trouver son compte. Par conséquent, « nos langues » peuvent être comparées à « notre » destin commun, « notre » culture à « nous », « notre « vivre ensemble ²⁶⁶ ». Cet emploi peut d'ores et déjà témoigner de l'acceptation mutuelle, du rapprochement, de la cohésion et surtout de la solidarité envers tous les groupes linguistiques et de locuteurs de langues camerounaises, notamment celles qui constituent les communautés religieuses d'étude. L'évaluatif axiologique positif « nos **propres** langues » vient ici accentuer l'idée de rapprochement qui se crée au travers de l'utilisation de ces langues et donc de légitimer des communautés de pratiques religieuses qui puisent leurs ressources parmi tant de langues, y compris « les langues maternelles ».

Pour conclure ce premier point qui porte sur les langues utilisées dans les communautés religieuses, les dénominations et les termes qui y sont associés, nous disons que quelle que soit la langue déclarée être utilisée, quelles que soient les dénominations et les termes parallèles, tous sont des ressources mobilisées pour les pratiques et qui forment le répertoire partagé des communautés. À ce stade, l'on peut déjà noter qu'au niveau des communautés, il y a des régularités qui émergent quant aux langues en présence. La première est bien évidemment le recours à plusieurs langues dans le processus d'évangélisation, preuve de ce que le plurilinguisme est l'une des caractéristiques des congrégations. La seconde est que les langues peuvent recevoir différentes dénominations. Nous parlions par exemple du « pidgin francophone » et du « pidgin anglophone » d'une part, et de l'association « langues maternelles » à l'ensemble des langues camerounaises d'autre part. La troisième régularité qui ressort de cette analyse est celle de considérer toutes les langues, ainsi que les dénominations et termes associés, comme des éléments de la pratique religieuse et donc du répertoire partagé (même de manière

²⁶⁶ Cette expression a connu une utilisation exponentielle au Cameroun depuis le début de la crise dite anglophone. Face aux velléités sécessionnistes d'une minorité de la partie anglophone du pays, le discours du « vivre ensemble » est servi dans tous les plateaux médiatiques et les débats politiques, l'objectif étant de prôner l'acceptation mutuelle et la tolérance des divergences culturelles, linguistiques et politiques qui font l'objet de division.

passive) par les membres de la communauté. Avec ces ressources (plurilingues), les acteurs négocient, ou mieux donnent un sens de leurs rites dans les situations de communication religieuse.

2. Politiques linguistiques et choix de langues pour les pratiques religieuses

Comme les langues et les dénominations y afférentes, les communautés religieuses organisent leurs pratiques en s'appuyant sur des règles ou encore sur des normes, des cadres de référence ou des conventions plus ou moins tacites qui constituent les bases pour l'action et la communication entre membres. Ainsi, se distinguent-elles par un ensemble de choix de langues qu'elles opèrent parmi tant d'autres qui existent dans leur environnement socioculturel. Le choix de langues relève, dans un contexte d'hétérogénéité linguistique et culturelle, de la politique linguistique. Celle-ci a été définie par Calvet (1996 : 111) comme « l'intervention sur les langues et sur les relations entre les langues dans le cadre des Etat (...) mieux, un ensemble de choix conscients concernant les rapports entre langues(s) et vie sociale ». Il la distingue de la planification linguistique qui elle, est « la mise en pratique concrète d'une politique linguistique, le passage à l'acte en quelque sorte ». Dans les communautés d'étude, cette politique s'éloigne du modèle étatique qui prône l'usage du français et de l'anglais pour épouser des formes qui correspondent aux aspirations des participants. Cet aspect relatif aux politiques linguistiques, relève de points de vue beaucoup plus singuliers que de grandes tendances. C'est pourquoi, nous solliciterons très peu *Lexico 3* dans cette articulation pour davantage nous intéresser à l'analyse de l'énonciation. Cette particularisation des opinions est liée à la façon dont l'entretien a été conduit. Mais aussi, cela est lié au rôle que les acteurs concernés jouent au sein de leurs communautés respectives, à leurs expériences des langues, à l'influence de leurs parcours géographiques et socio-professionnels, à leurs relations avec les autres participants ainsi que les contingences communicationnelles auxquelles ils font face.

Ainsi, quel que soit l'angle d'analyse adopté, les acteurs inscrivent leurs choix linguistiques dans des cadres de référence à partir desquels ils exercent leur appartenance à la

communauté, de manière collaborative ou conflictuelle²⁶⁷. En d'autres termes, les choses ne se font pas toujours dans une parfaite entente dans la mesure où les pratiques *in vivo* peuvent prendre le contre-pied des décisions *in vitro*. Mais dans tous les cas de figure, les points autour desquels il y a consensus renforcent chez les témoins, le sentiment de faire groupe. Les politiques et choix de langues dans les communautés d'étude sont influencées soit par des prescriptions de l'autorité et leaders religieux, soit par la situation de communication, soit encore par des normes culturelles devenues schéma de travail. Ainsi, l'usage peut aussi contribuer à définir la politique linguistique de la communauté et donc à ériger des normes langagières.

2.1 Des prescriptions de l'autorité/des leaders religieux et choix des langues

2.1.1 Le cas de la messe anglophone à Muea

À l'église de Muea comme dans les autres communautés catholiques du monde, l'autorité, c'est-à-dire le pape, l'évêque, le prêtre, etc., est considéré comme le représentant de Dieu et incarne par conséquent, l'idéologie du groupe. Dans ce sens, la décision de l'autorité est considérée comme celle de Dieu et doit être respectée. Néanmoins, compte tenu du caractère imprédictible et parfois spontané des pratiques qui constituent les langues, et surtout des exigences du contexte comme nous l'avons dit, il semble difficile de respecter une prescription de choix de langue de manière machinale. L'influence de l'autorité religieuse sur le choix de langues est manifeste. En effet, la pression exercée par l'évêque ou le curé sur les autres prêtres et des chrétiens de la communauté a pour conséquence, selon JM, le choix du pidgin comme langue des pratiques religieuses. Son récit en rapport avec ce qui a eu cours dans la section anglophone précise :

68 E: du moins quand nous prenons la paroisse de Muea actuellement + est-ce qu'il y a une autorité est-ce qu'il y a un règlement qui dit que telle langue doit être utilisée pour telle occasion pour telle occasion pour telle cérémonie est-ce il y a ces prescriptions-là au départ

²⁶⁷Le conflit naît au moment où les conventions, les règles, les procédures, etc. ne font pas l'assentiment de tous les membres. En plus, les adhérents d'une communauté de pratique appartiennent généralement à d'autres communautés (ce que Wenger appelle « une constellation de communautés de pratique »). Dans ce cas, le passage d'une communauté à l'autre, ou mieux la manipulation d'objets identiques à différentes communautés peut se faire de manière conflictuelle.

69 JM : oui il faut dire que l'évêque nous a rencontré l'année dernière et il nous a dit
votre *grammar* n'est pas tout le monde qui comprend + parce que les deux prêtres
le père Joseph et/ (CE : p.11)

Plus bas,

71 JM : [...] l'évêque nous a dit vraiment le pidgin serait la chose la mieux partager il faut
écrire *hum* et lire pour que les gens comprennent que la préparation a été faite en
tout cas il s'agit de la parole de Dieu et le message passe vite avec le pidgin *hum*
mais entre temps aussi les prêtres récupèrent dans leur paroisse parce que ça passe
mieux par exemple on a commencé cette année le père Divine a souhaité + comme
curé de cette paroisse je crois qu'il est l'autorité qui remplace l'évêque et qui le
représente valablement il a demandé que le pidgin soit la langue nationale

72 E : la langue de la paroisse

73 JM : entre guillemets nationale (rire) la langue de la paroisse c'est ça *XX* je pense qu'on s'attelle
à ça qu'à même dans les offices religieux pour satisfaire les fidèles + on parle pidgin (CE:
p.11)

Cette position est particulièrement celle de JM, locuteur francophone qui s'exprime également bien en anglais et moins bien en pidgin. Pour avoir été confronté au dilemme du choix de langues dans la communauté où il est officiant et vicaire, il se réfère aux prescriptions de sa hiérarchie, notamment en ce qui concerne la messe dite anglophone²⁶⁸. Ainsi, l'adverbe d'opinion « oui » utilisé en début de propos, tout comme les verbes d'affirmation « dire » « a dit », « a demandé » relève que des consignes sont données dans ce sens. De même, dans « **il faut** dire », « **il faut** écrire » et « (**il faut**) lire », on note que loin d'être perçues comme un simple souhait (« serait », « a souhaité »), l'utilisation du pidgin dans les pratiques est une prescription à l'endroit des destinataires sur-cités. On le voit également dans les propos de JM à travers les embrayeurs « nous » et « je ». Encore appelé pluriel de pétition, le pronom « nous » (**nous** a dit, **nous** a rencontré) utilisé par ce dernier lui permet d'inscrire son discours dans une expérience collective. Mais par la suite, il assume toute la responsabilité de son propos par l'usage du « je » (**je** pense qu'on...). Le passage du « nous » au « je » montre que l'utilisation du pidgin telle qu'elle est encouragée trouve un écho favorable sur le terrain grâce au rôle joué par l'autorité religieuse. Cette influence de l'autorité est d'ailleurs accentuée par les connotations qui sont faites des langues et variétés disponibles pour la communication. Cette vision est perceptible dans l'emploi du démonstratif « votre » (**votre grammar**), indice manifeste du rejet, ou mieux, de

²⁶⁸ Mais aussi bilingue.

la distanciation qui s'exprime à l'égard du bon anglais. En revanche, il se dégage une connotation méliorative du pidgin. En faisant du « *grammar* » une langue qui n'est pas comprise de « tout le monde », il se pose implicitement que le pidgin serait compris de tous ; c'est donc la langue de tout le monde : « la langue nationale », « la langue de la paroisse » comme le martèle si bien JM.

Cette mobilisation des arguments en faveur du choix du pidgin dans les pratiques religieuses est en définitive le propre de l'autorité religieuse dans laquelle JM s'inscrit. Il faut tout de même dire que l'utilisation du pidgin à SAPM est aussi inhérente à l'histoire même de la communauté où il est employé depuis 1912 dans les offices religieux. Quand on fait une rétrospective sur la période à laquelle le *Concile de Vatican II* (1963) autorise l'usage des langues autres que le latin dans les cérémonies religieuses et la période à laquelle le pidgin commence historiquement à être en usage à Muea par exemple, on est en droit de penser que c'est sûrement les usages au sein des offices qui auraient influencé la politique linguistique de cette institution religieuse. En définitive, le pidgin comme langue prescrite par l'autorité religieuse, resserre les liens entre les membres de la communauté pour qui le message religieux « passe vite » ou « mieux » à travers cette langue.

Toutefois, les positions vis-à-vis des consignes de l'autorité ne font pas toujours l'unanimité de voix. En effet, ceci est le propre des communautés de pratique où, malgré que les membres « développe[nt] de fait un sentiment d'appartenance et d'engagement mutuel » (Wenger, McDermott et Sydner 2002 : 34) et donc sont sensés collaborer, les décisions peuvent être différemment appréciées, ou du moins, ne sont pas respectées de façon mécanique. Par conséquent, respecter à « 100% » une telle décision c'est selon JM, « dire aux gens d'arrêter ce qu'ils sont », ou encore tenter de « tuer les identités » « francophones » et « anglophones » (CE : 77-78: p). Autrement dit, en dehors de l'identité du groupe qui se définit et se développe au travers de la pratique ou du sentiment d'appartenir à la même communauté, il y a des identités de sous-groupes ou des identités individuelles qui peuvent parfois prendre le contre-pied de l'identité que la collectivité voudrait se façonner. Ceci peut se comprendre dans la mesure où l'identité (au sens des communautés de pratiques) « se définit par ailleurs rarement par l'appartenance à une seule communauté de pratique et les individus, souvent coursiers, doivent mener un travail de réconciliation en une seule identité de toutes celles qui sont créés par les

diverses communautés auxquelles ils appartiennent (parfois conflictuelles) ou auxquelles ils ont appartenu » (Berry 2008 : 31). Ce qui a cours à la messe bilingue donne davantage des éléments de réponse à la question des consignes à respecter.

2.1.2 Le cas de la messe dite bilingue à Muea

Pour ce qui est de la messe dite bilingue, les décisions en matière de gestion / choix de langues sont prises, selon JM, lors d'une réunion d'organisation de la cérémonie entre les leaders francophones et anglophones :

162 JM : bien sûr une réunion devrait avoir lieu et a toujours lieu *hum* d'ailleurs que le curé de la paroisse essaie de promouvoir ces + ces réalités-là + où il ne refuse personne nous sommes de la même famille nous construisons la même église de Dieu mais il y a des réunions qui sont convoquées où: toutes les deux réalités les deux couleurs de notre paroisse se retrouvent francophones anglophones et ils font ensemble un programme + un programme qui en principe devrait scrupuleusement être respecté

163 E : mais est-ce que c'est toujours respecté ?

164 JM : non ! malheureusement non (CE : p.19)

Comme avec la messe anglophone, des règles ou des directives (« programme ») sont d'entrée de jeu définies pour la messe bilingue. Ce point de vue encore spécifique à JM corrobore cette idée de prescriptions à suivre. Mise en relation avec son profil et ses dires, on peut comprendre que ce dernier est forcément assujéti au respect de sa hiérarchie. Toute chose qui affermit le sentiment de faire chemin avec la communauté.

Par conséquent, le marqueur discursif « bien sûr » en début de phrase renforce cette volonté consensuelle de créer l'unité, l'harmonie au travers des langues choisies d'avance pour la cérémonie religieuse. Ainsi, à la notion de « programme » est rattaché le vocable « respecté », appuyé par le modalisateur « scrupuleusement » qui accentue le caractère prescriptif des décisions qui émanent de la « réunion ». Cependant, comme le martèle JM de façon indignée et dans une tonalité lyrique (« non ! malheureusement non »), les prescriptions qui ressortissent de la réunion de prise de décision ne sont pas toujours respectées. Cela est dû selon ce témoin, à « une certaine crise », à « une certaine division » (CE 166 : p.20) que prônent certains membres

de la communauté. On comprend ainsi que la participation aux activités de la communauté peut recouvrir différentes modalités : conflictuelles ou harmonieuse, privées ou publiques, compétitives ou coopératives (Berry 2008 : 29). Mais les relents conflictuels, les crises et les divisions n'excluent pas l'idée de la formation d'une communauté de pratique unie en certains points. Nous avons d'ailleurs dit plus haut que le terme « communauté » signifie avoir quelque chose en commun et non pas tout. Ce quelque chose en commun est, au-delà des pratiques, la « même famille », la « même église de Dieu ». Bien plus, ce quelque chose en commun est aussi inhérent à l'idée que les leaders francophones et anglophones « se retrouvent » et « font ensemble » un programme.

À l'évidence, les décisions de l'autorité ou des leaders religieux sont certes prises en compte. Néanmoins, les clivages et les rapports conflictuels entre ces derniers et les membres de la communauté font que ces décisions prises en amont ne sont pas toujours respectées en aval. Mais aussi, cela tient de ce que la participation au sein de la communauté de pratique n'est pas toujours harmonieuse, surtout dans la mesure où les adhérents ont du mal à réconcilier leur propre identité à celle du groupe, ou encore, pensent tous avoir le « droit à définir le sens » (Berry 2008 : 29) ou à donner leur point de vue sur ce qui a cours. Clivages ou conflits, ils n'empêchent cependant pas que la communauté se forme. Et ceci est d'autant plus vrai qu'en dehors des consignes de l'autorité en matière des choix de langues, ces dernières peuvent aussi se faire en fonction des participants et du milieu dans lequel ils se retrouvent.

2.2 Des choix linguistiques en fonction des participants et du milieu

Dans la théorie des communautés de pratique, les participants jouent un rôle déterminant pour la réalisation des objectifs fixés. Ainsi, en s'engageant dans des actions communes, et en leur donnant du sens, ils favorisent le partage des connaissances sur la pratique et contribuent au renforcement du lien social (Henri, sd). Ceci dit, l'influence du public, des facteurs cléricaux et du milieu orientent également les choix linguistiques qui, somme toute, facilitent les échanges et évitent les incompréhensions et les conflits.

2.2.1 Influence du type de public et choix du français et du pidgin à Muea

Le public présent concourt également à définir le choix de langues des cérémonies religieuses. Ainsi, en faisant la différence entre « anglophones » et « francophones » dans la paroisse de Muea, le père JM met en exergue comment la prise en considération des personnes ratifiées par le processus de communication corrobore l'idée que le type de public présent au cours des cérémonies déterminent le choix linguistique. C'est le cas de la messe dite francophone en anglophone :

75 JM : la messe francophone est toujours là la messe en français + les francophones ont leur spécificité les anglophones ont leur spécificité mais malheureusement les anglophones tous ne comprennent pas l'anglais pur le *grammar* comme on dit *XX* ils comprennent le pidgin ++ plus pour la plus part mais il y a des intellect- des intellectuels parmi eux qui comprennent anglais *XX* alors pour les francophones ils sont dans leur identité ils restent dans leur réalité et les anglophones devraient restés dans leur réalité *XX* ils le sont même mais seulement on a un pidgin-english *woualah* mais les francophones pour le moment n'ont pas de pidgin-english pidgin et etpidgin french (CE : p.11)

Le discours de JM met en scène les catégories de personnes présentes dans la sphère religieuse et comment en retour elles fondent l'utilisation du français/ou du pidgin dans la communauté de Muea. En effet, on note la présence de deux catégories précises : « les francophones » d'une part, et « les anglophones » d'autre part. Ces catégories sont reprises selon les cas, par la « non-personne » (Benveniste 1966 : 265) « ils » (**ils** sont, **ils** restent, **ils** comprennent, etc.) que l'enquête associe inéluctablement à l'utilisation d'une langue. On voit dans cette logique que « francophones » est associé au français tandis qu'« anglophones » lui, est associé au pidgin (ou pidgin-english). Dans le même sens, la frontière entre les deux groupes linguistiques est frappante : « les francophones ont leur spécificité les anglophones ont leur spécificité ». Même si la tendance est celle de l'essentialisation de l'identité, « les francophones ils sont dans leur identité [...] les anglophones [...] le sont même », il reste que les groupes ainsi mentionnés sont déterminants dans l'organisation sociale et donc dans les choix linguistiques. Pour la communauté francophone par exemple, on note que la présence de locuteurs francophones fait du français la langue des pratiques. Le modalisateur « toujours » couplé au verbe d'état « est » (la messe francophone **est toujours** là la messe en français) inscrit le procès d'utilisation du français dans l'ordre de l'itératif, de l'habitude et donc de la norme sociale.

L'opposition de style, ou mieux des modèles langagiers respectifs aux francophones et anglophones est manifeste dès que JM introduit le marqueur discursif « mais ». L'idée qui sous-tend cette opposition est comme on peut le constater, celle selon laquelle les premiers (les francophones) sont culturellement rattachés au français tandis que les seconds (les anglophones) sont rattachés au pidgin et cela est reconnu et accepté comme tel, notamment dans la réalisation des rites religieux. Pour finir, les verbes auxiliaires de temps (**est** toujours ... en français, ils **sont**, ils le **sont**, les francophones **ont**, les anglophones **ont**, les francophones ... n'**ont** pas) et le verbe d'état « ils **restent** dans leur identité » situent l'action comme étant de l'ordre du ponctuel et de la certitude si l'on s'en tient à leur mode verbal. De même, ils traduisent un état permanent selon lequel l'utilisation du français dans la communauté francophone et du pidgin dans la communauté anglophone, est aussi déterminé de l'extérieur ; c'est-à-dire par la catégorie sociolinguistique des personnes présentes lors des offices. Sur le plan lexicométrique, la prégnance de l'item « (en/le/du français » (101 occ.) et « francophone(s) » (70 occ.) dans les discours des acteurs interrogés à Muea montre que cette langue est choisie pour la communication avec le groupe. Il en est de même avec la forme « le /en/du pidgin » (66 occ.) qui, mieux que l'« anglais », est associé à « anglophone » (58 occ.) comme on peut le voir dans ce concordancier réalisé autour d'« anglophone » et de « pidgin » :

les communautés anglophones	pour :	ou pidgin - pour :	célébrer n'est
la messe anglophone	c'est plutôt	la messe + 137 JM :	en pidgin
les anglophones	tous ne comprennent pas	l'anglais pur le	
les anglophones	entendent c'est	une langue passe	partout

donc je me suis mise à parler anglais / pidgin
ne parlent pas anglais eux ils parlent pidgin
sont ici depuis longtemps qui parlent le pidgin
c'était le pidgin l'anglais + le pidgin
ils parlent pidgin: ils (les anglophones) parlent pidgin

Tableaux n°41: Quelques associations de la forme « anglophone » à « pidgin »

Ces quelques éléments qui attestent de l'association « anglophone » et « pidgin » sont repris par le discours de JM. Ils confirment le choix du pidgin par la présence de l'anglophone dans les églises.

La présence d'un type de public oriente certes, les choix linguistiques. Mais ces choix peuvent aussi s'opérer sur la base des facteurs cléricaux comme c'est le cas à l'EEC avec l'emploi du français.

2.2.2 Influence des facteurs cléricaux et choix du français à EEC

Sur le plan clérical, ce sont les caractéristiques sociolinguistiques des acteurs principaux (le clergé) qui détermineront la/les langues à exploiter pour accomplir les rites. Le discours d'Angéline par exemple, montre qu'au-delà du fait que le public de l'EEC est francophone et ne comprend pas l'anglais, il y a aussi que le pasteur n'est pas anglophone :

1815 Angéline : hum : parce que le problème c'est que même comme la communauté francophone est : est grande *hum* elle ne travaille pas en anglais *hum* quand tu vas dans les bureaux tu vois que là-bas ils communiquent surtout en français dans les bureaux *hum* les professeurs beaucoup d'enseignants il y a beaucoup d'enseignants + ils enseignent en français ils enseignent le français ils enseignent en français *oui* donc l'anglais n'est pas leur langue de travail *hum* la langue : leur langue officielle première c'est toujours le français *oui* et il faut parler à quelqu'un dans la langue qu'il comprend ++ pour partager et qui est comprise par les : par les deux parties ce n'est que ça on ne peut pas leur parler en anglais *hum* ce n'est aussi facile que ça de parler anglais je veux dire même s'ils comprennent parler ce n'est pas évident il faut encore avoir un pasteur qui est anglophone *hum* il n'y en a pas beaucoup à l'église (CE : p.129)

La pratique quotidienne des langues par les francophones ainsi que l'exercice de leurs professions les éloignent certes des usages de l'anglais. Les expressions ci-après le témoignent si bien : « communiquent surtout en français » « l'anglais n'est pas leur langue de travail », « c'est toujours le français », « enseignent en français », « enseignent le français », etc. Mais en même temps, l'EEC souffre du manque de leader pouvant aussi accomplir les rites en anglais. Angéline évoque ici la difficulté à trouver les personnes susceptibles de répondre à cette attente. Le champ lexical des difficultés à s'exprimer en anglais le montre si bien : « ce n'est aussi facile ... de parler anglais », « parler ce n'est pas évident », « on ne peut pas leur parler en anglais », « il faut encore avoir un pasteur ... anglophone », « il n'y en a pas beaucoup ».

Au demeurant, l'association des champs lexicaux relatifs à la pratique du français d'une part, et celui de la difficulté du clergé à s'exprimer en anglais d'autre part, est la preuve visible de l'érection du français en langue commune, celle la plus utilisée dans les pratiques religieuses de cette communauté. En s'intéressant au contexte gauche de la forme « (en / le) français » (61 occ.), on se rend compte que le français y est associé au clergé francophone :

francophone renvoie au Français + et le français
langues que nous connaissons bien : ++ le français
++ le français et l'anglais + d'abord le français
anglophones chantaient en anglais je chantais en français
Buea française parce nous communiquons en français
les langues qu'on parle à la chair c'est le français
langue de de travail même les documents c'est en français
les documents sont enfrançais
Ils viennent souvent faire des discours en français
on fonctionne dans le système lecture en français
mais j'ai toujours vu prêcher en français
donc quand vous prêcher en français
nous en ce moment on a le recueil en français
vient souvent euh faire des discours en français

Tableau n°42: Contexte gauche de la forme « (en / le) français »

Ces quelques éléments montrent que le français fait partie intégrante des réalités socioculturelles du clergé francophone et plus encore, les langues qu'ils sont le plus en mesure d'utiliser dans leurs activités religieuses. L'emploi de cette langue dans les offices n'est donc pas une surprise pour personne parce qu'il s'inscrit en droite ligne de la prise en compte de la situation de communication manifeste dans les caractéristiques des participants.

2.2.3 S'adapter au milieu pour bien communiquer : le cas de l'EEC

Il paraît que la localisation des communautés religieuses joue un rôle important dans le choix des langues dans les églises dans la mesure où les caractéristiques sociales des habitants des quartiers concernés et leurs usages linguistiques ont une influence sur l'emploi des langues et l'accomplissement de rites religieux pendant les messes. Nous avons par exemple vu que les personnes qui fréquentent les diverses messes sont différentes sur le plan sociolinguistique par les catégorisations qui sont faites à leur sujet. Les termes anglophones, francophones, bilingues ont pour conséquence l'association d'une langue plus ou moins précise à chaque catégorie ainsi

nommée. Ainsi, ferra-t-on du francophone celui qui parle et comprend la langue française, du bilingue celui qui parle et comprend le français et l'anglais, de l'anglophone soit celui qui parle pidgin (voir réaction de JM *supra*), soit celui qui s'exprime en anglais, soit encore celui qui parle anglais et pidgin. Au sein même de la congrégation, la localisation des églises a pour conséquence le choix de langue du milieu comme modèle langagier de la communauté. Une lecture transversale des études menées par Bitja'aKody (2001b), Kouega (2008), Kouega et Ndzotom (2011), Kouega et Baimada (2012) Kouega et Emaleu (2013) dans les villes camerounaises (Yaoundé, Maroua, Mudemba, Kumba) font état de ce que les langues utilisées d'une communauté à l'autre ne sont jamais les mêmes. Dans la seule ville de Yaoundé, les églises catholiques situées d'un point à l'autre de la ville, brillent par l'utilisation de langues différentes dans l'évangélisation.

À Buea, le modèle de choix de langue adopté par l'EEC s'inscrit aux antipodes de ce qui a cours dans la communauté évangélique de Tombel, ville également située en zone dite anglophone du Cameroun. Ainsi, invitée à nous dire comment le choix de langues s'opère au sein de l'EEC, Angéline joue, entre autres facteurs, sur les indices de localisation :

1789 E : oui est ce que donc au départ on sait que pour la messe on doit utiliser telle langue est-ce qu'il y a une sorte de prescription pour les langues à utiliser pour l'église ou ça fonctionne comment ?

1790 Angéline : non nonnonnonnon [...] c'est-à-dire que le pasteur peut parler en français et on traduit + on interprète on donne le résumé le condensé en anglais c'est comment ça se passe généralement ici + et à Tombel je suppose que c'est en anglais et on donne un condensé en français pour ceux qui ne comprennent pas ou en pidgin *hum* bon quant à la langue de travail même les documents c'est en français les documents sont en français (CE : p.127)

L'opposition spatial entre l'« ici » (Buea) et l'ailleurs (Tombel) place les usages linguistiques dans deux sphères différentes et justifie par ce fait même, l'usage du français et de la traduction²⁶⁹ en anglais d'un côté et de l'anglais et de la traduction en français ou en pidgin de l'autre. C'est dire combien les caractéristiques sociolinguistiques des lieux donnés peuvent imposer l'utilisation particulière des langues, mais également des processus qui renforcent la participation et la compréhension de la pratique comme « traduit », « interprète », « donne le

²⁶⁹ Nous aborderons particulièrement la question de traduction dans le titre 3.3.

résumé ». C'est aussi ce qui ressort de l'expérience de Michel où l'adaptation au milieu est une plus-value lui permettant de relever les défis auxquels il se confronte.

485 Michel : huum dans le principe il n'y a pas de: de langues *hum* il n'y a pas de langues + qu'il faut utiliser sinon sur le plan national la langue qui est reconnue c'est le français et l'anglais *hum* partout on doit être capable de prêcher soit en anglais soit en français + et maintenant selon les réalités *hum* du terrain où le pasteur se trouve + il doit faire des efforts pour s'adapter + pourquoi je connais un peu bameka+ j'ai travaillé à Bameka et la communauté des mamans qui ne peuvent pas parler français(CE : p.46)

La question de la localisation est ici manifeste d'abord au niveau du macro-contexte qui est celui du Cameroun avec « le français et l'anglais » comme langues supposées être utilisées. Au niveau du micro-contexte en revanche, les « réalités du terrain » ont pour corolaire l'adaptation du prédicateur à celles-ci. Autrement dit, son s'accommodation (Giles, Coupland et Coupland 1991), à « l'audience » (Bell 1991) que constitue son public.

On comprend dans ce cas que certains acteurs ne peuvent mettre en pratique que la politique linguistique qui est la leur dans la mesure où la façon de s'adapter à son auditoire ou au contexte dépend de sa relation personnelle aux langues, de ses compétences et de la liberté offerte en fonction des situations, d'user des langues précises. Dans ce sens, Michel avoue prêcher en français à Buea parce que l'église est fréquentée par un public francophone :

500 E : donc le milieu ici-là vous impose de à utiliser le français par exemple puisque les gens viennent de diverses:

501 Michel : ouais je suis sûr que si + c'était une communauté purement anglophone je parlerais déjà anglais *hum* JE PARLERAIS DEJA ANGLAIS (en souriant et en riant) (CE : p.46)

Les marques de subjectivité, notamment : a) les pronoms « **je** suis », « **je** parlerai », « **JE** PARLERAI²⁷⁰ » qui lui permettent de personnaliser le discours et b) l'emploi du subjectivèmes adverbiaux « **purement** anglophone » « suis **sûr** » permettent d'inscrire les faits discursifs dans l'ordre de la certitude et donc d'avouer la force qui s'exerce dans le choix de langue lorsqu'on a à faire un type précis audience. Cependant, la structure modale « si » + imparfait (c'était) + conditionnel (je parlerais) inscrit les faits dans l'irréel du présent. C'est-à-dire dans une situation

²⁷⁰ La rapidité dans l'exécution de ses dires fait aussi partie des lieux d'inscription de la subjectivité dans son langage.

dont l'action ne peut être accomplie que sous certaines conditions. Ceci dit, le fait de s'adapter à son milieu à pour conséquence selon Michel, de parler la langue de ce milieu. Dans le cas précis, la condition « communauté purement anglophone » n'a jamais été remplie, ce qui explique selon Michel, le fait qu'il ne peut que s'exprimer en français pour accomplir les rites religieux tel que la situation la lui impose.

Les contingences communicationnelles liées aux participants, mais aussi au milieu, sont donc de nature à orienter les politiques linguistiques dans les communautés. Mais à ceci s'ajoute une autre dimension importante des choix, celle du respect d'un ensemble d'habitudes linguistiques socialement reconnues et partagées au sein de la communauté.

2.3 Pression des pratiques routinières et choix des langues à SDAC

Au cours de son évolution, la communauté de pratique développe à travers ses membres, des codes, des routines, des normes culturelles et langagières qui finissent par être adoptées comme modèles à suivre pour l'exécution des tâches qui sont les siennes : « Speakers develop linguistic patterns as they engage in activity in the various communities in which they participate » (Ekert et McConnell-Ginet (1992 : 96)). Bien avant ces auteurs ainsi que les travaux sur les communautés de pratique, la sociolinguistique s'est penchée sur cette question de normes culturelles. Pour Fishman (1965, 1986) qui s'est par exemple intéressé aux sociétés multilingues, le choix de langues est relié à des normes culturelles ou des habitudes langagières propres à chaque communauté. De ce construit théorique est née l'observation selon laquelle si au niveau des interactions ponctuelles, les comportements langagiers des locuteurs sont très variables, il existe à un niveau plus global des comportements langagiers habituels qui sont particuliers à chaque communauté et qui sont réglés de façon récurrente et habituelle. Selon cet auteur, ce qu'il importe de noter est que ces habitudes langagières peuvent être reliées à des normes culturelles qui sont le propre de la communauté et non pas le fruit d'un hasard. L'auteur postule d'ailleurs que les normes sociales qui régissent les choix de langues sont formulées et comprises par les locuteurs en termes de domaines de comportement social bien définis²⁷¹. Dans

²⁷¹ Ces domaines de comportement sont entre autres : la famille, l'école, la religion, la presse, la justice, la littérature, l'armée, l'administration, etc.

les communautés religieuses plurilingues, certains comportements langagiers sont réglés de façon habituelle²⁷². C'est le cas à SDAC où le choix du français et de l'anglais est associé à une tradition de travail bien ancrée et qui a fini par s'érigée en norme langagière. Cette pratique est mieux mise en discours par Alice :

292 E : oui ++ ça veut donc dire que quand on veut prêcher par exemple quand on veut lire les textes il y a les textes il y a les communiqués qui décide de la langue qu'il faut utiliser en ce moment-là ?

293 Alice : non il n'y a personne qui décide de la langue il y a seulement quelque chose comme une coutume une culture ce qu'on a déjà adopté qu'on trouve

294 E : une tradition qui se perpétue

295 Alice : oui voilà on trouve donc nous suivons la même tradition qu'on a trouvée

296 E : hum qui est celle de:

297 Alice : de: prêcher + faire les présentations + en anglais et en français oui soit le présentateur + principal s'exprime en français et l'autre traduit en anglais comme le cas d'aujourd'hui et soit l'autre prêche en anglais et l'autre traduit ainsi de suite
(CE : p.33)

En scrutant cet échange avec Alice, on note sur le plan énonciatif, qu'elle commence son propos par une double négation (**non il n'y a personne** qui décide de la langue) qui lui permet d'infirmer de manière péremptoire l'idée d'une prescription quelconque en matière de choix linguistique et d'introduire par la même occasion celle d'une pratique de langues qui se perpétue au fil du temps. Le lexique y afférent, « une coutume », « une culture », « déjà adopté » « suivons la même tradition », montre combien les formes de pratiques dont elle fait allusion (prêcher ... en anglais et en français, s'exprimer en français et traduire en anglais) relèvent de comportements socioculturels intégrés/attendus qui font du français et de l'anglais, les langues des rites religieux à SDAC. Ces façons de faire ressortissent d'ailleurs du passé comme on peut le constater avec le passé composé « qu'on a déjà **adopté** », « même tradition qu'on a **trouvée** » qui, sur le plan aspecto-temporel, exprime une action accomplie par rapport au moment d'énonciation. Bien plus, les faits s'inscrivent également dans le présent (on trouve, nous suivons, s'exprime, traduit, prêche, etc.) et sont projetés dans le futur grâce à leur caractère répétitif et continu introduit par la locution « ainsi de suite ». Prêcher en français et en anglais

²⁷² Cela n'exclut cependant pas les improvisations, des manières particulières de s'exprimer, de penser, d'être ou de faire que les membres adoptent et adaptent en participant.

ainsi que traduire, relèvent alors de la routine, des habitudes, des normes culturelles, bref des attentes sociales. Du point de vue lexicométrique, le modalisateur « toujours » (13 occ.) à travers ses expansions, vient renforcer cette idée d'habitude, inscrivant le choix du français et de l'anglais (ainsi que leur traduction respective) dans la continuité :

on fait toujours l'effort d'avoir des traducteurs ou des interprètes
il y a toujours un traducteur *hum* maintenant si l'orateur
c'est toujours começa : maintenant quand le prédicateur
c'est toujours en différentes langues puisque comme tu
on traduit toujours c'est pour que personne ne se sente : délaissé
on prêche toujours en français et les autres traduisent
on chante Toujours/la plupart c'est en français et en anglais
toujours : même la prière est dite en français ou en anglais

Tableau n°43: Occurrences de la forme « toujours »

Mise en relation avec le discours d'Alice, on peut comprendre l'usage de « toujours » comme l'expression de l'habitude et du caractère non aléatoire du choix de langues à SDAC.

Quelles que soient les motivations de choix de langues au sein des communautés religieuses, les modalités adoptées témoignent ainsi du plurilinguisme de ces communautés et de l'union autour d'un projet commun par l'usage des langues. Ceci étant, le choix de langues relève d'un processus qui est à la fois imposé de l'extérieur comme l'autorité, les normes langagières, les participants, le milieu et les facteurs psychologiques (s'adapter par exemple). Ces processus à travers lesquels les acteurs s'affirment²⁷³ trouvent davantage leur sens dans des actions concrètes et des significations qu'ils attribuent aux langues.

3. Fonctions, valeurs des langues et actions associées dans les communautés

Dans la participation aux activités propres aux différentes communautés, les membres à force de pratique et d'expérience, acquièrent des savoirs à travers lesquels ils se définissent. En même temps, ils se projettent dans le monde en donnant des significations à leurs actions. Ce processus que Wenger (2005 : 64) appelle « réification », est central dans la mesure où il donne forme à l'expérience en produisant des objets (matériels ou immatériels) qui figent l'expérience.

²⁷³Faire un choix c'est s'affirmer, c'est revendiquer une appartenance quelconque

Dans cette étude, les rôles attribués aux langues, ou mieux, leurs fonctions ainsi que toute la signification qui en est construite, indiquent des processus, des actions, des transformations, bref il s'agit d'« un discours partagé qui reflète une certaine façon de voir le monde » (Wenger 2005 : 91) ou de l'envisager. Ainsi, en s'intéressant aux fonctions et valeurs des langues, on saisit les rapports qu'entretiennent les locuteurs avec diverses langues, diverses pratiques langagières et la communauté entière. Plutôt que de présupposer des fonctions et valeurs aux emplois linguistiques observés au sein des communautés, nous avons préféré faire parler les témoins pour voir comment émergent dans leurs discours, leurs positionnements à propos des langues qu'ils utilisent. Cela nous a permis de distinguer, les fonctions et valeurs de quelques langues prises individuellement, puis celles des alternances et mélanges codiques.

3.1 Fonctions et valeurs de quelques langues prises individuellement

3.1.1 Le pidgin à l'église : entre communication, emphase, humour et expression de l'unité

Pour Feral (1989 : 25), « [...] ce qu'on appelle pidgin-english au Cameroun est, en vérité, une langue qui a un éventail fonctionnel²⁷⁴ beaucoup plus large que celui qu'on attribue ordinairement aux pidgins ». Cet éventail de fonctions est, pour Neba et al (2006 : 48), en rapport avec les différents domaines que cette langue investit dans le quotidien des Camerounais. Dans le domaine religieux, la fonction de pidgin langue de la religion se trouve éclatée en sous-fonctions qui motivent son emploi par les acteurs de la communication religieuse. En effet, en dehors du fait qu'il a un potentiel véhiculaire fort élevé et reconnu, son emploi permet, selon les témoins, de faciliter la communication, de mettre les messages en relief, de capter l'attention et de signifier en même temps l'unité des fidèles au sein de l'église.

Sur le plan communicatif, le pidgin est la langue de l'aisance, ou mieux, celle qui s'utilise plus facilement dans la communication. Le recours à *Lexico 3* montre des associations majeures y afférentes, portant sur les verbes « passe », « va », « entendent » et « understand », mais aussi sur

²⁷⁴ Entre autres fonctions du pidgin au Cameroun, Neba et al (2006 : 48) identifient les fonctions de langue de l'éducation, de l'administration, de la politique, de la religion, de l'intimité, de l'identité culturelle, des affaires, de la littérature et des arts visuels.

les groupes nominaux « tout le monde » pour signifier la facilité d’acquisition, de compréhension et d’expression en pidgin.

	tout le monde	comprend	10occ.
C’est la langue de	tout le monde		3occ.
C’est une langue	passe partout		6occ.
le pidgin	passe mieux		4occ.
Le pidgin ça	passe		8occ.
le pidgin	va vite		5occ.
all christians	can understand	(pidgin)	3occ.
Les francophones	entendent	(pidgin)	2occ.
Les anglophones	entendent	(pidgin)	2occ.

Tableau n°44: Associations majeures du pidgin langue de communication

Comme un refrain, toutes ces considérations sont disséminées dans le corpus. Le récit de Pasto²⁷⁵ par exemple, met en lumière cela :

1291 Pasto : [...] yes in church may be after service *hum* may be at time when you want to preach *hum* to make it so simple *yes* you preach in pidgin because there are people in the congregation who are not literate *hum* so when we talk in pidgin now they get the message yes so in church we have english language we have French we have pidgin (CE : p103)

Au sein de l’église, le choix du pidgin se fait selon Pasto, dans l’optique de faciliter la communication pour que toutes les cibles soient atteintes : les intellectuels et les non-lettrés. La convocation de la deuxième personne « you » (« youwant to preach », « youpreach »), ne renvoie pas nécessairement au « you » qui est l’« individu allocuté dans la présente instance du discours » (Benveniste 1966 : 253) en la personne de l’enquêteur que nous sommes, mais relève de stratégie d’association de tout destinataire à la vision qui est celle du « we » (« we talk in pidgin ») ; c’est-dire Pasto. Plusieurs arguments militent donc en faveur du pidgin langue facile pour la communication. Il est d’ailleurs la langue de tout le monde puisqu’il est : « écoutée de

²⁷⁵ Diminutif de pasteur/ « pastor », le mot « Pasto » est devenu un terme du langage courant camerounais. Dans la vie courante, les églises et les médias, il est davantage utilisé. Nous le maintenons ici parce qu’il est le nom que nous avons utilisé lors de l’entretien. S’il faut dire un mot sur ce témoin, il a connu un parcours tout aussi exceptionnel que celui des autres même s’il ne s’est pas beaucoup frotté au français. Toutes ses prédications sont d’ailleurs faites en anglais et dans une certaine mesure en pidgin. Nous discutons au sujet de la place des langues au sein de l’église.

tous », « même les enfants », « ça passe », « ça va vite », « ça se maîtrise très vite », « langue passe partout », etc. (JM, CE 131 : p.15); donc langues qui met les hommes ensemble.

Du point de vue de la mise en relief, le pidgin sied bien à un ensemble de conditions de communication auxquelles le prédicateur s'adapte pour augmenter l'efficacité communicative. C'est ce que Pasto par exemple, relate dans ce texte à relent comique :

1293 Pasto: hum: it it will depend on some emphasis*hum* you know in preaching you have some what is called they call they they call they call: they call team of your message for example you want to preach about Jesus the healer then you bring and illustration may be you want to talk about: euh a case of blind man Batimayer that Jesus heal *hum* he was crying I said Jesus son of David have mercy on: on me *yes* now that is a call now he want people to know that somebody cried he had a desperate problem and cried and Jesus gave him attention and heal him so I will go there I said [oke] *this is the man who was cryingoooJesusoo pekin for: for: for: *for God* for papa Davidoo may you get sorry heart for me* + now if anybody will go home and forget something *hum* they wouldn't forget that + they wouldn't forget that + it sees in the mind of the people that this was the cry of that man and the cry that cost Jesus to give attention and he cost the man to have what a miracle *hum* so you drive some very powerful thing so that when somebody leaves the service he doesn't leaves empty even if he forget some other thing he wouldn't forget he will not for- he will not forget yes(CE: p.103)

Les lieux d'inscription du pidgin comme stratégie de mise en emphase sont principalement le recours au style direct, la prononciation et la négation verbale. Selon le discours de Pasto en effet, le style direct permet d'insister sur un fait de discours afin qu'il reste indélébile pour les fidèles. Ainsi, en choisissant de présenter l'histoire de l'aveugle guérit par Jésus ainsi (*I said [oke] this is the man who was cryingooo Jesusoo pekin for: for: for: *for God* for papa Davidoo may you get sorry heart for me*), il focalise l'attention de l'auditoire sur les dires afin d'attester non seulement leur caractère véridique, mais également afin qu'ils soient retenus comme tels. Cette stratégie discursive est amplifiée par la manière dont certains items linguistiques sont articulés. Les items « *cryingooo* » « *Jesusoo* » et « *Davidoo* » articulés avec des assonances dans les voyelles arrondies [o] ajoutées en fin de syllabe font certes « couleur locale » (Ulman 1975 : 163), mais favorisent davantage l'emphase dans le discours en pidgin. Par ailleurs, le recours à la négation verbale ; « *theywouldn'tforgetthat* », « *hedoesn'tleavesempty* », « *hewouldn'tforget* », « *hewill not forget* », etc. formulée dans le mode conditionnel et indicatif, inscrit les faits comme faisant d'emblée partie du souhait avant d'être

catégoriquement énoncés comme certains avec le futur catégorique. Ces procédés emphatiques du pidgin sont également empreints d'indices ludiques que Pasto mobilise dans son discours.

Au prolongement de la mise en relief, capter l'attention de l'auditoire semble également être associée au pidgin dans la religion.

1291 Pasto: yes ++ yes ++ yes+++ yes+++ yes ++ yes: yes *hum* yes so most of the time is for emphasis *yes* I do able to explain something and as as a preacher you must be able to get the attention of your people *hum* so they call that one is like a humor *hum* euh yes you bring any humor in the preaching so that you catch the attention of the people *yes* when you get people attention now you can communicate to them *hum* and you you: don't create an environment where may be you you are more concern just intellectual- intellect- intellectualism *hum* you see you have some people down there thought they can understand but at time you just need to came down to their level *yes* so they could know that you carry them to along (CE: p.103)

Langue exploitée en vue de capter l'attention, le pidgin est présenté ici, sur le plan énonciatif, comme relevant d'un ensemble de droits et obligations morales du prédicateur. La modalité d'énoncé²⁷⁶ exploitée ici est le déontique²⁷⁷, matérialisé dans « I **do** able », « you **must** be able » et « you **can** communicate » ; le tout dans des constructions déclaratives qui permettent de poser le contenu de l'énoncé comme étant de l'ordre du possible et de l'obligatoire. Comme énoncé *supra*, on constate également que l'usage du « you » (11 occurrences) ne se réfère pas uniquement à l'instance allocutaire (l'enquêteur), mais participe de notre association au dessein formulé par le « I » qui se refuse de personnaliser le discours, faisant de ce fait du pidgin, puis que c'est de cela qu'il est question, une affaire de tous dans la mesure où son utilisation capte l'attention du public. Le réseau lexical y afférent confirme cette hypothèse de Pasto, notamment avec les expressions tels que : « get the attention » « catch the attention of the people » « get people attention » « bring any humor » « came down to their level », « is like a humor ». Toutes ces constructions, tous ces éléments ont certes pour effet de justifier le pourquoi du pidgin comme langue de réalisation des rites dans le domaine religieux, mais en même temps, comme le dit Kerbrat-Orecchioni (1980 : 136), la

²⁷⁶ Le Querler (1996 : 61) considère la modalité d'énoncé comme « l'expression de l'attitude du locuteur par rapport au contenu propositionnel de son énoncé ». C'est donc l'ensemble des moyens linguistiques par lesquels le locuteur manifeste une attitude par rapport à ce qu'il dit. Cette attitude ainsi dégagée constitue une marque de la subjectivité.

²⁷⁷ L'on réalise la modalité déontique lorsqu'on emploie les auxiliaires modaux comme vouloir, pouvoir, devoir et falloir.

« sélection » des éléments mis en discours parmi « la masse des faits » disponibles fait partie des « lieux d'inscription de la subjectivité dans le langage ». Cette subjectivité qui est principalement celle de Pasto, est le résultat de sa relation aux langues et plus précisément avec le pidgin. Locuteur anglophone qui a passé la majeure partie de sa vie scolaire et professionnelle dans les zones anglophones du Cameroun, Pasto semble comme tous les camerounais originaires de ces régions, être très influencé par le pidgin qu'il utilise au cours des cérémonies religieuses. Cela tient également de son expérience personnelle en tant que pasteur dans une communauté fortement influencé par le substrat culturel anglophone. Nous avons observé que dans ses célébrations, le pidgin intervient dans la plupart des cas, après l'anglais. On peut ainsi comprendre pourquoi il en fait une langue qui permet de renforcer l'efficacité communicative et de capter l'attention.

Loin de sa fonction communicative (prêcher, parler, écouter, etc.) emphatique (style direct, prononciation accentuée, etc.) ou ludique (humour, capter l'attention, etc.), le pidgin est au final, perçu comme la langue de l'unité. Autrement dit, bien que n'étant pas une langue d'origine camerounaise (Bitja'aKody 2004 : 17), le pidgin a réussi à se faire une place au sein de cette société au point de s'ériger en symbole d'unité, notamment dans les milieux culturels comme les églises. En reprenant quelques indications lexicométriques précédentes (« tout le monde comprend » (10 occ.), « c'est une langue passe partout » (6 occ.), « c'est la langue de tout le monde (3 occ.), on voit d'ores et déjà que le pidgin est, en dehors de la facilité communicative qu'il offre, une langue de tous et de tous les milieux. Autrement dit, il met les gens ensemble. Le thème de l'unité à travers le pidgin est ainsi fécond dans les discours. À ces données s'ajoutent d'autres formes lexicographiques qui viennent renforcer le sentiment d'unité à travers le pidgin : « c'est une langue qui unit tout le monde » (2 occ.), « c'est une langue qui nous unit tous » (2 occ.). Pasto met en mots cette fonction socio-pragmatique du pidgin en ces termes :

1293 Pasto: [...] + pidgin represents also some kind of unity among the Christians + it is a language in which people see that they are together + they have the same destiny and + euh + when you preach in pidgin + it is very good they understand very well (CE: p. 104)

Les expressions « kind of unity », « they are together » et « have the same destiny » utilisées en référence au pidgin, témoignent de ce qu'en dehors de la facilité communicative

(« theyunderstandverywell »), qui lui est assignée, le pidgin est doté de valeur socio-symbolique de langue d'unité.

On comprend, en regard de cette analyse, que les points de vue étudiés relèvent de tendances majeures qui émergent des discours, mais aussi de quelques positionnements individuels des acteurs qu'on peut, somme toute, ramener à l'échelle des communautés dans la mesure où les acteurs tirent leur expérience de leur rapport avec ces dernières. Les fonctions et valeurs associées au pidgin montrent qu'il y a des processus en cours, des transformations qui indiquent le focus sur l'importance de la communion au sein de l'église, de former la communauté malgré la diversité qui est aussi manifeste dans l'usage du latin.

3.1.2 Le latin à SAPM : entre « traces », « marques » et fonction/valeur mémorielle

Considéré comme une langue morte, le latin demeure la langue liturgique de l'église catholique. Nous avons vu que cette langue est utilisée non seulement pour accomplir des rites, mais également pour la pratique du chant. En dehors de ces fonctions communicatives qui sont également celles des autres langues, le latin a la particularité, au sein du catholicisme, de faire renaître un passé pour le moins mémoriel, perceptible à travers des traces et des marques qu'il a laissés à la communauté. Les concepts de « traces », « marques » et « mémoire » ont été développés en sociolinguistique urbaine, notamment dans les travaux Ripoll (2006), Bulot (2006), Bulot et Veschambre (2006) et Tsofack et Yoyo Nguejip (2010). Même si *traces* et *marques* renvoient tous à la « matérialisation d'une présence, c'est-à-dire d'une existence ou d'une action, en l'occurrence humaine, dans le monde matériel objectif » (Ripoll 2006 : 23-24), il n'en demeure pas moins vrai qu'ils ont un rapport différent au temps. La *trace* est « ce qui subsiste au passé », c'est-à-dire la « matérialisation de l'action anthropique dans l'espace physique *en tant qu'elle a eu lieu dans le passé*²⁷⁸ ». Elle renvoie particulièrement au champ de l'histoire et donc de la mémoire en rendant présent ce qui n'est plus, ou plutôt, « rappelle au présent ce qui a été²⁷⁹ » (Ripoll 2006 : 25). La *marque* elle aussi, est la « matérialisation d'une présence et de l'activité » (p.25). Mais elle est également un signe de reconnaissance, de distinction (honorifique), d'attestation de telle ou de telle qualité. Dans cette perspective, elle

²⁷⁸ Soulignement de l'auteur

²⁷⁹ Soulignement de l'auteur

participe à l'identification, à la qualification, à la catégorisation de l'espace, qu'il soit physique, symbolique, sacré ou religieux. Contrairement à la trace, la marque est intentionnelle et est produite comme signe distinctif ; c'est-à-dire pour rendre visible une qualité, un attribut de la personne ou de la chose, de l'espace marqué par une tierce personne, voire de l'institution ainsi considérée. Enfin, si l'on intègre la dimension identitaire, la marque n'est pas seulement signée, puisqu'elle est une signature en soi (Ripoll 2006 : 25).

Du point de vue mémoriel donc, la marque « représente un support privilégié d'une construction identitaire et produit de l'identité » (Bulot et Veschambre 2006 : 11). La mémoire elle, représente le « mode discursif » de l'inscription de cette identité « dans la durée ». Ces deux auteurs soulignent ainsi l'importance des traces (repères matériels et/ou linguistiques) dans la cristallisation de la mémoire et comme une condition de partage d'une mémoire collective dans un cadre social donné. On peut ainsi comprendre que l'enjeu mémoriel est celui de la reconstruction permanente des identités et du positionnement des groupes sociaux dans des espaces, des langages et des sociétés hiérarchisées. C'est dans la même logique qu'il faut comprendre Ricoeur (2000) pour qui la mémoire est l'image que l'on a du passé (ou que les gens se construisent du passé) entremêlé de vérité et de fiction. Il identifie ainsi des traces matérielles ou linguistiques comme des lieux par excellence de mémoire et de témoignage d'un héritage. Ainsi, l'usage actuel du latin dans le catholicisme participe de ce souci de préservation et de consolidation d'une mémoire collective qui s'actualise au travers des chants, des récitations de formules, des textes, etc., mais aussi dans des « lieux communs » stéréotypés et ancrés dans des représentations à travers les discours épilinguistiques et des témoignages valorisants qui ont l'allure de véritables discours épideictiques (Tsofack et Yoyo Nguejip 2010 : 136) comme celui de JM ici même.

De toutes les congrégations d'étude, seules celles de Muea ont recours au latin, notamment dans les chants comme nous l'avons déjà vu plus haut, mais aussi dans les discours de cérémonie. Si les expériences subjectives des acteurs sont différentes en matière de son usage, celle de JM semble corroborer l'esprit de la communauté de pratique dans laquelle certains objets (matériels ou immatériels) ont une valeur mémorielle pour ses membres et restent dans cette optique, l'un des socles du maintien du sentiment communautaire. JM précise d'ailleurs :

81 JM : hum ::: c'est la langue nationale de l'église + on ne peut pas abandonner

- 82 E : l'église catholique
- 83JM : oui l'église catholique romaine donc il faut préciser *hum* en fait le latin c'est une très vieille langue qui a:: (recherche de mots) je peux dire qui a survécu au moment du christ: qui a eu des problèmes parce que ça:: lang- ça ne se parle plus *hum* couramment
- 84 E : on parle de langue morte aujourd'hui
- 85 JM : voir c'est une langue morte mais elle était vivante avant donc on l'utilise parce que les textes liturgiques sont BIEN traduits en latin *hum* et:: le latin en fait + même si les gens ne comprennent pas directement/ d'ailleurs on ne prêche pas en latin non ! ce sont des textes par exemple ce sont des textes par exemple l'ordinaire
- 86 E : mais j'ai cru entendre parfois lors de:: dans la messe parfois il y a des phrases en latin des expressi:onsparfois la bénédiction finale en latin:
- 87 JM : lors des grandes cérémonies oui oui::
- 88 E : bon parfois il y a des/ parfois des petits chants en latin comme ça que le publique répè::te oui
- 89 JM :répète oui en tout cas on ne peut pas oublier ce qui nous a bercés quoi *hum* on ne peut pas: on ne peut pas mettre de côté la langue qui nous a bercés depuis les débuts *hum* il faut avouer que lorsque les européens venaient par exemple nous donner nous transmettre l'évangile ils ne pouvaient pas causer nos langues on utilisait une langue que tout le monde pouvaient savoir: dont c'est vrai on ne comprend pas mais ils connaissent que ce n'est pas pour les insulter [...]
- 90 E : oui ça veut dire qu'ils ne comprennent pas le latin nécessairement mais ils s'avent ce que ça signifie
- 91 JM : oui ils s'avent ce que ça signifie oui ils s'avent que c'est pour louer le seigneur d'ailleurs ils appellent ça la langue de Dieu (CE : p.12)

En dépit de son caractère de « langue morte », de langue « qui ne se parle plus couramment » et de langue « qui ne se comprend pas directement », ce discours construit avec JM met en mots les traces sociolinguistiques de la survivance du latin au sein de SAPM. Alors, le latin subsiste au passé dans la mesure où « les textes sont traduits » en cette langue soit, mais également il est « parfois » exploité dans « des petits chants », « la bénédiction finale », « des phrases en latin », « l'ordinaire de la messe » et « lors des grandes cérémonies ». Ces formes de survivance rappellent à la communauté de SAPM (JM en particulier), de manières plus ou moins tacites, ce qu'a été cette langue pour elle. JM parle d'une « langue qui **nous** a bercés depuis les

débuts ». Le « nous » présent ici intègre à la fois le locuteur et la communauté tandis que le recours au passé composé « a bercés », couplé du modalisateur temporel « depuis » inscrivent les faits comme relevant de l'histoire et donc de la mémoire.

Cette dimension mémorielle relative à l'usage du latin s'ancre aussi comme nous l'avons dit, dans le positionnement que s'en fait JM vis-à-vis du latin. Le recours aux formes négatives (« on **ne** peut **pas** abandonner [...] oublier [...] mettre de côté » (le latin) témoigne, dans le mode de la certitude, de ce que représente cette « très vieille langue » pour SAPM : « la langue de Dieu ». Nous pouvons de ce fait comprendre que le refus d'abandonner ou encore de mettre à l'écart, le latin est un positionnement qui n'est pas spécifique à JM, mais à toute la communauté dans la mesure où les traces relevées et qui motivent une telle posture « ont la particularité de faire émerger le collectif » (Zeneidi 2006 : 189). Autrement dit, la question de l'identité individuelle est presque inopérante ici puisque c'est le collectif ou la communauté qui est mis en avant. Cette mise en avant du collectif est explicite dans l'usage des pronoms « on » et « nous » à répétition, mais aussi dans le possessif « nos » (nos langues) pour faire référence non pas seulement à JM, mais surtout à toute la paroisse de Muea et les adeptes de l'église catholique romaine qui peuvent de la sorte, par l'usage du latin, marquer leur singulariser/différence par rapport aux autres communautés religieuses et donc, se constituer comme telle. Dans cette logique, le latin a certes une fonction mémorielle, mais il a aussi une dimension/valeur spirituelle qu'on ne devrait pas passer sous silence. La considérer comme « langue de Dieu », c'est ainsi exprimer à quel point il contribue à l'élévation spirituelle. Ainsi louer en latin c'est ressentir « une sorte de transportation [...] mystique qui nous élève vers Dieu » (JM CE 93 : 12). Le pronom « nous » utilisé ici montre que cette forme de communion est de l'ordre du collectif.

Il faut également mettre ce point de vue de JM en rapport avec son parcours scolaire et théologique, mais aussi avec son expérience personnelle en tant que Prêtre. Contrairement aux autres acteurs de cette étude, ce dernier a en effet fréquenté le petit Séminaire Saint Michel de Mélong où le latin est enseigné au niveau du premier cycle. Dans sa formation théologique, il a également reçu des enseignements en cette langue. Ses expériences de pasteur lui ont aussi permis de comprendre combien cette langue est importante pour les pratiques religieuses, notamment dans la messe francophone où il l'utilise de temps en temps.

3.1.3 L'anglais dans les communautés francophones : entre fonction communicative et intégrative

En sa qualité de deuxième langue officielle du Cameroun, l'anglais est principalement parlé dans les médias, le secteur public, administratif, scolaire et ecclésiastique. Dans certaines communautés religieuses comme la Presbyterian Church de Molyko à Buea et la Presbyterian Church de Dschang, il est utilisé dans tous les rites. Dans celles de notre étude et plus précisément lesdites francophones, l'anglais ne s'utilise pas dans tous les rites. En tant que langue de niveau 2, voire de niveau 3 de la constellation sociolinguistique, il remplit principalement les fonctions de communication et d'intégration à SAPM et à l'EEC.

Sur le plan communicatif, la présence d'un public hétérogène à Muea francophone amène les acteurs à cibler des personnes précises (c'est-à-dire les anglophones) au moment de l'énonciation et ainsi leur transmettre le message religieux, toute chose qui facilite par la même occasion leur intégration au sein de la communauté dite francophone. Cela fait par exemple partie de l'expérience de JM :

178 JM : alors quand j'ai donc entendu ça une fois deux fois et j'ai moi-même personnellement vu quelques personnages quelques personnes *oui* des anglophones ils me regardaient et puis je me suis dit bon mais il faut dire quelque chose pour que: euh pour que les gens comprennent que en fait: que ce communiqué a de la valeur + je crois que j'étais revenu là-dessus à cause de ça + il y avait un petit groupe + il devait y avoir un petit groupe: à l'église euh oui ce jour-là oui je crois et moi je voulais pas les léser BON les léser oui je ne voulais pas les léser parce qu'il fallait que chacun comprennent en sa langue: donc j'étais obligé de reprendre en anglais pour qu'ils se sentent XXX c'est ça (CE : p.22)

On note ici que le choix de l'anglais est pour JM une stratégie personnelle qu'il utilise pour communiquer efficacement, notamment dans l'optique d'atteindre la cible anglophone. Il s'agit ici d'une expérience personnelle dans laquelle il a su tirer le meilleur parti. Connaissant d'emblée ceux qu'il qualifie d'« anglophones » et donc conscient de leur présence au sein de l'église à un moment donné, l'intérêt de choisir l'anglais ne pouvait qu'être de s'adresser particulièrement à ces derniers. Sa posture de vicaire de la paroisse et surtout de prêtre francophone qui officie également les messes dites anglophones lui permettant de faire la distinction entre les fidèles anglophones et francophones à un moment donné de la cérémonie aura également renforcé sa décision de choisir l'anglais. Alors, face à ce que JM qualifie d'« un

petit groupe » qui se retrouve entrain d'assister à la messe francophone, il se voit obligé d'utiliser l'anglais pour donner de la satisfaction à ses interlocuteurs. Cette obligation s'inscrit non seulement dans la modalité déontique ; « il **faut** dire quelque chose », « il **fallait** que chacun comprenne », « je ne **voulais** pas les léser » et « j'**étais obligé** », mais également dans l'engagement personnel du locuteur comme le montre les termes subjectifs « moi-même », « personnellement » « crois » et surtout « je » (09 occurrences) à travers lesquels il prend position. Position qui ne s'éloigne pas de celle d'Angéline à l'EEC :

1794 E : pourquoi est-ce qu'on lit en d'autres langues puisque c'est une communauté francophone ?

1795 Angéline : parce que parfois il y a des anglophones qui sont à l'intérieur il y a les anglophones qui viennent en visite comme ça *hum* ils comprennent au moins ça avant on traduisait c'est juste parce que les étudiants ont un peu ça un peu xx un temps (CE : p.128)

Comme JM, Angéline fait remarquer que la présence des anglophones identifiables au cours de la messe francophone est la variable qui enclenche le choix de l'anglais. L'indicateur de temps « parfois » montre que sur le plan temporel, ce phénomène n'est pas régulier. Autrement dit, c'est la référence « anglophone » qui conditionnerait l'emploi de la langue de Shakespeare dont le but n'est plus seulement la communication, mais aussi de favoriser leur intégration dans la communauté.

Sur le plan de l'intégration, les études des situations africaines, notamment les marchés, ont permis à Calvet (1994 : 10) de conclure que les locuteurs communiquent malgré le plurilinguisme dans la mesure où il émerge des langues d'intégration à la ville. Le cadre religieux au Cameroun en est tout autre parce que s'il existe bien une langue d'intégration, il faut également noter que les langues des minorités ne sont pas en marge, surtout si celles-ci participent aux activités de la communauté et se montrent engagées dans son essor. Dans un entretien accordé à la Radio France Internationale (RFI) au cours de l'émission « La danse des mots », Kouega expliquait par exemple, que dans la ville de Yaoundé, la participation active d'un groupe quelconque aux activités (nettoyer la paroisse, balayer l'église, etc.) de l'Église pouvait amener les autorités à lui accorder la faveur de l'utilisation de sa langue dans les rites religieux. Il en est de même avec les groupes minoritaires qui peuvent voir leur langue être privilégiée parce qu'on voudrait les encourager à régulièrement être présents à l'église. Cette

manœuvre relève, selon le principe l'altérité, du désir de favoriser l'intégration de l'autre par l'utilisation de sa langue. Michel par exemple, insiste sur ce rôle qui est celui de l'anglais au sein de l'EEC.

509 Michel : (toussant à basse voix) ++ nous lisons en français et en anglais c'est: d'abord parce que notre communauté est constituée à 60% des jeunes *hum* qui sont inscrits ici à Buea *oui* dans une zone anglophone il faut que ils se sentent quand même dans cette sphère qu'ils sentent que cette langue est utilisée + et deuxièmement il faudrait que: à plus ou moins long terme + que même les ang- même l'anglophone puisse intégrer cette église *hum* il ne faudrait pas sur notre français

510 E : qui va les éloigner de vous

511 Michel : voilà il faudrait que même les autochtones d'ici soient capables de dire que moi je préfère aller à l'église évangélique + parce que là-bas il va écouter:

512 E : un mot/ au moins quelque chose

513 Michel : en anglais

514 E : le sommet de: du culte en anglais

515 Michel : que tout ne soit pas en français (CE : p.47)

Dans les réactions ce témoin, l'expression du souhait formulée dans le subjonctif présent « que ils se sentent », « qu'ils sentent », « que l'anglophone puisse intégrer » et « que les autochtones d'ici soient capables », ainsi que la modalité déontique formulée dans « il faut » ou « il faudrait », justifient l'hypothèse du désir d'intégration des anglophones, minoritaires ici. Les extraits suivants en disent davantage sur ce fait :

571 Michel : oui il y a les deux aspects + il faut que les jeunes qui viennent se retrouvent dans ce moule de l'anglopho- de l'anglais de la langue anglaise

572 E : l'anglophonie si l'on veut

573 Michel : oui qu'il ça les permet aussi de s'exprimer *oui hum* deuxième chose il ne faudrait pas qu'on soit euh euh exclusif *hum* ++ qu'on soit capable d'inclure les autres +que si les autres arrivent qu'ils se sentent dans la maison de Dieu

574 E : intégrés oui

575 Michel : où chacun est intéressé où chacun est

576 E : trouve son compte à travers la langue

577 Michel : avec la langue

578 E : donc cela voudrait dire/

579 Michel : il ne faut pas que quelqu'un fuit de venir parce qu'il se dit là-bas c'est les francophones (CE : p.51)

L'expression du souhait formulé ci-haut, s'amplifie dans le sentiment de ne pas exclure l'altérité. Les pronominaux comme « se retrouvent », « s'expriment », « se sentent » et les expressions telles que « pas ... exclusif », « capable d'inclure », « faut pas ...fuit » attestent de la réalité de l'intégration sociolinguistique des anglophones à l'EEC. Même si l'on n'est pas dans le moule de l'alternance codique, nous pensons que cette stratégie discursive relève de la convergence linguistique (Giles et al : 1991) dans la mesure où elle améliore l'efficacité communicative. En même temps, en convergent vers la langue anglaise, cela participe du

Besoin conscient ou inconscient [du francophone] d'être approuvé socialement [par l'anglophone] ou de s'identifier [à l'exo-groupe] à leur interlocuteur. Converger dans la langue de l'autre constitue un excellent moyen de gagner la sympathie de son interlocuteur et donc de faciliter les échanges interculturels (Bourhis et al 2000).

La communication et l'intégration apparaissent alors comme les fonctions les plus importantes de l'anglais dans les discours des témoins. Les contours lexicométriques y afférents se présentent moins sous formes de répétitions que de variantes que nous avons classées selon divers paradigmes :

Tableau n°45: Le paradigme de présence anglophone à l'église

<i>il y a des anglophones qui sont à l'intérieur</i>	1 occ.
<i>il y a des anglophones qui viennent en visite</i>	1 occ.
<i>il y a des anglophones qui viennent vraiment</i>	1 occ.
<i>Certains anglophones nous visitent souvent</i>	1 occ.

Tableau n°46: Le paradigme de la volonté de bien se faire compréhension

je ne voulais pas les léser	2 occ.
je voulais quand même qu'ils comprennent que nos cultures	1 occ.
je voulais que les chefs qui étaient là qu'ils se sentent concernés	1 occ.
je voulais qu'ils sachent que non voilà + les traditions	1 occ.
je: voulais me faire comprendre par certains qui sont	1 occ.

Tableau n°47: Le paradigme de la facilité de communication

c'est pour faciliter l'accès à la parole de Dieu	2occ.
---	-------

Tableau n°48: Le paradigme de la communication et non marginalisation des anglophones

il faut qu'on ressente cette langue dans la communauté	2 occ.
il faut que les jeunes qui viennent se retrouvent	1 occ.
il faut que ils se sentent quand même dans cette sphère	1 occ.
qu'ils se sentent engagés	2 occ.
qu'ils sentent que cette langue est utilisée	1 occ.
il fallait que le message de dieu soit délivré	1 occ.
il fallait que chacun comprenne en sa langue	1 occ.

Ainsi qu'on peut le voir, ce sont principalement autour des thèmes de la communication et de l'intégration que les témoins rattachent le recours à l'anglais. Le référent humain (les, ils, certains, les chefs) présent dans l'expansion gauche de « je (ne) voulais »(6occ.) est en effet la reprise de la forme « anglophones » (4 occ.) relevée ici même. Comme on peut le voir, les verbes modaux (« voulais », « faut », « fallait ») et les subjunctifs présents dans ces illustrations, montrent, à travers leurs expansions respectives, que communiquer et intégrer les anglophones sont les grandes tendances qui ressortissent de l'usage de l'anglais.

En dehors de ces quelques langues étudiées individuellement dans le cadre de leurs fonctions, celles-ci semblent également plus significatives lorsqu'elles concernent le phénomène d'alternance codique.

3.2 Fonctions des alternances codiques au sein des communautés

L'emploi de plusieurs langues dans un même échange est une des caractéristiques du comportement des locuteurs bilingues ou plurilingues qui « exploitent les ressources des langues qu'ils maîtrisent de diverses manières, pour des buts sociaux et stylistiques, et accomplissent cela en passant d'une langue à l'autre, ou en les mélangeant de différentes manières » (Winford, 2003 : 101). Au cours des observations, nous avons constaté que les acteurs alternaient différentes

langues, notamment dans les chants, les prêches, les communiqués et les discours de cérémonies. Ainsi avons-nous cherché à comprendre, lors des entretiens, quelles interprétations ou explications les locuteurs interrogés donnaient à ces pratiques plurilingues. Dans ce qui suit, nous montrerons que ces pratiques ont principalement une fonction d'identification et une fonction de pérennisation/valorisation des réalités culturelles camerounaises

Les finalités de l'alternance sont nombreuses telles qu'ont pu montrer les travaux antérieurs en sociolinguistique. Cependant, quelle que soit la fonction qu'elle remplit, elle exprime, avec les actions qui sont associées aux langues en mises en jeu, des processus en cours. C'est d'ailleurs ce qu'on peut tirer de cet échange avec Pasto qui voit en l'alternance et mélange codiques une façon de s'identifier à la communauté :

1292 E: euh this the the this al- this alternance this *mélange* of english of pidgin and english+ why?

1293 Pasto: euh some kind of ++ euh identity hein *hum* yes some kind of identity + if you want somebody can identify with the community yes so that is why we mixt the two so that those who are not *yes* educated should find themselves there *hum* those who are educated should find themselves there (CE : p.104)

Même si Pasto commence son propos en rattachant l'AC et le MC à l'identité « some kind of identity », il se rétracte pour en faire un moyen d'identification (d'une tierce personne) à la communauté adventiste où on a en présence différentes catégories de locuteurs. Le recours au pronom « we » par lequel il « s'approprie l'appareil formel de la langue » (Benveniste 1996) et énonce sa position, montre justement que celle-ci n'est pas individuelle, mais relève du collectif. En tant que pasteur et porte-parole de la communauté, son « expérience subjective » lui permet d'inscrire les alternances et mélanges dans un schéma d'identification à la communauté bilingue. Ce schéma identificatoire est appuyé par les verbes « **can identify** », « **find themselves there** » (2 occurrences) qui expriment des processus de transformation. Par conséquent, les alternances et mélanges (« we **mixt** the two », « je mélange encore » (JM CE 121 : 15), loin d'être compris comme un indice discriminatoire au sein des communautés, est plutôt un indice de renforcement du sentiment d'appartenance à la communauté et donc de la communion avec les pairs. Dans ce sens, le langage sert non seulement « à parler » comme l'a souligné Berque (1979), mais aussi « à être », à se rapprocher psychologiquement des autres.

Si le passage de l'anglais au pidgin et inversement, est interprété comme un moyen d'identification, celui du français aux langues camerounaises oscille entre les fonctions pragmatiques de pérennisation/valorisation de langue locale d'une part, et d'expression des réalités culturelles d'autre part. Cette conception corrobore les études sur le plurilinguisme qui laisse voir les langues comme un patrimoine. Ainsi, il est de rigueur d'insister sur la préservation et la promotion de la diversité linguistique, et ce, afin d'éviter tout risque d'uniformisation, même si la demande en matière de langue se manifeste le plus en faveur de telle ou de telle autre langue. C'est ce qui ressort de l'entretien avec Michel chez qui nous avons observé les alternances français-langues camerounaises dans sa communauté, l'EEC :

526 E : et avec oui les langues camerounaises comment justifier cette alternance-là ? C'est la présence des adultes à l'église qui certainement justifie cela ?

527 Michel : oui c'est la présence des adultes et aussi les soucis de ne pas faire mourir la langue *hum oui* oui les soucis pouvant parler la langue il ne faut pas qu'on laisse mourir la langue alors qu'il y a des gens qui peuvent la parler *hum* il y a aussi cela la promotion des langues camerounaises (CE : p.48)

Michel fait partie des témoins qui sont très attachés aux langues camerounaises. Au cours de l'entretien, il a d'ailleurs regretté le fait que l'évangélisation se fasse le plus souvent en français et en anglais. Son parcours dans la région de l'Ouest où il évangélisait en langue bameka aura certainement forgé en lui cet attachement aux langues camerounaises. Dans l'extrait précédent, on relève que l'alternance en français-langues camerounaises est motivée par l'idée de pérenniser les langues camerounaises. Les formes emphatiques exploitées par le locuteur le montrent bien. En effet, les présentatifs « **c'est** ... les soucis de ne pas faire mourir la langue », **il y a** des gens **qui**..., « **il y a** la promotion des langues camerounaises » ont pour valeur d'insister sur ce caractère pragmatique de l'usage des langues camerounaises qui tiennent leur survie de ce que font les locuteurs de ces langues, fussent-elles des emplois alternés ou non. Et on comprend mieux cette motivation dans la mesure où, en réinscrivant les faits dans le contexte plurilingue camerounais, on se rend à l'évidence que plusieurs facteurs sont mis à contribution pour mettre en péril/danger la vie des langues locales camerounaises. Blench (1998 : 198) cite entre autres facteurs, l'urbanisation qui fait émerger des langues d'intégration, l'assimilation aux groupes linguistiques plus puissants économiquement et politiquement, l'impérialisme culturel et

l'assimilation aux groupes culturellement puissants. Bien plus, il y a aussi le prestige que les locuteurs se font de certaines langues. Au Cameroun, l'imbrication de ces facteurs ont fait que certaines langues locales soient en danger. Le mokpwe par exemple, langue locale des riverains de Buea, est déclaré « langue en danger notable » depuis 2004 par la Summer Institut of Linguistic (SIL). C'est donc à juste titre qu'on peut considérer le domaine religieux comme un cadre de pérennisation/préservation des langues et plus particulièrement, des langues camerounaises.

Par ailleurs, ce qui entraîne aussi ce type d'alternance est le souci pour les acteurs, de prendre en charge au travers de la L2, des réalités culturelles qui ne peuvent pas aisément être traduites/dites en langue française. Les alternances codiques permettent donc d'exprimer des référents spécifiquement camerounais comme le martèle Michel :

553 Michel : d'ailleurs c'est peut-être une diversion je ne sais pas mais il me semble qu'on ne peut pas évangéliser en profondeur sans parler la langue locale ++ sans atteindre chacun dans sa langue parce qu'il y a des expressions qui font réveiller sa façon de vivre + sa façon de penser dans l'expression quand X traduit

554 E : culturel qui ne peut pas toujours être dit par l'autre langue

556 Michel : par l'autre langue XXX dit pas *hum* il y a des dictons il y a des proverbes en nos langues qui font mieux comprendre une chose que: que: hum (CE : p.50)

Comme dans l'extrait précédent, Michel a recours aux formes emphatiques (**il y a**) Mais cette fois-ci, le but est de montrer que les alternances naissent du besoin d'exprimer ce qui est spécifique aux locuteurs de la L2 : « des expressions », « sa façon de vivre », « sa façon de penser », « des dictons », « des proverbes » difficiles à dire en L1. Le référent culturel est bien exprimé ici dans la mesure où c'est, selon Michel, sa prise en compte qui motive les usages alternatifs, à savoir les dictons, les proverbes, les façons de penser, ou de vivre, donc l'identité culturelle. On peut alors partager le point de vue de MendoZe pour qui dans les situations de contact, le français perd son statut d'instrument de domination culturelle pour devenir « un outil pluriel d'intercompréhension à la fois émancipé et variable qui prend en compte la nécessité de mettre en contact des hommes et des valeurs pour un dialogue des cultures » (2004 : 18).

Tout ceci laisse penser que le locuteur camerounais, du moins les acteurs de la communication religieuse, ne peuvent faire table rase de l'héritage plurilingue qui est une

dimension fondamentale de leur identité²⁸⁰ : si les alternances et mélanges codiques mettent en évidence, comme le pense Tsofack (2006), des manifestations polyglossiques caractéristiques de la « plurivocalité », il n'en demeure pas moins vrai qu'elles sont aussi révélatrices d'une conscience échappée, écartelée par le désir d'être soi-même et le souci sinon de partager, du moins de se faire comprendre, d'être ensemble. Au-delà de ce qui vient d'être énoncé, il faut reconnaître (même si les témoins ne le mentionnent pas suffisamment) que l'alternance codique fait également partie des stratégies d'amélioration de l'efficacité communicative.

On l'aura vu, les fonctions remplies par les langues ne sont pas vues comme statiques par les locuteurs. Elles dépendent des types de langues, mais aussi des co(n)textes dans lesquels elles sont en usage. En les abordant de façon individuelle, les points de vue (subjectifs) des témoins laissent voir, par exemple, que le recours au pidgin est entre autres, manifestement motivé par le souci de communiquer efficacement. Le latin par le souci de rappeler la mémoire du catholicisme (fonction mémorielle) et l'anglais la communication et l'intégration. Pour les alternances et mélanges codiques, il en ressort qu'elles fonctionnent comme des moyens d'identification à la communauté d'appartenance d'une part, et, d'autre part, comme moyen de pérennisation des langues camerounaises ainsi que de prise en charge des réalités culturelles.

Examinons actuellement le recours à la traduction, action particulière inhérente aux pratiques religieuses, pour montrer comment elle participe du maintien de la dynamique interne des communautés.

3.3 Du recours à la traduction comme processus de communication et de renforcement de l'unité dans les églises

L'un des défis des communautés religieuses c'est d'accorder une valeur importante à la communication et au partage. Dans cette optique, la traduction se présente comme un des moyens idoines pour y arriver. Ce terme (« traduction ») est un concept d'ailleurs générique qui englobe celui d'« interprétation ». Il s'agit d'après Pergnier (1993 : 17), de « ce qu'un être humain A dit à un être humain B sur un sujet X, dans des conditions de temps et d'espace données, au moyen d'une langue donnée ». Cela revient à dire que traduire consiste à remplacer

²⁸⁰ Définie non pas la totalité des éléments de la culture d'un groupe, mais par ceux qui sont utilisés pour marquer une différence (Cuche, 2000 : 11)

un message (ou une partie de message) énoncé dans une langue par un message équivalent énoncé dans une autre langue. Les définitions peuvent se multiplier à ce sujet, mais ce qui est intéressant de savoir c'est que la traduction opère sur des messages tout en ne mettant pas les langues en cause dans la mesure où pour traduire, il faut tenir compte des moyens linguistiques de médiatisation des messages. Dans la problématique de la traduction donc, l'accent est porté sur ce qui est à traduire (c'est-à-dire le message) et sur ses rapports avec ce qui le médiatise, c'est-à-dire les deux langues dans lesquels le message est énoncé. Mais aussi, le médiateur (le traducteur et / ou l'interprète) n'est pas à négliger dans la mesure où c'est sur lui que repose l'opération traduisante / interprétante. De même, il est impossible de cerner le phénomène de la traduction si on ne cherche pas d'emblée le « pourquoi ? », c'est-à-dire quel est son but, sa fonction.

À la question de savoir « pourquoi traduit-on ? », la réponse n'est cependant pas univoque dans la logique où plusieurs réponses peuvent s'offrir à celui qui se la pose. Pour Pergnier (1993 : 25), cette activité remplit trois principales fonctions : 1) On traduit pour rendre accessible un texte oral ou écrit à quelqu'un qui, en raison de la barrière des langues, ne pourrait y avoir accès directement ; c'est la traduction au sens plein, celle dans laquelle un médiateur intervient entre l'émetteur et un (des) récepteurs. 2) On traduit pour comprendre soi-même un message émis dans une langue qui n'est pas la sienne. 3) Enfin, on traduit pour apprendre une langue. Une part non négligeable de l'activité traduisante est consacrée à l'apprentissage des langues, qu'il s'agisse de l'apprentissage élémentaire ou du perfectionnement de haut niveau. En se référant à ce qui a cours dans les pratiques religieuses, c'est la première fonction de la traduction qui est la plus en vue, c'est-à-dire celle de rendre accessible un texte oral ou écrit à quelqu'un qui fait face à la barrière des langues. Les analyses qui vont suivre font davantage allusion au texte oral (l'interprétation) qu'au texte écrit.

En effet, on a observé que dans les pratiques, un locuteur X pouvait s'exprimer dans la langue L1 et le contenu de son propos immédiatement repris par un locuteur Y dans la langue L2. En outre, le locuteur X pouvait lui-même s'exprimer en L1 et reprendre le contenu de son propos en L2. Par ailleurs, on a également à faire à des interprétations qui sont une sorte de résumé ou de synthèse de ce qui a été dit. Et ceci est réalisé soit par le communicateur lui-même, soit par un interprète. Il s'agit dans tous cas de figures, de formes variables d'itérations bilingues

focalisées sur le contenu du message et dont l'objectif est en définitive, non pas seulement l'efficacité communicative, mais elles consolident, dans le sens de la communauté, l'unité du groupe. Cette modalité de communication est différemment pratiquée dans les communautés. À SDAC, l'interprétation touche à tous les rites en dehors de la prière. Dans la communauté de Muea tout comme à l'EEC en revanche, elle peut s'appliquer sur les prêches et dans certaines mesures, sur les communiqués. Ainsi, les items «(on) traduit» (20 occ.) et «(la/une) traduction» (13 occ.) qui parsèment les discours montrent que les communautés ont recours à ce processus de communication dans leurs pratiques. La tendance générale comme le montre *Lexico 3* est que l'on traduit en différentes langues. Les expansions de gauche et de droite des formes sur-citées se présentent de la façon suivante :

on traduit en anglais et inversement
on traduit parle en français quelqu'un parle en anglais
on traduit dans l'une des langues officielles pour
on traduit toujours c'est pour que personne ne se sente
on traduit oui on traduit même en espagnol *hum* ça
on traduit même en espagnol *hum* ça
on traduit même en duala
on traduit pour éviter les problèmes d'incompréhension
on traduit et puis on fait des traductions simultanées
on traduit je parle surtout de : de l'interprétation

Tableau n°49:Expansions gauche de la forme « on traduit »

quand quelqu'un en pidgin on traduit
s'il parle en langue camerounaise on traduit
oui là je comprends et on traduit
population on utilise le bakwerion traduit
et en même temps aussi quand on traduit
a été énoncée en une langue va être traduit
l'autre prêche en anglais et l'autre traduit
préfère prêcher en anglais et on le traduit
presque tous ces chants sont traduits
absolument nos chants sont traduits

Tableau n°50:Expansions droite de la forme « (on) traduit(s) »

Il en est de même avec la forme « la / une traduction » dont les expansions de gauche et de droite témoignent de l'effectivité de cette pratique au sein des communautés :

LA TRADUCTION permet à tout le reste de la communauté de
la traduction en langue bakweri *bakweri* parce il y a
la traduction parce il y a aussi nos frères et sœurs francophones
la traduction même mot - à - mot ne colle pas *hum* parce
la traduction est très très importante + parce tu ne peux
une traduction en anglais ou en pidgin qui n'est peut -
une traduction de quelques minutes en anglais
traduction en une autre langue

Tableau n°51: Expansions droite de la forme « la / une traduction

le système lecture en français et traduction
on cherche une personne qui peut faire la traduction
rapidement et très sommairement euh une traduction
en français et ensuite vous avez fait une traduction
en français et vous faites une traduction

Tableau n°52: Expansions gauche de la forme « la/une traduction

Mais aussi, les formes comme « traduire » (5 occ.) et les items associés ; « faire (les présentations » (3 occ.), « on donne (le résumé) » (2 occ.), « on interprète » (2 occ.), « on lit » (2 occ.), « they read » (2 occ.), « résume » (2 occ.), « interprétation » (2 occ.), « fait un résumé » (1 occ.), « fait un condensé » (1 occ.), etc., attestent que la traduction reste un processus non moins négligeable de communication au cours des cérémonies religieuses. Ainsi, sa pratique renforce dans tous les cas de figure, l'efficacité de la communication autour des pratiques religieuses en donnant le sentiment que tous les membres, réunis pour la même cause, sont à prendre en considération. C'est ce que JM explique par exemple dans cet échange :

184 JM : parce qu'en fait cette messe-là + euh il y avait en réalité une communauté anglophone + en principe le monsieur est un monsieur de la Menoua si mes souvenirs sont exacts

185 E : oui oui c'est ça

186 JM : et je connais que les gens de la Menoua sont + ici depuis un certain temps ils sont anglophones *hum* du coup + ce que j'ai prêché en anglais en français

187 E : en français

188 JM : m'avais plu de redire en anglais pour que tout le monde comprenne + et j'avais à faire aux autorités traditionnelles qui étaient là + et je voulais quand même qu'ils comprennent que nos cultures ne sont pas à rejeter *hum* le christianisme n'a jamais

rejeté les cultures + le christianisme voit dans les cultures des pierres d'attentes [...] + *oui* je voulais que les chefs qui étaient là qu'ils se sentent aussi engagés dans l'affaire de Dieu + qu'ils sentent que les traditions qui ont été un moment critiqués + pas parce qu'on voulait les critiquer c'est parce qu'on ne les connaissait pas et: on a parfois repoussé en bloc ce que nos traditions faisaient et qui était dans le but toujours de nourrir Dieu + et: malheureusement je voulais qu'ils sachent que non voilà + les traditions sont aujourd'hui respectées et prises en compte [...]

189 E : oui père ce jour-là vous avez donc prêché en français et ensuite vous avez fait une traduction n'est-ce pas (intervention d'un locuteur externe à l'échange, un collègue de JM : -bonjour ; - bonjour) est-ce que selon vous il devait avoir un problème si vous ne traduisiez pas ?

190 JM : ouais + oui !

191 E : lequel par exemple ?

192 JM : parce que je: voulais me faire comprendre par certains qui sont venus ici très tôt/ en tout cas qui est anglophone qui est francophone²⁸¹ ? je crois qu'il n'y a pas de réponse

193 E : pas claire il n'y a pas de réponse exacte

194 JM : parce que: bon les gens qui sont restés peut-être ici et qu'on: et que la langue peut-être les a retrouvés et que le colon est arrivé par ici peuvent se dire anglopho:ne + mais quelqu'un qui est venu de très tôt et qui s'est retrouvé ici et partait d'une zone francophone peut se dire anglophone *oui* donc on ne peut pas vraiment dire et puis il faut dire qu'il y a des gens ici qui sont partis très tôt et qui ne connaissent que l'anglais *hum* voilà et qui connaissent l'anglais ou le pidgin *hum* et du coup moi j'ai voulu que le langage passe *oui* j'ai voulu que les chefs traditionnels qui sont là + que les: ces personnes-là qui sont entrées dans le système anglophone très longtemps puissent partir avec quelque chose

195 E : quelque chose

196 JM : oui et puis moi je pense que s'ils restent là comme des chiens devant la télé ils ne vont rien comprendre *hum* or on ne peut pas seulement privilégier l'unique communauté francophone qui était présente

197 E : présente oui

198 JM : et donc le représentant est mê- euh le le monsieur qui est mort était francophone mais qui était aussi BILINGUE *oui* oui et donc qui avait des amis c'est quelqu'un qui

²⁸¹ À l'instar de de Feral (2009 :128), nous avons remarqué que le terme « anglophone » tout comme le terme « francophone » est ambigu au Cameroun : s'il peut se référer, selon l'usage courant, à une personne qui parle anglais, il signifie aussi « Camerounais originaire de la zone anglophone ». Par conséquent, il y a au pays du président Paul Biya des anglophones non anglophones et des francophones non francophones.

a fait: qui a roulé sa bosse dans les sociétés qui a roulé sa bosse dans le lele côté anglophone + maîtrise les trois langues et je savais forcément que en dehors des chefs traditionnels qui pouvaient ne connaître peut-être que l'anglais + en dehors des chefs traditionnels qui connaît leur culture et dont la culture et la religion font quand même/ pas obstacle mais font amitié

199 E : amitié

200 JM : et: en plus que je sais qu'il doit avoir des amis qui sont forcément des anglophones + alors il y avait tout un brassage *hum* et il fallait que le message de Dieu soit délivré parce que Dieu ne parle pas seulement à un seul peuple c'est lui qui a voulu la Tour de Babel (rire partagé entre JM et E) c'est ça hum(CE : p.22)

Deux éléments importants et non sécables du discours de JM inscrivent l'acte d'interpréter comme faisant partie des modalités d'augmentation de l'efficacité communicative : le cadre figuratif et les intentions énonciatives. Dans le cadre figuratif, on voit que les participants de chaque pôle communicatif (qui parle à Qui ?) sont bien précisés. Il y a d'un côté JM qui se pose comme instance énonciatrice et dont les pronoms « je », « j' » et « me » « moi » lui permettent de s'inscrire dans le discours et de matérialiser sa prise de position subjective. De l'autre, il y a des participants ratifiés du procès communicatif dont les caractéristiques sociolinguistiques, attirent l'attention de l'énonciateur. Ce sont « une communauté anglophone », « les gens de la Menoua²⁸² », « les anglophones », « les chefs traditionnels », « amis [...] anglophones », mais aussi « tout un brassage [de population] ». Tout comme les autres catégories mentionnées ici, cette dernière à valeur généralisante justifie la nécessité de l'interprétation en anglais, le but étant la compréhension du message de départ formulé en français.

Au sujet de l'intention communicative de JM qui est celle de faire comprendre aux autorités traditionnelles que le christianisme ne constitue pas une barrière à l'acceptation des cultures camerounaises, il va sans dire que sa volonté manifeste est d'atteindre ces derniers au moyen de l'anglais, langue qu'ils maîtrisent le mieux. Ainsi, le relève-ton dans la modalité déontique que charrient les verbes « voulais », « voulu » et « fallait » dans les phrases « je voulais quand même qu'ils comprennent », « je voulais que les chefs [...] se sentent aussi engagés dans l'affaire de Dieu », « je: voulais me faire comprendre par certains », « moi j'ai

²⁸² Le département de la Menoua se situe dans la région francophone de l'Ouest-Cameroun et est frontalier avec celle du Sud-ouest. Une bonne partie de ses locuteurs est durablement installée à Buea. Ce qui fait que du point de vue linguistique, ces derniers sont considérés comme étant des anglophones.

voulu que le langage passe » et « il fallait que le message de Dieu soit délivré » dans la langue qui permettra aux autres de comprendre.

Le recours à l'intertextualité biblique, « la Tour de Babel » par JM est, selon ce dernier et même selon la conception chrétienne, à l'origine de la pluralité des langues et donc de la nécessité d'avoir recours à l'interprétation si l'on voudrait toucher toutes les composantes sociales. C'est ce que souligne également Alice, ancienne d'église à SDAC pour qui la pratique de l'interprétation facilité la compréhension.

371 Alice : on interprète pour la bonne et meilleure compréhension de l'audience *hum* parce à l'église nous avons ceux qui maîtrisent l'anglais que le français et vice versa *oui* donc si le prédicateur prêche en français ceux qui ne maîtrisent pas le français ne vont pas se: se trouver *hum* tu vois ils v- ils vont: sortir de l'église vide(CE : p.38)

Dans le cadre figuratif, notons d'une part le « on » qui renvoie sans exception à Alice et aux autres acteurs de la communication de la communauté d'une part, et d'autre part, l'audience, constituée de « ceux qui maitrisent l'anglais » et « ceux qui maitrisent le français », même si en réalité il y en a qui sont bilingues. L'intention énonciative relevée ici est la compréhension des messages. Les évaluateurs axiologiques « bonne » et « **meilleure** compréhension » renchérissent ce rôle qui est celui de la traduction dans la communication. C'est pourquoi, la non prise en compte des autres à travers les langues présente des conséquences négatives. Si Alice parle de « ne [...] pas se : se retrouver » ou de « sortir de l'église vide », JM (plus haut) parle de « rest[er] là comme des chiens devant la télé » ; comparaison qui pourrait matérialiser le sentiment d'être esseuler, de ne pas être pris en considération dans les pratiques et donc la discrimination linguistique et la désunion avec ce qui a cours. Le modalisateur « mieux » (comprendre) » apparaît du point de vue lexicométrique, la forme utilisée pour rendre compte de cette tendance générale à faire de la traduction un outil qui renforce la communication :

Amener les gens à comprendre mieux
en interprétant Les gens comprennent mieux
parc que là je comprends mieux
comprends mieux les termes tu comprends mieux
pour que le message passe mieux
ça devient plus connecté tu comprends mieux
yes* yes the communication get more better

Tableau n°53: Expansion gauche de la forme « mieux »

La principale forme lexicométrique qui apparaît dans le contexte gauche du modalisateur « mieux » (8 occ.) est le verbe « comprendre » dans ses divers aspects. Cette présence n'est pas fortuite parce qu'elle vient renchéris l'idée déjà évoquée au sujet du recours à la traduction. Angéline, ancienne d'église, prédicatrice et parfois interprètes / traductrice à l'EEC, a vécu une telle expérience en s'en donnant à cette pratique. Pour elle par exemple, c'est au cours de l'interprétation que certaines personnes retiennent l'essentiel :

1819 Angéline : ET PARFOIS MEME + si quelqu'un interprète bien parfois en interprétant les gens comprennent mieux *hum* je veux dire que quand celui-là/ parce on : celui qui interprète + s'il est vraiment + s'il connaît vraiment la chose il sort l'essentiel de ce que le prédicateur a dit + les gens qui comprennent l'anglais c'est comme si c'est celui cela qu'ils gardent le plus *hum* je me rappelle il y a eu un culte d'action de grâce pour le procureur général ++ qui est là et : j'avais interprété *oui* mais on a dû m'appeler pour que j'apporte la copie

1820 E : oui pour qu'on fasse des copies

1821 Angéline : j'ai dû donner ça au : procureur j'ai donné au procureur général + parce que il avait c'est comme si c'est quand j'interprétais qu'il a vraiment saisi le message

1822 E : c'était un anglophone certainement

1823 Angéline : un francophone c'est-à-dire que quand une prédication se fait en 20 minutes ce n'est pas évident qu'on garde quelque chose et que tu donnes la crème de ce qu'il a dit en 5 minutes *oui* peut-être que c'est ça qui reste vraiment quand tu as vraiment pu saisir + donc ça permet également d'amener les gens à comprendre mieux ce qu'on a dit + pourvu que ce soit bien fait (CE : p.130)

Angéline part d'un fait antérieur ; « il y a eu un culte », « j'avais interprété », « on a dû m'appeler », « j'ai dû donner », « j'ai donné », « quand j'interprétais », pour mettre en relief l'aptitude de l'interprétation à pouvoir renforcer la compréhension du message véhiculé, compte tenu également des protagonistes présents. Pour le cas présent, elle insiste sur des francophones qui ont une bonne maîtrise de l'anglais à l'instar du « procureur général », personnage de son intrigue. Même si l'entame du discours d'Angéline est ponctué de la conjonction « si » qui indique les conditions dans lesquelles l'interprétation peut jouer ce rôle, on note également dans sa position, qu'elle convoque des indices subjectifs pour faire état de l'utilité de cette pratique. Les modalisateurs adverbiaux déployés ici le montrent : « qui reste **vraiment** », « qu'il a **vraiment** saisi », « ça permet **également** », « à comprendre **mieux** ». Ces termes bien que

subjectifs, témoignent à quel point l'acte d'interpréter renforce davantage la compréhension chez des locuteurs qui ont à la fois la maîtrise de L1 et L2.

Dans l'ensemble, cette modalité de manifestation du plurilinguisme dans les communautés religieuses répond au besoin de communiquer de manière efficace. Cela ne se fait néanmoins pas sans obstacles puisque la plupart des acteurs sont unanimes pour reconnaître que l'interprétation peut être mal faite ou encore peut ne pas toucher l'essentiel de ce qui a été dit dans la langue de départ. Angéline reconnaît que certaines personnes qui le font ne sont pas des professionnels et « ils trafiquent + ils trahissent + le texte de départ et ce n'est vraiment pas bon + c'est très dangereux » (Angéline, CE 1811 : p.127). Si on en arrive là justement, c'est parce que la traduction ou l'interprétation requiert non seulement la médiation des langues et donc les compétences linguistiques et communicatives, mais aussi la médiation d'une tierce personne dans la mesure où un interprète est un médiateur entre deux, voire plusieurs langues. Cela sous-entend que certaines caractéristiques intrinsèques (subjectivité, état psychologique, (in)compétence dans la langue, etc.) de l'interprète peuvent positivement ou négativement influencer son activité. Bien plus, l'un des problèmes majeurs que pose l'interprétation, surtout à SDAC puisque la majorité des actes de parole y sont pris en compte, est qu'elle suscite des plaintes des fidèles dans la mesure où elle prolonge les durées des cultes. Malgré cela, toutes les actions liées ou corrélées à la traduction et à l'interprétation comme « **redire** en anglais pour tout le monde », « [se] **faire comprendre** par certains », « **se sentent engagés** dans l'affaire de Dieu », « **partir** avec quelque chose », « **ne pas** seulement **privilégier** l'unique communauté francophone » (voir JM plus haut), mais aussi « **amener** les gens **à comprendre** », « **a** [...] **saisi** le message », (Angéline ci-haut) et « on **interprète** pour la [...] compréhension » (Alice), traduisent des processus qui aboutissent au resserrement des liens entre les membres des communautés, entre leaders et simples fidèles. Bien plus, en traduisant/interprétant, toutes les parties prenantes s'engagent ainsi pour la même cause. En d'autres termes, la traduction/l'interprétation est un *stimulus* à l'engagement mutuel au sein des communautés. Elle constitue avec les alternances et mélanges codiques, des modalités d'expression du plurilinguisme.

Vu ainsi, que l'on soit dans le registre de la traduction, des alternances et mélanges codiques ou de l'utilisation de langues quelconques dans le domaine religieux, le constat qui se

dégage est que le plurilinguisme est manifestement l'une des caractéristiques principales de toutes les communautés d'étude. La façon dont il est déployé sur le terrain permet de dire que les acteurs s'en font une conception valorisante, en fonction des enjeux qu'ils représentent pour eux et pour leur communauté respective.

4. La diversité linguistique : une vision intégrative et idéologique du plurilinguisme

La consolidation et l'harmonie des groupes sont importantes pour ces communautés. En effet, celles-ci donnent le sentiment que malgré les différences, leurs membres sont unis dans la mesure où ils exécutent les mêmes pratiques et les mêmes rites. Ceci dit, même si les langues de leur exécution sont par endroit différentes, la diversité linguistique est davantage perçue/vécue comme un catalyseur d'énergies positives pour la communauté. Ainsi, contrairement à une conception « horizontale²⁸³ » de la diversité linguistique, c'est-à-dire de la coexistence de langues différentes, les acteurs religieux ont une conception plus dynamique dans laquelle l'autre (langue et culture) est placé au centre et est d'autant pris en compte comme soi-même. Sur le plan des pratiques religieuses, cela contribue à renchérir leur significativité, à donner le sentiment de faire chemin ensemble. Ainsi, qu'on soit au sein des communautés de Muea, de SDAC ou de l'EEC, les témoins font valoir cette conception de la diversité dans laquelle la dimension « communauté » qui exprime un type de rapport entre participants, trouve tout son sens. Cette dimension est perceptible d'abord dans la tolérance des différences linguistiques,

²⁸³ En référence au modèle gravitationnel, Calvet (2004) distingue deux types de diversité linguistique : l'un horizontal et l'autre vertical. La diversité horizontale concerne les langues de même niveau dans le modèle (des langues super-centrales) et est le propre des grandes institutions, par exemple la Francophonie, l'Hispanophonie la Lusophonie qui font alliance, dans le cadre des « trois espaces linguistiques » (TEL) pour exiger le respect des règlements linguistiques dans les organisations internationales. Ces institutions se battent donc pour une *diversité horizontale* qui selon Calvet, est une volonté d'aménager le versant linguistique de la mondialisation au bénéfice de leurs trois langues. Car dans chacun de ces trois espaces linguistiques existent d'autres langues, le plus souvent dominées, et se pose alors le problème d'une *diversité verticale*, des rapports entre ces langues et celles qui gravitent autour d'elles (les langues « centrales » ou « périphériques »). Si l'idée qui anime ces institutions est tant de préserver la diversité linguistique du monde, Cavet propose d'imaginer pour les politiques linguistiques, deux formes d'intervention. La première concerne la diversité entre langues les plus parlées, les langues « super-centrales » du modèle gravitationnel et implique par exemple une lutte pour le respect des règlements linguistiques dans les organisations internationales ainsi qu'une réflexion sur la gestion des langues dans l'Union européenne. La seconde elle, concerne les langues les moins parlées, les plus menacées.

ensuite la participation et la communion avec Dieu, et enfin le sentiment de rester uni malgré la diversité.

4.1 Un indicateur de la tolérance des différences et de l'acceptation mutuelle

Les acteurs des communautés religieuses ont une vision intégrative de la diversité. En effet, l'observation des pratiques et rites qui s'y font, ainsi que des discours qui les accompagnent, encourage dans leur grand ensemble, la diversité des langues et cultures même si la priorité est accordée comme nous l'avons vu, à certaines qui du fait de l'histoire occupent les positions qui sont les leurs actuellement dans leurs niches écolinguistiques. Ainsi, les différents rites (prières, lectures, etc.) et pratiques (chants entre autres) religieux se présentent-ils comme le creuset de l'intégration sociale, de la tolérance de l'autre et donc, du rejet de la discrimination. C'est ce que laisse voir la forme lexicométrique « on s'accepte » (2 occ.), mais surtout « se sente(nt) » (21 occ.) dans ses expansions de gauche et de droite :

c'est pour que tout le monde	se sente	à l'aise	1occ.
faire en sorte que tout le monde	se sente	imprégné	1occ.
tout le monde se sente concerné	se sente	appelé	1occ.
tout le monde se sente concerné	se sente	touché	1occ.
tout le monde	se sente	aimé	2occ.
tout le monde	se sente	concerné	1occ.
pour que chacun	se sente	connu	1occ.
Les peuples	se sentent	Soudés	2occ.
Et	se sente	aimé	1occ.
Qu'ils	Se sentent	engagés	2occ.
donc c'est pour qu'ils	se sentent	inclus	2occ.
si les autres arrivent qu'ils	se sentent	dans la maison de Dieu	1occ.
ici *oui* il faut qu'ils	se sentent	aussi camerounais	1occ.
ceux qui nous écoutent +	se sentent	concernés	1occ.
c'est pour que les gens	se sentent	à l'aise	1occ.
[wala] que les gens ne	se sentent	pas exclus	1occ.
c'est pour que personne ne	se sente:	délaissé	1occ.

Tableau n°54: Contextes gauche et droite de la forme « se retrouve »

Les qualificatifs « à l'aise », « imprégné », « appelé », « camerounais », « soudés », « inclus », « pas exclus », etc., mais aussi les circonstanciels « à l'aise » et « dans la maison de Dieu » qui sont rattachés à la forme « se sente(nt) », raisonnent ici comme une chanson dont la finalité est de marquer le caractère non discriminatoire de la diversité linguistique. Du côté de

l'expansion gauche, le triptyque « tout le monde » (7 occ.), « peuples » (1 occ.), « chacun » (1 occ.), « les gens » (1 occ.), « ils » (1 occ.), etc., viennent renforcer ce sentiment d'acceptation des différences et de prise en compte des autres dans les communautés religieuses. Sur le plan énonciatif, le discours de Clinton tout comme celui d'Alice par exemple, met en lumière ces éléments :

790 Clinton : OUI OUI moi je vois beaucoup d'avantages dans cela + puisque quand on chante en plusieurs langues + pour ceux qui sont venus d'ailleurs là *hum* se sentent aussi aimés par les autres se sentent considérés puisque ici nous parlons le pidgin *hum* quand les gens quittent les autres villes ils arrivent ici *oui* il faut qu'ils se sentent aussi Camerounais qu'ils savent que bon on pense aussi à eux ici ne qu'on ne les: rejettent pas parce que la discrimination ne: n'est pas très bonne dans ce sens

791 E : oui à l'église on ne doit pas faire des discriminations

792 Clinton : voi:là il faut aimer par exemple tous les: toutes ces langues + il faut essayer d'employer cela parce que à l'église franchement on ne sait pas qui vient d'où *hum* il faut essayer de prendre les chants d'horizons diverses pour: donner aussi la joie à tout le monde *hum* oui donc c'est un peu ça(CE : p.68)

Une analyse globale de ce discours fait ressortir le lexique de l'inclusion à travers la diversité des langues dans la chanson. Pour Clinton, jeune choriste à Muea en effet, l'*alter ego*; « ceux ... venus d'ailleurs » doivent se sentir « aimés », considérés », non rejetés/discriminés et donc, « Camerounais ». Pour ce faire, l'auteur préconise l'amour et l'utilisation de toutes les langues qu'il pose comme étant impératif: « il faut aimer ... toutes les langues », « il faut essayer de les employer », « il faut ... prendre les chants d'horizons divers ». C'est en prenant en considération l'autre par le biais de l'utilisation de sa langue, que la diversité linguistique est considérée comme un indicateur de la tolérance des différences, du non rejet de l'autre. Clinton considère d'ailleurs le recours à la langue de l'autre comme étant un ordre ; ce qui est perceptible dans la tournure « **il faut ... aimer** », « **il faut ... employer** », « **il faut ...prendreles chants ... divers** » On comprend alors que si l'on n'aime pas ou si l'on n'utilise pas les langues d'ailleurs, l'on sera entrain de discriminer non seulement ces langues, mais surtout les personnes qui s'identifient à elles. Autrement dit, ce serait ne pas être tolérant vis-à-vis des autres et donc les exclure. Selon l'ancienne Alice,

305 Alice : les prières OUI LES PRIERES SE FONT PARFOIS IL Y A LES GENS QUI NE S'EXPRIMENT PAS BIEN EN FRANÇAIS ET EN ANGLAIS *hum* on leur demande de prier ils prient en leur patois + la prière on élève la voix vers Dieu ce n'est pas vers l'homme *hum* malgré que l'homme doit aussi comprendre mais tu t'exprimes dans la langue dans laquelle tu te sens à l'aise

306 E : donc si je comprends bien on peut prier parfois en bakweriça dépend

307 Alice : OUI ouioui en patois

308 E : une maman peut prendre la parole et prier en bakweri

309 Alice : Si si ça se fait et ça ne gêne personne oui ++ ça ne gêne personne parce parfois quand on parle des chants spéciaux *hum* les gens moi je chante souvent en duala (CE : p.33)

Dans l'entame du propos d'Alice, la périphrase (« LES GENS QUI NE S'EXPRIMENT PAS BIEN EN FRANÇAIS ET EN ANGLAIS²⁸⁴ ») qui s'y trouve renvoie en effet aux personnes peu ou pas scolarisées. Ainsi, on peut comprendre que la communauté est ouverte à toutes les couches sociales et leur accorde également la place qui est la leur par le biais des langues. Pour ce cas précis, la tolérance est davantage accentuée par la liberté qui est donnée aux participants de s'exprimer dans la langue de leur choix. La liberté de langue à utiliser qu'on peut voir dans l'assertion « tu t'exprimes dans la langue dans laquelle tu te sens à l'aise », ne contraste pas avec les attentes, ou les réactions des participants. Le démonstrative cataphorique « ça » qui reprend cette volonté d'utiliser d'autres langues ainsi que la tournure négative « ne gêne personne », renforce le sentiment selon lequel les acteurs ont une vision intégrative du plurilinguisme dans leur congrégation.

Ces positionnements sont les mêmes selon qu'on passe d'un acteur religieux à un autre, d'une communauté à une autre. Si Christelle, jeune animatrice du culte d'enfant à l'EEC, pense que le recours au plurilinguisme se fait dans l'optique que « les gens ne sentent pas exclus » (Christelle, CE 1225 : p.94), JM à Muea, va plus loin en comparant la réalité plurilingue de sa communauté à :

« un jardin qui est plein de jolie fleurs [...] c'est une beauté les francophones ont quelque chose à apporter dans le carrefour du donné et du recevoir et prôner par certains philosophes

²⁸⁴ Selon les principes de transcription en annexe, les majuscules représentent des syllabes, des mots, des expressions ou des phrases articulés rapidement.

c'est-à-dire qu'ils apportent leur culture il apportent quelque chose de bien et les autres aussi ont quelque chose de bien et ensemble ça marche » (JM CE 77 : p11).

La diversité est donc selon JM, l'expression du beau : « un jardin de jolie fleurs », « une beauté » ; termes appuyés par les indéfinis « un » et « une » en vue de marquer son caractère singulier. En fait, cette singularité tient lieu du fait que la compartimentation de la communauté de Muea en francophones et anglophones est plutôt perçue comme une plus-value au bien être de la communauté. On note ici que la mise en commun de leurs apports, si l'on veut, leur mutualisation relevée dans l'expression « ensemble ça marche », témoigne de ce que le plurilinguisme n'est pas un handicap pour l'église. Dit autrement, la déclaration précédente voudrait aussi signifier que tout le monde a une place dans la congrégation, tout le monde y est accepté.

En tolérant les différences linguistiques, on place l'autre et soi-même au même niveau. Mais davantage, c'est beaucoup plus l'altérité qu'on vise parce que c'est grâce à lui qu'on se définit. Plus précisément, cette conception de la diversité consiste « à comprendre qu'échanger c'est se projeter vers l'autre tout en le laissant inventer sa langue, traduire son expérience et une partie de son histoire » (Feussi 2014 : 20). Examinée ainsi, l'acceptation mutuelle des différences n'est pas sans retombées. Elle fait de la diversité, un indicateur de renforcement de la participation et de la communion dans les églises.

4.2 Un moyen de renforcement de la participation et de la communion

Les adhérents des communautés considèrent également que la diversité favorise la participation et la communion spirituelle entre fidèles venus d'horizons divers et l'être divin, Dieu. Pour soutenir ce point de vue, les acteurs s'appuient particulièrement sur le chant religieux. En effet, des enquêtés comment Ruphine, Angéline ou Rébecca entre autres, s'inscrivent dans ce sens. Si pour la première, chanter en bassa, en duala et en français permet aux différentes communautés de participer aux chants et de s'identifier par la même occasion à certaines langues, cela favorise également l'engagement dans la prière et la communion des cœurs (Ruphine, CE 1637 : p.113). Pour la seconde, en chantant des couplets en langues maternelles et en langues camerounaises, cela permet aux gens de comprendre le message et de se connecter à

Dieu (Angéline, CE 1872 : p.132). Avec Rébecca, il s'agit de faire à ce que « tout le monde se sente concerné », « se sente appelé et touché par le message transmis au moyen de le chant [...] que la personne soit plus ouverte à recevoir le message », « ça dispose [selon elle] son cœur à accepter ce qu'on lui transmet comme [...] évangile » (Rébecca, CE 1155: p.86). De manière succincte, la diversité linguistique connote pour ces acteurs, la communion avec Dieu qui, seul, comprend toutes les langues à travers lesquelles l'adoration des chrétiens lui est adressée. Ce point de vue s'enracine donc de la conception chrétienne selon laquelle Dieu, créateur de toutes choses, comprend toutes les langues. Cette union des chœurs/cœurs autour de Dieu par les chants et des rites en différentes langues, encourage non seulement la participation, mais la communion. Cette conception du plurilinguisme met donc de l'importance sur la communion au sein de l'église, sur l'intérêt de former une communauté unie autour des mêmes pratiques/rites malgré la diversité. S'« il n'y a pas de barrières de langues » (2 occ.) au sein des communautés, c'est justement parce que chacun « se retrouve » (9 occ.) et participe aux rites en dépit des différences. L'expansion gauche de la forme « se retrouve » vient de ce fait amplifier se sentiment de participation :

mais dans on varie pour que chacun	se retrouve
les deux langues pour que chacun	se retrouve
se sente	se retrouve
langues officielles pour que chacun	se retrouve
qu'on fait l'effort pour que chacun	se retrouve
chante directement en son duala + on	se retrouve
la partie liturgique dans laquelle on	se retrouve
personne + il faudrait que chacun	se retrouve
se sente	se retrouve

Tableau n°55: Expansions gauche de la forme « se retrouve »

Ainsi qu'on peut le voir, c'est aussi autour du thème du renforcement de la participation qu'est déclinée, dans les discours des acteurs, la vision intégrative et idéologique du plurilinguisme au sein des églises.

4.3 Un moyen d'expression de l'unité au sein de l'église

En considérant la pratique du plurilinguisme comme un indicateur de l'acceptation mutuelle, en la considérant également comme un moyen de renforcement de la participation et

donc de la communion au sein des églises, il est évident que la diversité n'empêche pas la formation de la communauté religieuse. Bien au contraire, elle affermit selon les acteurs, le sentiment d'être uni. Autrement dit, l'unité se crée sur la base du pluralisme, du plurilinguisme. Ceci dit, ce qui compte pour les acteurs c'est le fait de pratiquer « ensemble » (18 ooc.) dans la mesure où cela fait d'eux des peuples unis, nonobstant leurs bords socioculturels :

C'est de se sentir qu'on est	ensemble
vivant ensemble faisant des choses	ensemble
quand ces XX se retrouvent donc	ensemble
aussi ont quelque chose de bien et	ensemble
francophones anglophones et ils font	ensemble
où précisément les deux sont mises	ensemble
joined choir *hum* se retrouvent	ensemble
parce que les deux communautés vivent	ensemble
dans la salle a la possibilité de se mettre	ensemble
le peuple de dieu *hum* et ça nous met	ensemble

Tableau n°56: Expansions de gauche de la forme « ensemble »

ensemble sous le même toit qui est paroissial
ensemble avec les communautés
ensemble ça marche on ne peut pas dire aux gens d'arrêter
ensemble un programme + un programme qui en principe
ensemble par exemple pour la solennité par exemple
ensemble comme membres d'une même famille avec : des
ensemble la pâ : que ça devient un moment où précisément
ensemble faisant des choses ensemble sous le même toit

Tableau n°57 : Expansion de droite de la forme « ensemble »

Autour du lexème « ensemble », est principalement associé (expansion gauche), les verbes de sensation (se sentir), d'état (sont, ont) et d'action (font, se retrouvent, se mettre, met). Mais aussi, « ensemble » (expansion droite) est mis en rapport avec le lieu (même toit paroissial), les personnes / groupes (communautés), les actions (ça marche), le but (pour la solennité), l'objet (un programme) et la manière (comme les membres d'une même famille). Toutes ces expansions expriment le fait que la diversité dans l'unité se met en place au travers des processus, mais également par des manières d'être et de faire. Le discours de Michel, entre autres, insiste sur cette spécificité inhérente au plurilinguisme :

559 Michel : [wej] il y a des avantages parce que les peuples se sentent soudés *hum* les peuples se sentent soudés parce que quand je lance par exemple en medumba + le Duala qui reconnaît le cantique chante directement en son duala + on se retrouve dans la même église

560 E : la même église

561 Michel : il y a cette diversité mais qui fait de nous un seul peuple

562 E : un seul peuple

563 Michel : le peuple de dieu *hum* et **ça** nous met ensemble **ça** nous unit(CE : p.49-50)

On note dans cette réaction de Michel, une association complémentaire des champs lexicaux de la diversité et de celui de l'unité. La diversité est matérialisée par « les peuples », et « cette diversité » alors que l'unité elle, est exprimée par les expressions « se sentent soudés », « se retrouve dans la même église », « un seul peuple », « le peuple de Dieu », « nous met ensemble », « nous unit ». Dans la désignation des différents référents, on note également leur présentation graduelle, « les peuples » (cette diversité), « nous » et « un seul peuple » (le peuple de Dieu). Cela témoigne effectivement de ce que la diversité linguistique et culturelle est pour l'église, un gage de son unité, d'où l'appel du numéral cardinal « un ». Le recours au pronom démonstratif « ça » en position anaphorique est pour Michel une stratégie de reprise du thème de la diversité, mais aussi le moyen d'insister sur son caractère unique qui est de favoriser l'unité au sein de la communauté, notamment dans la pratique de chants en différentes langues. Pour finir, les verbes processuels « on **se retrouve** », « **met ensemble** » et surtout « nous **unit** », traduisent, avec le concours des pronoms collectifs « on » et « nous » des transformations en cours et plus particulièrement la formation d'une communauté unie malgré la diversité. Cette conception des choses est partagée par la quasi-totalité des acteurs. C'est le cas de Christelle:

1234 E : et comment toi toi chrétienne que anime le culte d'enfants + comment tu comprends cette diversité-là que + au même moment je chante en français tu chantes en anglais l'autre chante en duala : en fe'efe'e ou en : ghomalah comment comprends-tu cela ?

1235 Christelle : moi je pense plutôt à l'unité : monsieur *hum* quand je parle de cela ça veut dire que : on s'accepte : tel quel donc il n'y a pas parce que toi tu es duala parce que toi tu es il n'y a pas barrière-là mais on s'accepte tous comme une seule personne en Christ (CE : p.96)

Même si la thèse de l'acceptation mutuelle revient ici, il en reste que l'unité dans la diversité de l'église féconde davantage le positionnement subjectif de ce témoin. En effet, l'utilisation des verbes d'opinion (je **pense**) et d'affirmation (je **parle**) sont pour Christelle le moyen d'introduire la thématique de l'unité de l'église dans la diversité. Dans la progression énonciative de son discours, le pronom personnel « je » ou « moi » qui marque la centralité de sa position cède la place au « on » à travers lequel elle associe les autres, toute la communauté religieuse à laquelle elle appartient d'une part, et l'Église d'autre part. Ce changement d'indices énonciatifs renforce à coup sûr, l'idée de l'unité dans la diversité telle que nous l'explicitons ici même. Dans la même logique, le sujet réel « barrière » utilisée à la suite de la construction négative « il n'y a pas » confirme également ce positionnement que la comparaison « on s'accepte tous **comme** une seule personne en Christ », vient somme toute, scellée. Bien plus, l'expression « une seule personne », comme « un seul peuple » ou encore « la même église » (voir Michel ci-haut), traduit ce sentiment de l'unité qui se crée dans la diversité de l'église.

Conclusion

Quelles sont les représentations que se font les personnes interrogées des langues en présence, de leurs rapports, de leur emploi, de leurs significations au sein de l'église ? Comment la diversité est-elle perçue et quels sont les processus engagés par les acteurs en vue d'entretenir le sentiment de communion et d'unité au sein églises ? Pour apporter des réponses à ces questions, nous avons tour à tour relevé dans les discours en entretien par personnes aux rôles divers au sein des communautés : les langues en présence ainsi que leurs dénominations, certains aspects des politiques linguistiques en vigueur, les fonctions et actions associées aux langues et enfin, la vision des acteurs religieux envers le plurilinguisme ambiant au sein des communautés religieuses.

Au niveau de l'emploi des langues et de leur choix, il se dégage de cette étude, quelle que soit l'église à laquelle se rattache les personnes interrogées, des régularités ou des tendances liées à leur emploi, notamment le recours au plurilinguisme au sein de toutes les congrégations. Mais on note également des points de vue particuliers, notamment au niveau des dénominations des langues et des politiques linguistiques et choix de langues. Cette particularisation des opinions,

avons-nous dit, est inhérente au rôle que chacun des acteurs jouent au sein des communautés, aux contingences communicationnelles, à leurs expériences personnelles des langues, à leurs relations avec les autres participants et à l'influence de leurs parcours géographiques et socio-professionnels respectifs.

Sur le plan des fonctionnalités et des actions associées aux langues, il en ressort entre autres, qu'elles sont utilisées pour communiquer, favoriser l'intégration, s'identifier (alternances codiques), exprimer l'unité, traduire/interpréter et mettre les fidèles ensemble, etc. Toute chose qui indique le focus sur l'importance de la communion au sein des églises et le sentiment que les communautés sont unies en dépit de la diversité. C'est ainsi que dans leurs discours, les acteurs ont une conception valorisante du plurilinguisme : ils voient en cela un indicateur de l'acceptation mutuelle, de renforcement de la participation et communion, mais aussi d'expression de l'unité de l'église dans sa diversité. Compte tenu de la pléthore des langues exploitées dans les offices, compte tenu également des circonstances culturelles dans lesquelles ces langues sont en usage, ce plurilinguisme peut aussi être considéré comme un patrimoine culturel communaux membres des diverses congrégations puisque toutes les langues déclarées sont à leur service. Dans ce patrimoine commun, les droits des minorités linguistiques sont pris en compte, ne serait-ce que dans les pratiques communes comme les chants. Ce plurilinguisme place l'Homme au centre des préoccupations religieuses dans la mesure où ce dernier y trouve l'occasion de s'intégrer, de participer aux pratiques religieuses, de communier avec les autres et de rester uni malgré les différences. Le vocable « communauté » trouve tout son sens ici, et il l'est encore avec l'étude de la pratique du chant religieux.

SYNTHÈSE, DISCUSSION ET APPORTS SCIENTIFIQUES

Les approches et démarches adoptées ici nous ont permis de produire des résultats qui mettent en lumière la façon dont les acteurs religieux utilisent les langues dans le cadre de leurs pratiques et comment les discours sur les langues et les pratiques exécutées donnent du sens à ce qu'ils font. Nous voulons maintenant mettre en regard l'ensemble des résultats obtenus autour des questions essentielles de notre problématique. Cela nous amènera à présenter les retombées scientifiques et les limites de ce travail.

1. Retour sur l'approche, la méthodologie et les résultats

Sur le plan théorique, nous avons commencé cette recherche en écrivant que la langue et la religion ont fait l'objet d'une abondante littérature en sciences humaines et sociales et en sciences du langage. Si les sociologues et anthropologues ont beaucoup plus cherché à explorer les liens de causalité entre la langue et religion (et vice versa) en prenant en compte l'idéologie religieuse ou l'identité des peuples, les philosophes tout comme les linguistes se sont le plus préoccupé de l'étude des textes doctrinaux pour voir ce qui fonde leur essence religieuse. Ayant constaté que la sociolinguistique s'est très peu intéressé à la question religieuse, notamment à ses rites et à la relation entre les pratiques, le plurilinguisme et la structure communautaire, nous avons convoqué l'écologie des langues et la notion de communauté de pratique. Nous les avons considérées comme des analyseurs de la relation langue et religion en contexte d'hétérogénéité linguistique et culturelle capable de faire connaître des aspects négligés de la dynamique des langues.

Cette mise au point théorique nous a conduit à nous interroger sur les modalités d'investissement sur le terrain, de constitution du corpus et de leur analyse. Pour notre investissement sur le terrain ainsi que pour la constitution du corpus, nous avons trouvé que l'immersion dans les communautés, la participation à leurs activités et la prise de distance par rapport ce qui s'y fait et s'y dit serait pertinente pour la construction de l'objet de cette recherche. Cette participation régulière aux cérémonies religieuses et surtout notre implication dans les activités réalisées nous a permis d'affiner nos choix théoriques et méthodologiques.

C'est ainsi que nous n'avons pas accordé un statut *primordial* au corpus, mais plutôt *secondaire*, mettant en avant notre investissement en profondeur sur le terrain pour produire le savoir de cette étude. Construit dans des allers et retours entre communautés, témoins et cadre théoriques mobilisés, le corpus de cette recherche est donc dit « restititif » en ce sens qu'il vient « exemplifier un repérage interprétatif des traits [...] proposés comme significatifs d'une situation sociolinguistique particulière » (Blanchet 2007b : 334). Les angles d'analyse qu'il exemplifie étant varié, notre investigation nous a permis de produire des notes d'observation (voir journal de bord), des enregistrements de séances, des textes de chants religieux (sous formes d'écrit oralisé mais aussi orales) et enfin, des entretiens avec les témoins. Bien qu'étudiées séparément et avec des méthodes différentes, leur articulation permet de répondre aux questions centrales que nous nous sommes posées.

Les premières analyses qui ont pour principaux supports les notes d'observation et le corpus de séances de cérémonies religieuses s'appuient particulièrement sur les considérations théoriques de l'écologie des langues de Calvet pour rendre compte des langues exploitées lors de ces rassemblements religieux. Dans une démarche d'analyse complémentaire (quantitative et qualitative), nous avons compté de manière systématique les occurrences de langues exploitées en fonction des rites et des églises pour obtenir leur répartition dans l'ensemble des cérémonies observées. Cela nous a permis de représenter le modèle gravitationnel de chaque communauté, modèle dans lequel nous avons examiné la place des langues en relation avec les situations de communication et le contexte historicisé. Il en ressort que le pidgin est dominant à la messe anglophone et bilingue de Muea tandis que le français est plus utilisé à la messe francophone. Si à l'église évangélique le français est dominant, c'est à la fois l'anglais et le français qui occupent la première place dans l'échelle de la distribution des langues à l'église adventiste. Malgré la tendance à la hiérarchisation des langues, nous avons noté qu'elles sont fonctionnellement complémentaires pour la tenue des messes. Dans l'ensemble, nous avons vu que les langues sont exploitées en fonction des types de rites et pratiques à accomplir, des participants présents au cours des rencontres, des possibilités communicatives qui s'offrent aux acteurs, de leur compétence et de leur liberté d'avoir recours à une langue quelconque du répertoire plurilingue des communautés respectives. Après ces analyses d'envergure macro-sociolinguistiques, la particularisation des analyses, notamment en s'intéressant d'abord aux chants religieux, puis aux entretiens, nous a permis de savoir respectivement comment est-ce que les chants concourent à

rythmer les cérémonies et à renforcer la signification des rites accomplis et comment les membres des églises perçoivent les langues qu'ils utilisent.

En ce qui concerne les chants religieux, nous avons décrit leurs caractéristiques formelles, leurs thématiques et les langues exploitées dans les églises. Dans une approche qualitative inspirée par l'ethnographie de la communication tel que proposée par Hymes (1967, 1972), ces éléments d'analyse ont été mis en relation avec sa pratique effective, les rites effectués, les personnes qui les exécutent et les situations de communication pour voir comment les chants s'intègrent et rythment les cérémonies religieuses. Au terme des analyses, nous en sommes arrivés au constat selon lequel les chants abordent différents thèmes religieux et s'exécutent en fonction du temps liturgique et du type de cérémonie religieuse. Bien plus, ils annoncent les rites ou participent à son accomplissement. Du point de vue linguistique, les langues des chants, avons-nous dit, sont aussi porteuses de sens que les chants eux-mêmes. Ainsi, exécutés en différentes langues et à l'unisson dans la plupart des cas, les chants contribuent à rendre la liturgie plus solennelle, à renforcer la prière des chrétiens et le sentiment d'appartenir à des communautés unies.

Avec les entretiens pour finir, nous nous sommes interrogés sur les grandes tendances qui ressortissent des discours des acteurs que nous avons mis en relation avec les observations et l'étude des chants particulièrement. Nous servant à la fois de l'analyse lexicométrique et de l'étude de l'énonciation, nous cherchions à comprendre ce que les acteurs font des langues et comment ils conçoivent celles-ci. Autrement dit, nous nous sommes posés les questions de savoir comment les langues sont significatives pour les rites et comment, malgré la diversité linguistique et culturelle, les personnes participant à un culte peuvent se percevoir comme faisant partie d'une « communauté ». Les réponses à ces questions nous ont permis de comprendre que la plus grande régularité qui se dégage est que toutes les communautés utilisent diverses langues dans leurs pratiques. Ces langues tout comme les dénominations qui leur sont attribuées, sont mises en relation avec des groupes particuliers qui cohabitent en un même lieu et pour la même cause. Si les politiques linguistiques sont comme nous l'avons vues différentes selon qu'on est à Muea anglophone, bilingue ou francophone, ou encore à l'EEC ou à SDAC, il y a lieu de dire qu'elles répondent en majorité au souci de communiquer efficacement sans toutefois négliger les spécificités individuelles, culturelles ou collectives. Ainsi, quelles que soient les langues utilisées

et quelles que soient les rites dont ils participent à l'accomplissement, elles (les langues) servent à communiquer, à faciliter l'intégration des membres au sein des communautés, à s'identifier dans certains cas, mais aussi à traduire/interpréter, faire des résumés, permettre aux fidèles de participer, de mieux se comprendre, de se retrouver et de se mettre ensemble pour la prière et la louange en dépit de leurs différences linguistiques et culturelles. Ces verbes processuels (communiquer, faciliter, traduire, interpréter, comprendre, mettre, faire, se retrouver, etc.), focalisent l'attention sur l'importance accordée à la communion au sein des communautés et donnent le sentiment qu'elles sont unies. Ces conceptions et perception idéologiques du plurilinguisme corroborent l'esprit des Saintes Écritures et de l'enseignement religieux qui encouragent la tolérance et l'unité²⁸⁵ dans la diversité constituante de l'église.

Les différentes perspectives d'analyse adoptées ici sont comme nous l'avons dit, complémentaires en guise de réponses aux objectifs que nous nous sommes fixés. En effet, en procédant par une analyse qualitative et quantitative des langues exploitées dans les églises, nous avons ainsi montré comment la diversité linguistique se manifeste et comment les langues sont utilisées pour la réalisation des rites, en prenant en considération les participants présents et les situations de communication. L'étude qualitative des chants est venue renforcer les observations et analyses précédentes. Appuyée par l'ethnographie de la communication pour laquelle le langage non-verbal est indispensable pour comprendre le langage en général, nous avons ainsi vu comment les chants donnent du sens aux rites, mais aussi comment les langues de leur exécution et la manière dont ils sont réalisés sont significatives pour la communauté. Si l'analyse des chants montrent en définitive qu'ils sont porteurs du sentiment d'unité, celles des entretiens s'inscrivent dans la même logique, reprenant les angles de réflexion précédents. De l'étude lexicométrique et énonciative des discours sur les langues et leurs usages, il en ressort que tous les processus à l'œuvre au sein des communautés confèrent aux langues des fonctionnalités diverses dont les plus importantes sont la communication et l'intégration. Toutes choses qui nous fait dire que le plurilinguisme n'est pas pensé en termes de « glottophagie », de « glottophobie » ou encore d'« apartheid linguistique », mais en termes de ressources vivantes dont l'utilisation est guidée par l'acceptation de l'altérité linguistique et culturelle, mais surtout par le sentiment d'appartenir à des communautés unies autour des mêmes pratiques religieuses.

²⁸⁵ Les chants no 85 (*Restons toujours unis*) et 86 (*Dans la paix et l'unité*) en sont une illustration.

2. Apports scientifiques

Ces résultats ont des retombées scientifiques sur la théorie de l'écologie des langues et sur la notion de communauté de pratique.

Les études inspirées de l'écologie des langues et plus particulièrement du modèle gravitationnel (Calvet 1999, 2001) ne se sont intéressées qu'aux macro-contextes dans lesquels les langues sont utilisées. Calvet présente entre autres, la situation mondiale des langues en regard avec celles qui entrent en compte dans ce modèle pour former ce qu'il appelle une « constellation linguistique ». Notre recherche en revanche, est une adaptation locale du modèle gravitationnel à des communautés bien définies. La mise en relation des modèles qui émergent d'une communauté par rapport à d'autres atteste des fluctuations dont ils peuvent faire l'objet en fonction des situations dans lesquelles les langues sont utilisées. Mis en lien avec la communauté de pratique, le modèle gravitationnel laisse voir les principales langues de communication ou d'intégration sociale, mais également les langues centrales autour desquelles le consensus a lieu. En d'autres termes, leur point commun serait la prise en compte des langues pivots, outils de communication, mais également des langues périphériques de niveaux différents pour la pratique.

En considérant que les communautés religieuses sont des communautés de pratique, cette étude a contribué à l'analyse du « process by which sociolinguistic meaning emerge in which the individual and the community are interdependent and inextricable linked » (Osterman 2017, citant Corder et Meyerhoff 2007). Ainsi, à partir des données de terrain et des résultats obtenus, notre thèse apporte des éléments de réponses à l'une des pistes de réflexions proposées par Osterman pour qui il était question de savoir comment « some linguistic and discursive practices adopted by participants in a certain community of practice are related to practices adopted by participants in a different community of practice ». Ce faisant, cette thèse ne « détermine pas l'étendue et la nature (le degré d'hétérogénéité) des phénomènes que nous devons prendre en compte pour produire une description du langage humain » (Eloy 2003 : 174), mais plutôt renforce l'idée selon laquelle la description de la langue ne peut se passer d'une « intrusion du social et de l'épilinguistique » (Eloy 2003 : 186).

Notre recherche contribue donc à renforcer l'aptitude de la communauté de pratique à théoriser le langage et répond de ce fait, aux critiques formulées par certains auteurs qui reprochaient aux analyses qui exploitent ce construit, « une faiblesse dans la théorisation du langage et des rapports de forces » (Berry 2008 : 33). En plus de ce qu'elle apporte à l'écologie des langues, notre étude se présente comme une contribution aux résultats empiriques sur les communautés de pratique et plus précisément en sociolinguistique. Elle fait du langage, une des « clés de la participation » (Lave et Wenger 1991 : 109) et donc de la pratique. Ce faisant, l'articulation des dimensions « communautaire » et « pratique » en relation avec les langues permet de comprendre de nouvelles formes de rapports de force entre les langues, mais aussi constituent comme nous l'avons dit à l'introduction, des analyseurs de la dynamique des langues. Celle-ci est moins le fruit de stratégies individuelles que de comportements langagiers collectifs développés par les membres au cours de leur interaction et engagement dans des activités auxquelles ils sont liés. Ainsi, en se référant aux définitions de communauté de pratique proposées par les auteurs (Wenger et al 2002 : 4-5 et 34) et qui ne s'adient qu'à leur domaine de recherche, c'est-à-dire les sciences de l'éducation et plus précisément de l'apprentissage située, nous pensons qu'on doit définir la communauté de pratique en relation avec la langue pour renforcer son aspect social ainsi que le caractère plurilingue des acteurs pouvant en faire partie. La communauté de pratique dans ce sens serait :

Un ensemble de personnes qui s'adonnent aux mêmes pratiques sociales dans un cadre bien défini (religion, profession, loisir, formation, management, communication, sport, etc.) en interagissant sur une base continue dans l'atteinte des objectifs communs, fixés par le groupe et pour lequel la diversité des langues en présence est définitoire pour construire un sentiment d'appartenance.

Ce type de communauté de pratique n'ignore donc pas le rôle de l'écologie des langues dans le choix de langues utilisées, mais aussi leurs rapports de force dans la construction des relations sociales.

3. Limites des résultats et discussion

Pour obtenir les données sur lesquelles nous avons fondé une partie de notre analyse, nous avons procédé par entretiens. Même si le guide d'entretien a été élaboré en fonction du statut des personnes à enquêter, il n'en demeure pas moins vrai que nous n'avons pas suffisamment interrogé des témoins (notamment à Muea) dont les propos auraient contribué à mieux ressortir les grandes tendances prises en charge par l'analyse lexicométrique effectuée. Ceci étant, l'analyse des entretiens (chapitre 9) a par moment donné l'impression d'une analyse fondée sur un seul témoin, JM. Cette focalisation sur JM est liée aux difficultés que nous avons eu à obtenir des entretiens avec les deux autres prêtres de la paroisse de Muea. Dans nos allers et retours dans cette paroisse qui est d'ailleurs celle à laquelle nous appartenons, nous n'avons pas pu, malgré les multiples sollicitations effectuées auprès des autres prêtres comme JM, obtenir d'entretiens. Les multiples rendez-vous programmés et qui ont par la suite avorté du fait des oublis (de la part des personnes sollicitées), des imprévus, des emplois de temps surchargés et même du fait de l'insécurité qui battait son plein en ce moment-là, sont autant de facteurs qui ne nous ont pas facilité la tâche. Nous avons pensé à un moment donné que la complexification de la situation sécuritaire, liée à la propagation de la haine contre les francophones par certains leaders sécessionnistes anglophones serait à l'origine de cette difficulté de nous prêter une oreille attentive et de nous fournir en retour des informations personnelles. À un moment donné, nous avons pris la décision de travailler avec les informations à notre disposition étant donné que cette absence ne mettait pas en cause le modèle théorique expérimenté.

Les autres résultats obtenus, bien que très intéressants, présentent également quelques failles qu'il convient d'expliquer. L'étude des différents corpus valide les modèles théoriques proposés. Or des facteurs liés au choix du corpus (notes d'observation) viennent quelques peu limiter la validité de ce travail.

Tout d'abord, les spécificités du corpus d'observation (voir Première partie, Chapitre 2, titre 5.2) semblent poser problème dans la mesure où certains chercheurs ne l'utiliseraient qu'à titre secondaire, privilégiant ainsi l'analyse de données linguistiques issues d'enregistrement de cérémonies religieuses. Dans ce sens, l'enregistrement et la transcription intégrale d'une ou de deux messes aurait suffi pour répondre au questionnement de cette thèse. Sur cette base, les extraits de textes présentés à titre illustratif de la diversité linguistique comme nous l'avons écrit

dans les chapitres 1, 2 et 3 de la troisième partie, devraient être analysés systématiquement pour exemplifier des repérages interprétatifs et ainsi éviter de nombreux renvois du lecteur au chapitre 8 et 9. De même, Il aurait aussi été intéressant dans ce travail, d'analyser le caractère oral ou écrit des propos tenus par les acteurs religieux, les premières versions et leur traduction et d'y rapporter les langues parlées.

Ensuite, les chiffres présentés dans ces mêmes chapitres sont vagues puisque pour une thèse, on s'attendrait à des données chiffrées plus élevées que ceux sur lesquelles nous avons fondé une partie de nos analyses. Mais ce manque est d'une part compensé par notre investigation en profondeur sur le terrain, et, d'autre part, par l'analyse des chants et des entretiens qui reviennent sur les rites et pratiques présentés dans ces chapitres et ainsi, contribuent à mieux affiner leur compréhension et l'ensemble des angles d'analyse effectués.

Nos analyses des langues en présence dans les cérémonies religieuses ainsi que les choix théoriques et méthodologique qui les sous-tendent ne doivent donc être comprises que comme une heuristique qui représente une manière parmi tant d'autres de s'intéresser aux phénomènes linguistiques. Un autre chercheur aurait pu, avec les mêmes questionnements, procéder autrement pour sans doute aboutir à des résultats aussi probants que les nôtres. Notre manière de procéder est dans l'ensemble, le fruit d'un parti pris scientifique qu'il importe d'expliquer.

En effet, l'écologie des langues, et plus particulièrement le modèle gravitationnel n'a pas suffisamment été opérationnalisé par les chercheurs si ce n'est Calvet (1999, 2001) lui-même. En optant pour ce modèle, nous renforçons, à travers notre recherche, son opérationnalisation, son aptitudes à théoriser le langage et ouvrons des vannes pour des recherches futures. En ce qui concerne le type de corpus à l'étude dans les chapitres 1, 2 et 3 de la troisième partie, nous voulons montrer que ce n'est pas le corpus en soi qui compte le plus, mais l'investissement en profondeur sur le terrain et la mise en relation des données obtenues avec la situation sociolinguistique des communautés.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Cette recherche s'est donnée pour objectif de combler le vide sociolinguistique qui existe en matière d'études des relations entre langue et religion, notamment dans un contexte d'hétérogénéité linguistique et culturelle comme celui de la ville de Buea au Cameroun. En nous appuyant sur les théories de l'écologie des langues (Calvet 1999) et sur la notion de communautés de pratique (Lave et Wenger 1991) qui a été développé en sociolinguistique par Eckert et McConnell-Ginet (1992a et b), nous voulions d'une part comprendre comment le plurilinguisme se manifeste dans les églises camerounaises en prenant en compte les participants, les rites accomplis et l'histoire des communautés, et, d'autre part, appréhender comment les pratiques et les discours sur les langues permettent éventuellement de voir émerger des normes langagières qui participent à la structuration et au fonctionnement des groupes étudiés.

Au terme de cette recherche qui porte sur un objet aussi complexe, l'une des difficultés rencontrées a été d'appréhender ces processus dynamiques sous ses multiples facettes et suivant différentes perspectives. Nous avons par ailleurs été obligé d'opérer des choix des données à analyser, notamment les chants qui présentaient une très grande richesse de formes et de contenus. Mais notre démarche ethnographique nous a conforté dans la position qui était la nôtre à savoir l'investissement et la prise de distance. À l'aune de la synthèse que nous venons de présenter, cette recherche peut être considérée comme une adaptation locale du modèle gravitationnel, mais aussi un cadre de théorisation du langage dans la communauté de pratique et surtout d'opérationnalisation dudit concept en sociolinguistique. Sur le plan personnel, nous avons comblé en nous le besoin impérieux qui était de mener des recherches de terrain dans lesquelles nous serons à la fois acteur et chercheur, toute chose qui nous a permis d'assumer la pluralité, de mieux comprendre les autres et soi-même et enfin, de faire évoluer notre travail herméneutique de la diversité.

La synthèse précédente donne des éléments de réponses aux questions auxquelles nous nous sommes attardé. Mais quelques constats méritent d'être faits.

Au sujet des langues en présence dans les églises, nous avons constaté que celles-ci sont utilisées en fonction des ressources linguistiques disponibles dans le répertoire, des actes à accomplir et des participants présents au moment des cérémonies, mais aussi des situations de

communication. En fonction des églises, différentes langues sont donc exploitées, ce qui est en relation avec l'histoire des communautés qui, de différentes manières, ont été constituées sur la base de la pluralité linguistique et culturelle. C'est cette différence d'histoire et de contexte qui font qu'on a des configurations linguistiques qui changent selon qu'on est à Muea, à SDAC ou à l'EEC. Dans l'ensemble avons-nous vu, les langues sont hiérarchisées, mais utilisées de manière complémentaire dans les offices. L'étude de la pratique des chants religieux ainsi que leurs fonctionnalités au sein des églises nous a donné de constater, notamment en les associant aux observations et en les mettant en relations avec les rites accomplis, que chanter en assemblée participe à structurer ou à rythmer le déroulement des cérémonies. Bien que les langues de leur réalisation et leurs caractéristiques langagières soient diversifiées, la façon dont ils sont exécutés met en lumière l'esprit collaboratif cher aux communautés de pratique tout en renforçant le sentiment d'appartenance à celles-ci. Ce sentiment de l'unité dans la diversité s'est vu renforcé par les discours des acteurs à propos de leurs pratiques et des langues qu'ils utilisent.

Au-delà de ces résultats et apports théoriques précisés plus haut, d'autres pistes de réflexions pourraient être envisagées pour davantage approfondir l'étude de la relation langue et religion, notamment dans des contextes d'hétérogénéité linguistique et culturelle. On pourrait s'intéresser aux langues parlées dans les églises et les mettre en relation avec celles qui sont utilisées dans d'autres espaces sociaux par les acteurs religieux et ainsi voir quelles sont les tensions dynamiques qui se créent du fait « du déplacement et de la mobilité des acteurs entre des espaces socio-géographiques et des espaces sociolinguistiques conçus comme interdépendants et non comme séparés » (Juillard 2016). On peut en faire de même avec les discours sur les langues pour voir comment celles-ci sont pensées selon que l'on se trouve dans la religion ou ailleurs. Cela permettra de voir si les systèmes de valeurs qui orientent les représentations et les pratiques de langues dans la religion ont une influence sur ceux d'autres sphères et ainsi analyser « la relation de soi avec son environnement socio-culturel et socio-linguistique, qu'il soit territorialisé ou non, et la manière dont chacun se situe par rapport aux autres par ses actes de langage » (Juillard 2016).

Dans une paroisse comme celle de Muea, on pourrait se demander comment le pidgin, introduit depuis l'époque coloniale, perdure et est dominant dans les usages malgré les assauts de la modernité et de la diversité linguistique et culturelle. Est-ce le seul fait de sa valeur emblématique de langue de l'unité ou le fait d'une politique linguistique protectionniste qui

contribue à le maintenir ? Ou encore, est-ce simplement le fait que ses usages s'érigent en norme et l'imposent comme tel aux acteurs religieux ? Comment sa transmission est-elle assurée et quelle est la place de l'environnement dans son maintien au sein des églises ? Toutes ses questions ne peuvent trouver des réponses que dans des recherches ultérieures.

Les analyses effectuées dans cette thèse nous ont également permis de recouper et d'examiner les mises en mots communes issues des entretiens. Dans cette optique, la référence au contexte interactionnel d'émergence de ces discours était rare, notre intention étant beaucoup plus orientée vers l'expression partagée du sentiment communautaire décelable dans la matérialité discursive des entretiens. Les analyses ultérieures pourraient interroger l'influence de la dynamique interactionnelle dans la construction de l'objet de la recherche. En étudiant les entretiens dans une perspective interactionnelle, on peut s'interroger sur le rôle de l'enquêteur dont on prendra en compte sa position dans l'« organisation de la parole-en-interaction » (Mondada 2008). Cela permettrait de voir comment les ressources langagières sont sélectionnées, co-construites, structurées, exploitées et mises en relation avec le co(n)texte et les pratiques sociales.

Notre travail pour finir, peut emmener à « (Re)penser la communauté²⁸⁶ » de pratique. Considérée dans notre thèse comme un espace de partage, de mise en commun des expériences et comme le produit d'un consensus pour la plupart des acteurs, on pourrait aussi s'attarder sur ses modes de dissension, voire d'exclusion linguistique et culturelle et leurs retombées sur les langues et les pratiques. Cela permettrait d'analyser les enjeux de pouvoir, de domination et de conflit dans cet espace social.

²⁸⁶ Thème retenu pour les premières journées d'étude de l'ED 625 qui se tiendront du 12 au 13 juin 2020 à la Maison de la Recherche de L'Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3.

BIBLIOGRAPHIE

- Abecassis, M. et Ledegen, G., 2011, « Variété et diffusion du français dans l'espace francophone à travers la chanson », in Abecassis, M. et Ledegen, G (dirs), *Variétés et diffusion du français dans l'espace francophone à travers la chanson*, *Glottopol*, No 17, en ligne : <http://www.univ-rouen.fr/dyalang/glottopol> (consulté le 19 /02/2018).
- Adam, J-M., 2005, *La linguistique textuelle. Introduction à l'analyse textuelle des discours* Paris, Armand Colin, collection "Cursus", 2005.
- Adam, J-M., 2010, « L'analyse textuelle des discours. Entre grammaires de texte et analyse du discours », *Conférence donnée dans le cadre d'une journée d'hommage à Patrick Charaudeau: L'analyse du discours dans les sciences du langage et de la communication*, Lyon II, le 4 juin 2010.
- Adama, H., 2008, « Choix linguistique et modernité islamique au Cameroun », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, No 124, en ligne : <http://remmm.revues.org/6012> (consulté le 29 /03/2014).
- Alby, S., 2005, « Une approche bilinguiste du contact des langues : discours bilingues d'enfants kali'na en situation scolaire », *Trace*, No 47, p. 96-112.
- Althusser, L., « Idéologie et appareil idéologique d'État », *La pensée*, No 151, p.3-38.
- Amara, Muhammad, 2006, « Language and religion in bethlehem: a sociohistorical linguistic perspective », in Ominiyi, T., and Fishman, J. (éds), *Exploration in the sociology of language and religion. Discourse approaches to politics, society and culture*, John Benjamins Publishing Compagny, vol 20. p.179-196.
- Amossy, R., 1999, *Images de soi dans le discours. La construction de l'ethos*, Paris, Delacheux et Niestlé.
- Amou'ouet al, 1985, *Le Cameroun*. Armand Colin, Editions Clé, Yaoundé.
- Amselle, J-L. et M'Bokolo, E., 1999, *Au Cœur de l'ethnie*, Paris, La Découverte.

Anchimbe, E., 2006, *Cameroon English : Authenticity, Ecology and Evolution*, Frankfurt A. M.

Austin, J.L., 1970, *Quand dire c'est faire*, Seuil.

Auzanneau, M. et Fayolle, V., 2011, « Événement énonciatif et variabilité langagière dans le rap Sénégalais », *La linguistique, Revue de la Société de Linguistique Fonctionnelle* (Colloque de Corfou), Vol 47, P.U.F., p.145-172

Auzanneau, M., 2001, « Identités africaines : le rap comme lieu d'expression », *Cahiers d'études africaines*, en ligne : <http://etudesafricaines.revues.org> (consulté le 26 janvier 2017).

Azeyeh, A., 2004, « observation sur la place du français et du francophone dans une institution de tradition anglosaxonne en pays bilingue : le cas de l'Université de Buea », *Revue Internationale des Arts, Lettres et Sciences Sociales (RIALSS)*, Vol 1, No 1, Presses universitaires de Yaoundé.

Baggioni, D., 1996 : « La notion d'insécurité linguistique chez Labov et la sociolinguistique co-variationniste et ses précurseurs littéraires », in Bavoux, C. (éd.), *Français régionaux et insécurité linguistique*, Paris, L'Harmattan, pp. 13-33.

Bamigbale, P., 2007, *Acquis écotouristiques dans la région du Mont Cameroun, Programme de gestion durable des ressources naturelles*, GTZ/PGDRM.

Banks, D. (dir.), 2008, *La langue, la linguistique et le texte religieux*, Paris, L'Harmattan.

Banton, M., 1972, *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock, Londres.

Barbier, P., 2011, « Place et rôle de la chanson dans la dynamique sociolinguistique ivoirienne », in Abecassis M. et Ledegen, G. (dirs), *Variétés et diffusion du français dans l'espace francophone à travers la chanson*, *GLOTTOPOL*, No17, p.47-60, en ligne : <http://www.univ-rouen.fr/dynalang/glottopol> (consulté le 15 /05/2018).

Barthes, R., 1970, « L'ancienne rhétorique », *Communication*, No 16, Paris, Seuil, p.7-18.

Bastide, R., 2016, « Religion - L'anthropologie religieuse », *Encyclopædia Universalis*, en ligne : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/religion-l-anthropologie-religieuse> (consulté le 1 mars 2016).

- Bautier, E., 1995, *Pratiques langagières et pratiques sociales. De la sociolinguistique à la sociologie*, L'Harmattan.
- Baylon, C., 1996, *Sociolinguistique : société, langues et discours*, 2è éd., Paris, Nathan.
- Bell, A., 1991, « Audience accommodation and the mass media », in Giles, H., Coupland J. and Coupland, N.(eds.), *Contexts of Accommodation: Developments in Applied Sociolinguistics*. New York, Cambridge University Press, p. 69-102.
- Beniamino, M., 1997, « Diglossie enchâssée/diglossie juxtaposée » in Moreau, M.-L. *Sociolinguistique - concepts de base*, Mardaga, pp. 129-130.
- Benveniste, E., 1970, « L'appareil formel de l'énonciation », *Langages*, p.12-18.
- Benveniste, E., 1996, *Problèmes de linguistique générale*, Tome I, Paris, Gallimard.
- Berry, V., 2008, Communautés de pratique : note de synthèse. *Pratiques de formation – Analyses*, Vol. 54, N°54, p.11-47.
- Bibollet, Ch., 2013, « Le suicide, le martyr et le jihad dans le Coran, la théologie islamique et la société », en ligne : <http://www.iqri.org/articles/suicide-martyr-et-jihad-coran-theologie-islamique-et-societe> (consulté le 20 /01/2016).
- Biichlé, L., Abouzaid, M., 2008, Ainsi meurt la « communauté linguistique »..., *Carnet d'atelier desociolinguistique. Langues et domaines professionnels*, N°3.
- Billiez, J. 1998, « L'alternance des langues en chantant », *Alternances des langues et enjeux identitaires*, LIDIL, No 18, p.125-140.
- Bilola, E. et Echu, G., 2009, « La dénomination des langues au Cameroun : le cas de l'ewondo, du tuki et du kenyang », in de Feral (dir), *Le nom des langues en Afrique Sub-Saharienne. Pratiques, dénominations, catégorisations*, Peeters. pp.223-231.
- Bilola, E., 2004[2003], *La langue française au Cameroun*, Berne, Peter Lang.

- Bitja'aKody, Z., 2004, *La dynamique des langues camerounaises en contact avec le français (Approche macro sociolinguistique)*, Thèse de Doctorat d'Etat en sociolinguistique, Université de Yaoundé I.
- Bitja'aKody, Z. D., 2001-a, « Gestion du plurilinguisme urbain par les communautés religieuses à Yaoundé », *Cahiers du Rifal*, N°22, p. 66-72.
- Bitja'aKody, D. Z., 2001-b : « Impact des politiques linguistiques au Cameroun », in Dumont, P., et Santodomingo C. (coord.), *La coexistence des langues dans l'espace francophone, approche macrosociolinguistique*, Actes des deuxièmes journées scientifiques du réseau de l'AUF, Rabat, 25-28 septembre 1998, AUPELF-UREF, Collection Universités Francophones, pp. 105-115.
- Bitja'aKody Z. D., 2001-c, « Attitudes et représentations linguistiques à Yaoundé », in *AJAL (African Journal of Applied Linguistics)*, N° 2, Yaoundé, p.100-124.
- Bitja'aKody, D. Z., 2000-a, « Vitalité des langues à Yaoundé : le choix conscient », in Calvet L.-J., Moussirou-Mouyama, A. (éds.), *Le plurilinguisme urbain*, Actes du Colloque International de Libreville, ENS Libreville, 25-29 septembre 2000, Collection Langues et Développement, Didier Erudition et Institut de la Francophonie, Paris, pp. 163-182.
- Bitja'aKody, Z. D., 1999, « Problématique de la cohabitation des langues (au Cameroun)» in MendoZe, G. (dir.), *Le français langue africaine : enjeux et atouts pour la francophonie*, Paris, Publisud, pp. 80-95.
- Bitja'aKody, Z. D., 1998, « Impact des politiques linguistiques au Cameroun ». in *La coexistence des langues dans l'espace francophone, approche macrosociolinguistique*. Deuxième journée du réseau de l'AUF, Sociolinguistique et dynamique des langues, Rabat, 25-28 septembre 1998. Universités francophones, p.105-115.
- Blanchet, Ph., 2007a, « Quels " linguistes " parlent de quoi, à qui, quand, comment et pourquoi ? Pour un débat épistémologique sur l'étude des phénomènes linguistiques », *Carnets d'Atelier de Sociolinguistique*, n°1, en ligne : <http://www.u-picardie.fr/LESCLaP> (consulté le 16 /06/ 2016).

- Blanchet, Ph, 2007b, « Sur le statut épistémologique de la notion de « corpus » dans un cadre ethno-sociolinguistique. Montrer la marche en marchant », in Auzanneau, M., (dir), *La mise en œuvre des langues dans l'interaction*, L'Harmattan, p. 341-352.
- Blanchet, Ph., 2004, « L'identification sociolinguistique des langues et des variétés linguistiques : pour une analyse complexe du processus de catégorisation fonctionnelle », Actes du colloque *Modélisations pour l'identification des langues et des variétés dialectales*, Paris, 29-30 novembre 2004, pp. 31-36
- Blanchet, Ph., 2003 : « Contacts, continuum, hétérogénéité, polynomie, organisation « chaotique », pratiques sociales, interventions ... quels modèles ? : pour une (socio)linguistique de la complexité » in Blanchet, Ph. et Robillard, D. de (dir.), *Langues, contacts, complexité. Perspectives théoriques en sociolinguistique*, Presses Universitaires de Rennes, pp. 279-308.
- Blanchet, Ph., 2000, *La linguistique de terrain : méthode et théorie - Une approche ethnosociolinguistique*, Rennes, PUR.
- Blanchet, Ph. et Robillard, D. de, 2003, *Langues, contacts, complexité. Perspectives théoriques en sociolinguistique*, Cahier de sociolinguistique No 8, Presses Universitaires de Rennes.
- Blench, R., 1998, «The statuts of languages of central Nigeria », in Mathias, B. (éd.), *Endangered languages in Africa*, Köln, RüdigerKöppe Verlag, p. 187-205.
- Bloch et al (dir), 1991[1999], *Grand Dictionnaire de la psychologie*, Paris, Larousse.
- Bloomfield, L., 1933[1970], *Le langage*, Paris, Payot.
- Bolkvadze, T., 2006, « Eastern-Christian tradition and the Georgian language», in Exploration in the sociologie of language and religion. Discourse approaches to politics, society and culture, in Ominiya, T and fishman, J. (éds), John Benjamins Publishing Compagny, vol 20, p, 60-67.
- Bonnot, F.F., 1995, *Paroles régionales : normes, variétés linguistiques et contexte social*, Strasbourg, Presse Universitaire de Strasbourg.

- Boukous, A., 1999, « Le questionnaire », in Calvet, L.-J. et Dumont, P. (dirs) *L'enquête sociolinguistique*, L'Harmattan, pp. 15-24.
- Boum Ndong-Semengue, M.A. et Sadembouo, E., 1999 : « L'atlas linguistique du Cameroun : les langues nationales et leur gestion » in Mendoze, G. (dir.), *Le français langue africaine : enjeux et atouts pour la francophonie*, Paris, Publisud, pp.67-79.
- Bourdieu, P., 1971, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue Française de sociologie*, XII-3, p. 295-334.
- Bourdieu, P., 1982, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard.
- Bourdieu, P., 1991, *Language and Symbolic Power*, Oxford/Cambridge, Polity Press.
- Bourhis, R. Y., Lopicq, D. et Sachdev, I., 2000, « La psychologie sociale de la communication multilingue », *DiversCité Langues*, Vol. 5, en ligne : <http://www.telug.quebec.ca/diverscite> (consulté le 20 /11/ 2018)
- Boutet, J. et Heller, M., 2007, « Enjeux sociaux de la sociolinguistique : pour une sociolinguistique critique », *Langage et société*, No 121-122, p. 305-318, en ligne : <http://www.cairn.info/revue-langage-et-societe-2007> (consulté le 08/05/2015).
- Boutet, J. et Maingueneau, D., 2005, « Sociolinguistique et analyse de discours : façons de dire, façons de faire », *Langage et société* Vol 4, No114, p.15-47. en ligne : <http://www.cairn.info/revue-langage-et-societe> (consulté le 15 /03/ 2017)
- Boyd, S., 1985, « Language survival : a study of language contact, language shift and language choice in Sweden. Gothenburg Monographs », *Linguistique*, No 6, Goteborg, Department of Linguistique, University of Goteborg.
- Boyer, H., 1991, *Eléments de sociolinguistique. Langue, communication et société*, Paris, Dunod
- Boyer, H., 1997, « Conflits d'usages, conflit d'images » in Boyer, H. (éd.), *Plurilinguisme : « contact » ou « conflit » de langues ?* Paris, L'harmattan, p.9-35

- Bretegnier, A., 2002, « Regards croisés sur l'insécurité linguistique », in Bretegnier, A. et Ledegen, G. (éds.), *Sécurité/insécurité linguistique-terrains et approches diversifiées : propositions théoriques et méthodologiques*, Paris, l'Harmattan, p. 51-74
- Breton, R., 2009, « La dénomination des langues au Cameroun et le projet ALCAM : L'expérience d'un géographe », in Feral, C. de (dir), *Le nom des langues en Afrique Sub-Saharienne. Pratiques, dénominations, catégorisations*, Peeters, Louvain-la-Neuve, p.73-76.
- Bronckart, J-P., 1996, *Activité langagière, texte et discours. Pour un interactionnisme socio-discursif*, Lausanne-Paris, Delachaux et Nieslé.
- Brouard, M. (dir.), 2002, *Eucharistia, Encyclopédie de l'Eucharistie*, Cerf.
- Bulot, T., 2009, « Pour une gestion durable des rapports entre le local et le global (intervention et sociolinguistique urbaine) », in Klaeger S. et Thörle B.(éds.), *Sprache(n), Identität, Gesellschaft*, Stuttgart, p. 63-72.
- Bulot, T., 2011, « Objet, terrains et méthodes de la sociolinguistique », in Bulot, T. et Blanchet, Ph., *Dynamiques de la langue française au 21ième siècle : une introduction à la sociolinguistique*, en ligne : www.sociolinguistique.fr (consulté le 08/10/2016).
- Buson, L., 2009, *Variation stylistique entre 5 et 11 ans et réseau de socialisation scolaire : usages, représentation, acquisition et prise en compte éducative*, Thèse de doctorat, Université Stendhal-Grenoble III, inédit.
- Buson, L. et Guerin, E., 2016, « Introduction », *Variation stylistique et diversité des contextes de socialisation*, *Lidil*, No 50, en ligne : <http://lidil.revues.org/3541>(consulté le 01 octobre 2016)
- Calvet, L.-J., 2007, « Pour une linguistique du désordre et de la complexité », in *Carnets d'atelier de sociolinguistique*, No1, Paris, L'Harmattan, p.3-71.
- Calvet, L-J., 2004a, *La guerre des langues et les politiques linguistiques*, Paris, Payot.

- Calvet, L-J., 2004b, « La diversité linguistique : enjeux pour la francophonie », in *Hermès, la Revue*, No 40, p. 287-293, en ligne : <http://www.cairn.info/revue-hermes-la-revue-2004-3-page-287.htm> (consulté le 14 /03/2017).
- Calvet, L-J., 2003, « Langues, contacts, complexité. Perspective théorique en sociolinguistique », in Cahier de sociolinguistique No 8, presses universitaires de Rennes, p.11-29.
- Calvet, L-J, 2001a, « De l'inégalité des langues (quelques réflexions préalables à toute politique linguistique) », in Chaudenson, R. et Calvet, L-J (dirs), *Les langues dans l'espace francophone : de la coexistence au partenariat*, Institution de la francophonie, L'Harmattan, p.71-82.
- Calve, L-J, 2001b, « Les politiques linguistiques en Afrique francophone : états des lieux du point de vue de la politologie linguistique », in Chaudenson, R. et Calvet, L-J (dirs), *Les langues dans l'espace francophone : de la coexistence au partenariat*, Institution de la francophonie, L'Harmattan, p.145-176
- Calvet, L.-J., 2000 : « La ville et la gestion *in vivo* des situations linguistiques » in Calvet,L.-J. et Moussirou-MouyamaA. (éds.), *Le plurilinguisme urbain*, Actes du Colloque International de Libreville, ENS Libreville, 25-29 septembre 2000, Collection Langues et Développement, Didier Erudition et Institut de la Francophonie, pp. 11-30.
- Calvet, L.-J., 1999,*Pour une écologie des langues du monde*, Paris, Plon.
- Calvet, L.-J., 1998, « L'insécurité linguistique et les situations africaines », in Calvet, L.-J. et Moreau, M.-L. (éds.), *Une norme ou des normes, Insécurité linguistique et normes endogènes en Afrique francophone*, CIREFA- Agence de la francophonie.
- Calvet, L.-J., 1994, *Les voix de la ville : Introduction à la sociolinguistique urbaine*, Paris, Payot.
- Canut, C.,1998, « Attitudes, représentations et imaginaires linguistiques en Afrique. Quelle notion pour quelle réalité ? », *Imaginaires linguistiques en Afrique. Attitudes, représentations et imaginaires linguistiques en Afrique. Quelle notion pour quelle*

- réalité* ? Actes du colloque de L'INALCO, 9 novembre 1996, Paris, L'Harmattan, p. 11-16.
- Cazaux-Kawalaski, C., 2006, « Eclats de voix, éclats de joie : le chant liturgique et le cri de la foi », in Habblot, L. et Vissière, L. (dirs), *Les paysages sonores du Moyen Âge à la Renaissance*, PUR, en ligne: [http:// www.openedition.org/6540](http://www.openedition.org/6540) (consulté le 12 juillet 2019).
- Charaudeau, P., 2009, « Identité sociale et identité discursive : un jeu de miroir fondateur de l'activité langagière », in Charaudeau, P. (éd), *Identité sociales et discursives du sujet parlant*, Paris, L'harmattan, p.15-28.
- Charaudeau, P., 2009, « L'identité culturelle entre soi et l'autre », Actes du colloque de Louvain-la-Neuve en 2005, Consulté le 13 mai 2013 sur le site de *Patrick Charaudeau - Livres, articles, publications*, en ligne : <http://www.patrick-charaudeau.com/L-identite-culturelle-entre-soi-et.html> (consulté le 15/01/ 2015).
- Charaudeau, P., 2006, « la situation de communication comme le lieu de conditionnement du surgissement interdiscursif », in *TRANEL*.
- Charaudeau, P., 2001, « Langue, discours et identité culturelle », *Études de Linguistique appliquée*, Vol 3, No 123-124, p. 341-348, en ligne : www.cairn.info/revue-ela (consulté le 15/01/ 2015) .
- Chaudenson, R., 1996, « Politique et aménagement linguistiques. Des concepts relativisés à la lumière de quelques expériences », in *Les politiques linguistiques, mythes ou réalités* (Juillard, C. et Calvet, L-J. (dir.)
- Chaudenson, R., 2001, *Les langues dans l'espace francophone : de la coexistence au partenariat*, in Chaudenson, R et Calvet, L-J. (dirs), *Les langues dans l'espace francophone : vers la notion de partenariat*, Institution de la francophonie, L'Harmattan, p.9-70.
- Chauvet, L-M., 2003, « Parole et sacrement », in *Recherches en Science religieuse*, No2, Tome 91.
- Cler, J., 2009, « Anti-pathos. Pratique et théorie de l'expression musicale dans une société d'ascendance nomade (Turquie méridionale) », *Cahiers d'ethnomusicologie*, No 23, mis

- en ligne le 10 décembre 2012 en ligne: <http://ethnomusicologie.revues.org/975> (consulté le 30/09/2016).
- Colnago, F., 2007, « La communication musicale comme élément d'identité culturelle chez les Lobi du Burkina Faso », *Cahiers d'ethnomusicologie*, en ligne : <http://ethnomusicologie.revues.org/255>(consulté le 01/10/2016).
- Congrégation pour le Culte Divin et la Discipline des Sacrements, 2004, « Instruction *Redemptionis Sacramentum* sur certaines choses à observer et à éviter concernant la très sainte Eucharistie » ,en ligne :http://www.vatican.va/roman_curia, (consulté le 11 mai 2016).
- Courage, G, 1972, « L'espace urbain à Buea (Cameroun Occidental). Essai de géographie sociale, *La croissance urbaine en Afrique noire et à Madagascar*, CNRS, p.476-495.
- Couvert, C., 1983, *La langue française en république Unie du Cameroun*, Haut comité de la langue Françaises, Institut de recherches sur l'Avenir du Français.
- Cuche, D., 2000, « Nouveau regard sur la culture : évolution d'une notion en anthropologie », *La culture, de l'universel au particulier*, Paris, Sciences humaines Ed, p. 211.
- Dameron, S. et Josserand, E., 2007, « Le développement d'une communauté de pratique. Une analyse relationnelle », in *Revue française de gestion*, Vol. 5 No 174, p.131-148, en ligne :<https://www.cairn.info/revue-francaise-de-gestion-2007>(consulté le 20 novembre 2019).
- Damon-Guillot, A., 2009, « La mémoire dans la musique liturgique de l'Église chrétienne orthodoxe unifiée d'Éthiopie », *Cahiers d'ethnomusicologie*, No 22, mis en ligne le 18 janvier 2012, en ligne : <http://ethnomusicologie.revues.org/964> (consulté le 30/09/2016).
- Davel, E. et Trelblay, D-G., 2006, « Communauté de pratique, défis et pratiques contemporaine », in *Apprentissage et formation : la vitalité de la pratique*, Télé-Université, PUQ.
- Demazier, D. et Dubar, C., 2004, *Analyser les entretiens biographiques. L'exemple des récits d'insertion*, Presses Universitaire de Laval.

- Deprez, C., 1994, *Les enfants bilingues : langues et familles*, Collection CREDIF Essais, Didier.
- Desroches, M., 2005, « Musique et rituel : significations, identité et société ». in Nattiez, J-J. (dir), *Une encyclopédie pour le XXIe siècle Musiques et cultures. Tome 3.*, Acte Sud / Cité de la musique, Turin, Italie, Giulio Einaudi Editore.
- Desroches, M., 2000, Au visiteur lumineux. Des îles créoles aux sociétés plurielles. Mélanges offerts à Jean Benoist, in Bonniot, J.L., L'Etang, G. Barnabé, J. et Confiant, R. (dirs), *KĀLA BHAKTI*, No4, Petit Bourg Guadeloupe, Ibis rouge Editions, GEREC-F Presses Universitaires Créoles, p. 321-330.
- Détrie, C., Siblot P. et Vérine, B., 2001, *Termes et concepts pour l'analyse du discours. Une approche praxématique*, Champion.
- Devis, Evan, 2008, *Le rôle des langues maternelles dans le processus d'évangélisation à l'Ouest-Cameroun*, Projet de DEA, Université de Dschang (inédit).
- Diallo, A. T., 2007, « Religion et innovation lexicale en Afrique Noire », in *SudLangues*, No 7, UCAD, en ligne, [http:// www.sudlangues.sn](http://www.sudlangues.sn) (consulté le 25/01/ 2016)
- Dialtuvaite, J., 2006, « The role of religion in language choice and identity among Lithuanian immigrants in Scotland »', in Ominiya, T and Fishman, J. (éds), *Exploration in the sociology of language and religion. Discourse approaches to politics, society and culture*, John Benjamins Publishing Company, vol 20, p.79-85.
- Dictionnaire Larousse. Encyclopédiques et illustrés*, 1938, Librairie Larousse.
- Dieu, M. et Renaud, P., 1993, *Atlas linguistique de l'Afrique Centrale. Situation linguistique en Afrique Centrale. Inventaire préliminaire : le Cameroun*. D.G.R.S.T. Institut des sciences humaines, Yaoundé.
- Donald D. Evans, *The Logic of Self-Involvement. A Philosophical Study of Everyday Language with Special Reference to the Christian Use of Language about God as Creator*, New York, Herder and Herder.

- Doquet, A., 2009, « Le terrain des notes. Enquête, notes de terrain et raisonnement de l'anthropologue », *Langage et société* No 127, Vol 1, p.52-70, en ligne : <https://www.cairn.info/revue-langage-et-société>
- Dorier-Aprill, A. et Van Den Avenne, C., 2002, « Usages toponymiques et pratiques de l'espace urbain à Mopti », *Marges linguistiques*, No 3, M.1.M.S éditeur, en ligne, pp.151-158, en ligne : www.marges-linguistiques.com (consulté le 15 / 05 2010).
- Dortier, J.-F. (dir), 2004, *Le dictionnaire des sciences humaines*, Auxerre, Sciences Humaines.
- Dreyfus, M., 2016, « Quels sont les apports de la sociolinguistique africaine aux problématiques de l'enseignement et de la didactique des langues ? », in Auzanneau, M., Bento, M. et Leclère, M. (Dir), *Espaces, mobilités et éducation plurilingues. Éclairages d'Afrique ou d'ailleurs*, Éditions des archives contemporaines, p.183-196.
- Dreyfus, M., 1998, A propos de quelques situations de coexistence entre le français et les langues nationales en Afrique. In *La coexistence des langues dans l'espace francophone, approche macrosociolinguistique*. Deuxième journée du réseau de l'AUF, Sociolinguistique et dynamique des langues, Rabat, 25-28 septembre 1998, Universités francophones, p.123-130.
- Ducrot, O., 1984, *Le dire et le dit*, Paris, Minuit.
- Durkheim, E., 1986, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF.
- Ebongue, A. E. et DjoumNkwescheu, A. (Dir), 2018, *L'insécurité linguistique dans les communautés anglophones et francophones du Cameroun*, Paris, L'harmattan.
- Echu, G., 1999, « Historique du bilinguisme officiel au Cameroun », in MendoZe, G., (dir), *Le français langue africaine : enjeux et atouts pour la Francophonie*, Paris, Publisud, p. 96-111.
- Echu, G., 2004, « De l'enseignement bilingue dans les établissements scolaires du Cameroun », *Revue Internationales des arts, lettres et Sciences Sociales (RIALSS)*, Vol 1, No1, pp. 71-90.

- Eckert, P. et McConnell-Ginet, S., 1992a, «Think practically and look locally: Language and gender as community-based practice », *Annual review of anthropology* Vol21, p.461-90.
- Eckert, p., McConnell, S., 1992b, « Communities of practice : where language, gender and power live », in Hall, k., Bucholtz et Moonwomon (éds), *Locating Power, Proceedings of the 1992 Berkeley Women and Language Conference*, Berkeley, Berkeley Women and Language Group, p89-99.
- Ecole Biblique de Jérusalem (dir), 2009, *La Bible de Jérusalem*, 4^{ème} édition, Édition du Cerf.
- EEC et Union des Églises baptistes du Cameroun, 1975, *Myenge Ma Bonokristo*, Nkongsamba, 7^{ème} édition.
- Église Adentiste du Septième Jour, 2015, *Manuel d'Église*, Édition Vie et Santé.
- EEC, 1987, *Soul les Ailes de la Foi*, France, Édition Institut biblique.
- El Beshlawy, Y., 2014, « Le discours religieux: de la critique au dépassement », en ligne, <http://www.academia-edu/914200>(consulté le 12/02/ 2016).
- EloundouEloundou, V., 2018, « Représentations socio-linguistiques des communautés francophones et anglophones du Cameroun : une mise en mots des rapports altérophobes », in Ebongue, A. E. et DjoumNkwescheu, A. (Dir), *L'insécurité linguistique dans les communautés anglophones et francophones du Cameroun*, Paris, L'harmattan, p.291-309.
- EloundouEloundou, V., 2011, *Étude des pratiques linguistiques en camfranglais dans les centres urbains camerounais : le cas de Yaoundé*, Thèse de doctorat préparée en cotutelle à Aix-Marseille Université et Université de Yaoundé I-Cameroun, Vol 1, Inédit.
- Eloy, J. M., 2003, « Pour une approche complexe de la nature sociale de la langue », in Blanchet et Robillard, D. de (dir.), *Langues, contacts, complexité. Perspectives théoriques en sociolinguistique*, Presses Universitaires de Rennes, pp. 171-188.
- Essono, J.-M., 2001, « Le Cameroun et ses langues », in *Cameroun.Politiques, langues, économie et santé*, Paris, L'Harmattan, pp.61-87.

- Fadel Faraj, S., 2008, *Étude des manifestations du contact de langues en contexte irakien*, Thèse de doctorat de Sciences du Langage, Montpellier 3.
- Feral, C. de, 2010, « les variétés » du français en Afrique. Stigmatisation, dénominations, réification : à qui la faute ? », *Cahier de Sociolinguistique*, No 15, p.41-53, en ligne : <http://www.caim.info/revue-cahiers-de-sociolinguistique-2012-1-page-41htm>.
- Feral, C. de, 2009a, (dir), *Le nom des langues en Afrique Sub-Saharienne. Pratiques, dénominations, catégorisations*, Peeters. p.20-37.
- Feral, C. de, (éd), 2009b, « Nommer et catégoriser des pratiques urbaines : pidgin et francanglais au Cameroun, in Feral (dir), *Le nom des langues en Afrique Sub-Saharienne. Pratiques, dénominations, catégorisations*, Peeters, pp. 119-152.
- Feral, C. de, 2009c, « Pratiques urbaines et catégorisations au Cameroun. Français, francanglais, pidgin, anglais : les frontières en question », in *Pratiques innovantes du plurilinguisme : émergence et prise en compte en situations francophones*, AUF, Editions des archives contemporaines.
- Féral, C.de, 1994a : « Appropriation du français dans le Sud du Cameroun », *Langue française* N°104, p. 37-48.
- Féral, C.de, 1994b : « Le français en Afrique Noire. Faits d'appropriation. Introduction », *Langue française* N°104, p.3-5.
- Féral, C.de, 1989, *Pidgin-english du Cameroun*, Paris, Peeters/SELAF.
- Ferguson, C., 1959, « Diglossia », in *Word*, no 15, p.77-102.
- Ferret, O., Grau, B. et Masson, N., 1998, « Thematic segmentation of texts: two methods for two kinds of texts », *Actes ACL-COLING'98*, Vol.1, Montréal, Canada, p.392-396,

- Feussi, V., 2014, « Pluralités linguistiques et culturelles : les tendances actuelles de la recherche en sociolinguistique », *Cahiers internationaux de sociolinguistique*, en ligne : <https://www.cairn.info>, Vol.1, N05, p. 5-22.
- Feussi, V., 2009, « Entre catégorisation objective et subjective : les noms des langues comme motif de revendication socio-identitaire au Cameroun », in Feral, C, de (dir), *Le nom des langues en Afrique Sub-Saharienne. Pratiques, dénominations, catégorisations*, Peeters. p. 77-107.
- Feussi, V., 2008, *Parles-tu français ? Ça dépend ... Penser, agir, construire son français en contexte plurilingue – Le cas de Douala au Cameroun*, Paris, L'Harmattan.
- Feussi, V., 2007, Le français et les pratiques linguistiques en contexte urbain au Cameroun : une dynamique interactionnelle. In *Le français en Afrique*, N^o22, p. 233-252.
- Feussi, V., 2006a, « Le francanglais dans une dynamique fonctionnelle : une construction sociale et identitaire du francophone au Cameroun » in <http://www.sdl.auf.org/>- Equipes-virtuelles-
- Feussi, V., 2006b, *Une construction du français à Douala-Cameroun*, Thèse de Doctorat, Université François Rabelais de Tours (inédit).
- Fishman J., 1965, « Who speaks what language to whom and when? », in *La linguistique*, No 2, p. 67-88.
- Fishman, J. A, 1967, « Bilingualism with and without diglossia; diglossia with and without bilingualism », *Journal of social issues*, No 32.
- Fishman, J.A., 1971a, *Sociolinguistics*, Rowley, MA, Nexbury House.
- Fishman, J.A, 1971b, « The sociology of language: and interdisciplinary social science approach to language in society », in Fishman, J. A. (ed), *Advances in the sociology of language* The Hague, Mouton, p. 217-404.
- Fishman, J.A. et al., 1966, *Language Loyalty in the United States. The Maintenance and Perpetuation of non-English Mother Tongues by American Ethnic and Religious Groups*, The Hague, Mouton.

- Fishman, J.A., 1968, « *Sociolinguistic perspective on the study of bilingualism* », *Linguistics*, No39, p. 21-49.
- Fishman, J.A., 2006, « A Decalogue of basic theoretical perspectives for sociology of language and religion », in Ominiya, T. and Fishman, J.A, (eds), *Exploration in the sociology of language and religion. Discourse approaches to politics, society and culture*, John Benjamins Publishing Compagny, Vol 20, p.13-25.
- Föllmi D. et Föllmi O., 2005, *Origines : 365 Pensées de sages africains*, Paris, Éditions de la Martinière.
- Fosso, 1999, « Le camfranglais : une praxémie complexe et iconoclaste », *Le français, langue africaine : enjeux et atouts pour la francophonie*, Paris, Publisud, p. 172-194.
- FouedLaroussi, B. L., 1998, « Variabilité et dynamisme du français dans l'espace francophone : polynomie et francophonie », *La coexistence des langues dans l'espace francophone, approche macrosociolinguistique*, Deuxième journée du réseau de l'AUF, Sociolinguistique et dynamique des langues, Rabat, 25-28 septembre 1998, Universités francophones, *francophonie*, Paris, Publisud.
- Gabry-Thienpont, S., 2015, « Musiques et charismes chez les chrétiens en Égypte au début du XXIe siècle », *Archives de sciences sociales des religions*, N0 171, en ligne : <http://journals.openedition.org/assr>(consulté le 03 mai 2019).
- Gaillard, P., 1989, *Le Cameroun*, Paris, L'Harmattan.
- Gardner-Chloros, P. (1985). *Choix et alternance des langues à Strasbourg*, Strasbourg, Université Louis-Pasteur, Thèse de doctorat.
- Gaudet, S. et al, 2011, « Devenir adulte : le rapport à la religion dans la construction identitaire des jeunes de la diaspora palestinienne au Canada », *Diversité urbaine*, Vol 11, N°2, p.23-43, en ligne : <http://id.erudit.org/éruudit/1014683ar> (16 /06/2016).
- Gfeller, E. (éd), 1989, *Langues nationales et maîtrise du développement*, Yaoundé, Collection PROPELCA.

- Gherardi, S., Nicolini, D., et Odella, F. 1998, «Toward a social understanding of how people learn in organizations: a notion of situated curriculum », *Management Learning* No 29 p.273-297.
- Giles, H., Bourhis, R. Y., et Taylor, D., 1977, « Towards a theory of language in ethnic group relations», in Giles, H. (Ed.) *Language, ethnicity and intergroup relations* London, Academic Press, p. 307-48.
- Giles, H., Coupland, N. and Coupland, J., 1991, « Accommodation Theory: Communication, Context, and Consequence», in Giles, H. Coupland, J. and Coupland, N. (eds.), *Contexts of Accommodation: Developments in Applied Sociolinguistics*. New York, NY: Cambridge University Press, p.1-68.
- Giuriati G., 1996, « La musique comme nécessité, la musique comme identité culturelle », *Cahiers d'ethnomusicologie*, No 9, en ligne, 9 |, mis en ligne le 05 janvier 2012, consulté le 30 septembre 2016, <http://ethnomusicologie.revues.org/1223>
- Goffman, E., 1991, *Les cadres de l'expérience*, Paris, Éditions de minuit.
- Goffman, E., 1974, *Les rites d'interaction*, Paris, Éditions de Minuit.
- Gosselin, M., Viau-Guay, A. et Bourassa, B., 2017, « Les différents processus d'apprentissage vécus par des professionnels de la santé participant à une communauté de pratique ». *Phronesis*, No 6 Vol. 3, p.36–50, en ligne : <https://doi.org/10.7202/1040619ar> (consulté le 20 /02/ 2020).
- Gounelle, A., sd, *La Cène : sacrement de la division.- Les bergers et les mages*.
- Gouvard, 1998, *La pragmatique. Outils pour l'analyse littéraire*, Paris, A. Collin.
- Grawitz, M., 1994, *Lexique des sciences sociales*, 6^{ème} édition, Paris, Dalloz.
- Grebe, K., et Fon, W., 1997, *Religion traditionnelle africaine et cure d'une âme chrétienne*.
- Griaule, M., 1996, *Dieu d'Eau. Entretiens avec Ogotemmêli*, Paris, Karthala.
- Gumperz, J., 1989a, *Engager la conversation – introduction à la sociolinguistique interactionnelle*, Paris, Minuit.

- Gumperz, J., 1989-b, *Sociolinguistique interactionnelle. Une approche interprétative*, Paris, L'Harmattan / URA 1041 du CNRS (Université de la Réunion).
- Gumperz, J.J., 1968, « The speech community », in Sills, D.L. (éd.), *International encyclopedia of the social sciences*, New-York, Macmillan, p. 381-386.
- Hagère, C., 2000, *Halte à la mort des langues*, Paris, Odile Jacob.
- Hamers, J.F., et Blanc, M., 1983, *Bilinguisme et bilingualité*, Mardaga, Bruxelles.
- Heller, M., 2002, *Éléments de sociolinguistique critique*, Paris, Didier.
- Henri, F., « Les communautés de pratiques selon Etienne Wenger », en ligne, www.benhur.teluq.quebec.ca » (consulté le 08/12/2016).
- Hernandez, N. et Grau B., 2015, « Analyse thématique du discours : segmentation, structuration, description et représentation », en ligne : <https://www.researchgate.net/publication>, (consulté le 15 /08/2016).
- Huguet, D., 1998, *Cahier du Département de français*, No 1, Yaoundé, MINEDUC.
- Hymes, D. H., 1972, « Models of the interaction of language and social life », in Gumperz, J.J. et Hymes, D. H. (eds), *Direction in sociolinguistics*, New York, Holt, Rinehart and Winston, p.35-71.
- Hymes, D., 1964, « Introduction : Toward Ethnography of communication », in Gumperz, J.J. and Hymes, D. (Eds), *The Ethnography of communication*, Washington, D.C.: American Anthropological association, p. 1-34.
- Irvine, J. T. et Gal, S., 2000, « Language ideology and linguistic differentiation », in Kroskrity, P. V. (éd.), *Regimes of language: Ideologies, politics, and identities*, Oxford, James Currey, 35-83.
- Jaffe A., 2008, « Parlers et idéologies langagières », *Ethnologie française*, No3, Vol. 38, p. 517-526, en ligne : www.caim-info/revues-ethnologie.fr (consulté le 01/02/2015).
- Johnstone, B. A. and Danielson, 2006, « Mobility, indexicality, and the enregisterment of “Pittsburghese” », *Journal of English Linguistics* No 34, p. 77-104.

- Joseph, E. J., 2006, «The shifting role of language in Lebanese Christian and Muslim identities », in Ominiyi, T and Fishman J. A. (éds), *Exploration in the sociologie of language and religion. Discourse approaches to politics, society and culture*, John Benjamins Publishing Compagny, Vol 20, p. 165-179.
- Juillard, C., 2016, « Espace sociolinguistique et les actes de langage », *La linguistique*, Vol 52, p.91-124.
- Juillard, C., 2007, « Le plurilinguisme, objet de la sociolinguistique descriptive », in *Langage et société*, No121-121, Vol 3-4, p.235-245.
- Juillard, C., 1997 : « Religion », in Moreau, M.-L., *Sociolinguistique - concepts de base*, Mardaga, p.239-246.
- Juillard, C., 1991, « L'espace conquis : quelles langues pour Ziguinchor en Casamance (Sénégal) ? », in *Des langues et des villes*, ACCT, Paris, Didier-Erudition, p.357-372.
- Juslin, P.N., and Sloboda, J.A., 2010, « Introduction. Aims, Organization, and Terminology », in P.N. Juslin et J.A. Sloboda (dirs), *Handbook of Music and Emotion. Theory, Research, Applications*. New York, Oxford University Press, p. 3-12.
- Kamwangamalu, M. N., 2006, «« Religion, social history, and language maintenance: African language in post-apartheid South Africa », in Ominiyi, T and Fishman J. A. (éds), *Exploration in the sociologie of language and religion. Discourse approaches to politics, society and culture*, John Benjamins Publishing Compagny, Vol 20, P.86-96, en ligne sur www.AnnualReviews.org
- Katsikis, M., 1993, *Language attitudes, ethnicity and language maintenance: a case study of second generation Greek-Australians*, B.A. (Hons) thesis, Monash University
- Kaufmann, J.C., 1996 [2004], *L'entretien compréhensif*, Paris, Nathan.
- Keane, 1997, « Religious language », in *Annual Review of antropology*, Vol 26, p.47-72.
- Kerrien, S., 2004, « Le chant et la musique dans la liturgie : un service », *Liturgie*, No 3, en ligne : www.union-sainte-cecile.org (consulté le 18 /02/2019).

- Kerswill, P., 1994, «Dialects conversing : rural speech of upper class Philadelphia», in Guy, G.R, Feagin, C., Schiffrin and Baugh, J. eds.
- Kouega, J. P. et Emaleu, C. S., 2013, « Language choice in multilingual socio-religious settings: The case of semi-urban localities in the Southwest Region of Cameroon », *World Englishes*, No 32, Vol 3, p. 403-416.
- Kouega, J. P. et Baimada, F. G., 2012, «Language use in the Islamic faith in Cameroon: The case of a mosque in the city of Maroua», *Journal of language and culture* No3, Vol 1, p. 10-19, enligne: <http://www.academicjournals.org/JLC> (consulté le 1^{er} /04 2017)
- Kouega, J. P. and Ndzotom, M. A. W., 2011, « Multilingual practices in Presbyterian Churches in Cameroon », *International journal of innovative and interdisciplinary research*, No 1, Vol,*1, p. 44-58, enligne : <http://www.auamii.com/jiir> (consulté le 1^{er} /04 2017)
- Kouega, J. P., 2008 « Language, religion and cosmopolitanism : language use in the Catholic Church in Yaoundé-Cameroon, *International Journal of Multilingualism*, No 2, Vol 2, p. 44-58
- Kouega, J. P., 2004, «Influence of Contacts between Western and African Cultures on English in Cameroon », enligne :<http://www.inst.at/trans/> (consulté le 05 /03/ 2018).
- Kuete, M. et Dikoume, A., 2000, *Espaces, pouvoirs et conflits dans les hautes terres de l'Ouest-Cameroun*, PUY.
- Labov, W., 1966, *The social Stratification of English in New York City*, Washington, DC: Cent, Appl. Ling.
- Labov, W., 1972 [1976] ,*Sociolinguistique*, Paris, Minuit.
- Ladière, J., 1973, *L'articulation du sens I. discours scientifique et parole de foi*, Paris.
- Lafi, N., 2009, « Microcosme urbains et pluralité linguistique : pour une lecture dynamique de la relation entre espace, individu et identité dans les villes arabes à l'époque ottomane », in, *Sociolinguistique urbaine et développement durable urbain : Enjeux et pratiques dans les sociétés francophones et non francophone*, (Bastian, S., Bulot, T. et Burr, E. eds), Munich, Meidenbauer, p. 143-158.

- Laloy, D., 2006, « Identité(s) : L'individu, le groupe, la société », in HALPERN C., RUANO-BORBALAN J-C. (Dir.), *Recherches sociologiques et anthropologiques* », No 37, Vol.2, en ligne : <http://rsa.revues.org/596> (consulté le 23 août 2016).
- Laszczuk, A. et Garreau, L., 2015, « Le journal de bord sibyllique : de l'importance des anticipations dans le processus de construction de sens du chercheur en immersion ». XXIVème conférence annuelle de l'Association Internationale de Management Stratégique - AIMS 2015, Juin 2015, Paris, France.
- Lauren, C., Myking, J. et Picht, H., 2002, « Language and domains : a proposal for a domain dynamics taxonomy, LSP and professional Communication », Volume 2, No 2, DSFF, LSP Centre, p.23-29.
- Lave, J. and Wenger, E., 1991, *Situated learning: legitimate peripheral participation*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Le Gall, D. R., 2001, *Dictionnaire de Liturgie*, Éditions CLD.
- Le Querler, N., 1996, *Typologie des modalités*, Caen, PUC.
- Leclerc, J., 2003, « La mort des langues », *Aménagement linguistique dans le monde*, en ligne : <http://www.tflq.ulaval.ca/axl/> (consulté le 03 /04/2018)
- Leconte, Fabienne, 1997, *La famille et les langues : une étude sociolinguistique de la deuxième génération de l'immigration africaine dans l'agglomération rouennaise*, Paris l'Harmattan.
- Léglise I. et Migge, B., 2005, « Pour une étude des contacts de langues en synchronie : quelques exemples tirés du terrain guyanais », *Trace*, N°47, CEMCA, Mexico, p. 113-131.
- Lehmann, H., 1981, « South Australian German Lutherans in the second half of the nineteenth century; a case of rejected assimilation », in *Journal, of intercultural studies*, No 2, Vol 2, p.24-43.
- Leimdorfer, F. et Salem, A., 1995, Usages de la lexicométrie en analyse d'udiscours, in *Discours et lxicométrie*, Cahier, des sciences humaines, No 31, Vol 1, p.131-143.
- Lévi-Strauss, C., 1985, « introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in Mauss, M. (éd.), *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, ix-lii.

- Lian Chew, P. G., 2006, «Language use and religion practice: the case of Singapore », in Ominiyi T. and Fishman, J.A. (éds), *Exploration in the sociologie of language and religion. Discourse approaches to politics, society and culture*, John Benjamins Publishing Compagny, Vol 20. p. 213-234.
- Lipiansky, E.-M., 1991, « Représentations sociales et idéologies : analyse conceptuelle », in V. Aebischer, J.-P. Deconchy et Lipiansky, E.-M. (éds.), *Idéologies et représentations sociales*, Cousset, Delval, p.35-63.
- Lüdi, G. Et Py, B., 2002[1986], *Etre bilingue*, Berlin, Bruxelles, Frankfurt, New-York, Oxford, Wien, Peter Lang.
- Maboungo, C., 2010, « Performativité et problématique du discours religieux », Philosophie, en ligne : <http://dumas.crsd.cnrs.fr/>, (consulté le 26 /08/ 2011).
- Mackey, W. F, 1997, « Vitalité linguistique », in Marie-Louise Moreau (éd.), *Sociolinguistique : concepts de base*, Liège, Mardaga, pp.294-296.
- Maingueneau, D., 2016, *Analyser les textes de communication*, Nouvelle édition, Armand Colin.
- Maingueneau, D., 2012, « Que cherchent les analystes du discours ? », *Argumentation et Analyse du Discours*, en n ligne: <http://aad.revues.org/1354> (consulté le 30 /09/2016).
- Maingueneau, D., 2009, « Introduction. La difficile émergence d'une analyse du discours religieux », in *Langage et Société*, vol 4, No 130, Editions de la Maison des Sciences de l'homme, p.5-13.
- Maingueneau, D., 2002, « L'analyse du discours », in Charaudeau, P. et Maingueneau, D. (éds), *Dictionnaire d'analyse du discours*, pp. 41-45, Paris, Seuil.
- Manessy, G., 1995, *Créoles, pidgins, variétés véhiculaires - Procès et genèse*, Paris, CNRS Editions.
- Manessy, G., 1994-a : *Le français en Afrique noire - Mythes, stratégies, pratiques*, Paris, L'Harmattan.

- Manessy, G., 1994-b : « Pratiques du français en Afrique noire francophone » in *Langue française*, n°104, pp. 11-19.
- Manessy, G., 1993, « Vernacularité, vernacularisation » in Robillard D. de et Beniamino M. (eds), *Le français dans l'espace francophone, tome 1, Paris, Champion*, pp. 407-416
- Manessy, G. 1992, « Modes de structuration des parlers urbains », in Gouani, E, Thiam, N. et alii (éds), *Des langues et des villes. Actes du colloque international de Dakar du 15 au 17 décembre 1990*, Paris : agence de la coopération culturelle et technique.
- Manessy, G, 1990, « Modes de structuration des parlers urbains », in Actes du colloque international "des langues et des villes", dakar 15-17 décembre 1990, Paris, ACCt/Didier Erudition, p. 7-27.
- Marc, E, 2005, *Psychologie de l'identité-soi et le groupe*, Paris, Dunot.
- Marcellesi, 2001, « Polynomie et francophonie » in Laroussi, F. et S. Babault (dirs.), *Variations et dynamisme du français. Une approche polynomique de l'espace francophone*, Paris, L'Harmattan, pp.17-28.
- Marconot, J.-M., 1976, *Comment « ils » prêchent. Analyse du langage religieux. Vingt-deux sermons de Toussaint*, Paris, Le Cerf.
- Martinet, A., 1969, *Langue et fonction*, Paris, Gauthier/Denoël.
- Martinet, André ([1960] 1996), *Eléments de linguistique générale*, Paris, Armand Colin, coll. Coursus ; 1ère éd. 1960.
- Martinez, P., 1997, « Système et médiations des dynamiques linguistiques. Des « casques bleus » dans la guerre des langues ? », in Boyer, H. (éd.), *Plurilinguisme : « contact » ou « conflit » de langues ?*, Paris, L'Hamattan, p.95-132.
- Matthey, M., 2007, « Etudier les contacts de langues pour mieux comprendre le langage », *Variations au cœur et aux marges de la sociolinguistique*, Paris, L'Harmattan : 152-161.

- Mbangwana, P., 2004, « Pidgin English in Cameroon : A Veritable Linguistic Menu », in Echu G. and Gyasi O., Samuel (éds.), *Africa Meets Europe: Language Contact in West Africa*. New York, p. 23–44.
- Mendo Zé, G., 1999, *Le français, langue africaine : enjeux et atouts pour la francophonie : éléments de stratégies*, Paris, Publisud.
- Mendo Zé, Gervais, 1992, *Une crise dans les crises : le français en Afrique noire francophone, le cas du Cameroun*, Paris, ABC.
- Mendoze, G., 1990, *Une crise dans la crise. Le français en Afrique noire. Le cas du Cameroun*, Paris, ABC.
- Messi Metogo, É., 2015, « Dialogue avec les religions traditionnelles Et l'Islam en Afrique noire », en ligne : <https://sedosmission.org> › old › (consulté le 15 /09/ 2015).
- Milroy, L. et Muysken, P. (eds.), 1995, *One speaker, two languages crossdisciplinary perspectives on code-switching*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Modaressi, Y., 1978, *A sociolinguistic analysis of modern Persian*, PhD thesis, Univ. Kansas.
- Montgomery M., 1986, [1995], *An Introduction to Language and Society*, London-New York, Routledge, Part Two, Chapter 6 : « Language and situation : register », pp.105-133.
- Moreau, M.L., 2001, « Usages et fonctions de la norme », *Actes du Colloques Diversité culturelle et linguistique : quelle normes pour le français*, Université Saint-Esprit de Kasilk, 26 septembre 2001, Paris, AUF : 85-95.
- Morin E., 1991, *La méthode*, Vol 1, Paris, Seuil.
- Mucchielli, A., 2009, *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines*, Armand Colin.
- Mufwene, S. S., 2012, « *Individuals, Populations, and Timespace: Perspective on the ecology of language* », in Gadet, F. (dir.), *Construction des connaissances sociolinguistiques : du terrain au positionnement*. Cahier de Linguistique. Revue de sociolinguistique et de sociologie de la langue française, E.M.E.

- Mufwene, S. S., 2001, *The Ecology of Language Evolution*, Cambridge University Press.
- Mveng, E., 1976 [1985], *Histoire du Cameroun*, Tome II, Yaounde, CEPER.
- Myers-Scotton, C., 1993, « Common and Uncommon Ground: Social and Structural Factors in Codeswitching ». *Language in Society* No 4 p. Vol.22, p.475-503.
- Napala, K., 2013, « Le français et les langues vernaculaires dans la liturgie catholique au Togo entre 1992 et 2012 », in Ngalasso-Mwatha (dir), *Le français et les langues partenaires : convivialité et complémentarité*, Etudes africaines et créoles, No 6, PUB, p.195-214.
- Ndongo, Louis, 1985, *Histoire des forces religieuses au Cameroun*, Paris, Karthala
- Ndzana S., 2008, « La religion et les rituels traditionnels, derniers remèdes contre le chaos », en ligne : www.africainindependent.com (consulté le 22/04/2015).
- NebaAyu'nwi, N., Chibaka, Evelyn F. and Atindogbé, G.G., 2006, « Cameroon pidgin-english (CPE) as a tool for empowerment and national development », in *African Study Monographs*, No 27, Vol. 2, p.39-61, en ligne: <https://doi.org/10.14989/68249> (consulté le 1 avril 2018).
- Ngoh, V.J., 1987 [1988] : *Cameroon 1884 – 1985 : A Hundred Years of History*, Yaoundé,
- Nguefack, A., 2011 [2013], « La chanson camerounaise comme lieu d'expression et de construction de nouvelles identités linguistiques », in Abecassis M. et Ledegen, G. (dirs), *Variétés et diffusion du français dans l'espace francophone à travers la chanson*, *GLOTTOPOL*, No 17, p. 34-46, en ligne : <http://www.univ-rouen.fr/dynalang/glottopol> (consulté le 05/05/2018).
- Nicolai, R., 2014, « Le sociolinguistique comme contexte et le sémiotique comme construction, ou vice-versa: "Who's the artist?" », *Langage & société*, No150, p.85- 97.
- Nicolai, R., 2012a, « L'improbable parenthèse de la sociolinguistique », in Françoise G. éd., *Construction des connaissances sociolinguistiques : du terrain au positionnement théorique*, *Cahier de Linguistique*, No 30/2, EME, p.167-193.

- Nicolai, R., 2012b, « contact entre les langues au clivage dans la langue : vers une anthropologie renouvelée », in *Journal of Language Contact*, No 2, p. 179-317.
- Nicolai, R., 2008, « How languages Change and How They Adapt Some Challenges for the Future / Dynamique du langage et élaboration des langues : quelques défis à relever », in Nicolai, R. et Comrie, B. (éds.), *Language Contact and the Dynamics of Language: Theory and Implications*, Thema series No 2, 331-351, en ligne : <http://www.jlc-journal.org/>
- Nicola, R., 2007, « Contact des langues et contact dans la langue : hétérogénéité, construction de l'homogène et émergence du linguistique », in *Journal of Language Contact*, Thema 1, p.199-222, en ligne : www.jlc-journal.org/ (consulté le 11/06/2015).
- Nicolai, R., 2005, « contact et genèse : un programme de recherche », en ligne : <http://www.unice.fr/ChaireIUF-Nicalai> (consulté le 11/06/2015).
- Njimeni Njotang, C. A. et Ntedondjeu, M. N., 2014, « Transrelation des formes de mises en scène discursive au Cameroun : quand le politique se sacralise », in *ANADISS. Savoir (s) et discours II/Knowledge and discourse II*, No 18, Editura Universitatii Suceava, p.114-128.
- Nkwain, J., 2010, « Does Language contact Necessarily Engender Conflict? The Case of Cameroonians Quadrilingualism », en ligne, <https://bop.unibe.ch/linguistikonline/article/>, consulté le 05 mars 2018.
- Ntedondjeu, M. N. et Nkouda R. V., 2012, « Langue française et pratiques d'évangélisation à l'Ouest- Cameroun : contacts et transferts (inter)culturels », in *Le Religieux*, Revue Roumaine d'Etudes Francophones, N0 4, Editions JUNIMEA, Iași, p.277-296.
- Ntedondjeu, M.N., 2009, *La gestion in vivo du plurilinguisme urbain : pratiques et représentation des langues à Dschang*, Thèse de Master en Sciences du langage, Université de Buea, (Inédit).
- Ntelep, S. 2016, « Variation stylistique, mobilité sociale et positionnement épilinguistique en contexte migratoire : le cas de migrants camerounais à Paris », in Auzanneau, M., Bento,

- M. et Leclère, M. (Dir.), *Espaces, mobilités et éducation plurilingues. Éclairages d'Afrique ou d'ailleurs*, Éditions des archives contemporaines, p.145-158.
- Ntita N., 1998, « Langues et prières à Kinshasa », in *La coexistence des langues dans l'espace francophone, approche macrosociolinguistique*. Deuxième journée du réseau de l'AUF, Sociolinguistique et dynamique des langues, Rabat, 25-28 septembre 1998, Universités francophones, p. 217-234.
- Ntsobe, A-M., Biloa, E. et Echu, G., 2008, *Le camfranglais : quelle parlure ? Étude linguistique et sociolinguistique*, Frankfurt amMain: Peter Lang.
- Nzesse, L. 2009. Le français au Cameroun : d'une crise sociopolitique à la vitalité de la langue française (1990-2008), *Le français en Afrique*, n° 24.
- Nzesse, L., 2004, « Le français au Cameroun : Appropriation et dialectalisation. Le cas de la presse écrite », in *Le français en Afrique.Revue du réseau des observations du français contemporain en Afrique*, N° 19, p. 119-128.
- Nzouankeu, A. M., 2009, « Pourquoi l'église catholique s'oppose-t-elle à la vénération des crânes ? (18/01/2009), en ligne :<http://www.bonaberi.com/5952>(consulté le 20 /02/2016).
- Obadia, L., 2009, « Discours et religion : approche synoptique en sociologie et anthropologie », *Langage et société*, No130, p. 83-101.
- Obadia, L., 2005, *La religion*, Paris, Le Cavalier Bleu.
- Oliveira Pinto, T. (de), 1992, « La musique dans le rite et la musique comme rite dans le candomblé brésilien », *Cahiers d'ethnomusicologie*, No 5, mis en ligne le 15 décembre 2011, en ligne : <http://journals.openedition.org/ethnomusicologie/2428>(consulté le 30 /04/2019).
- Omoniyi, T. et Fishman, J. A. (eds), 2006, « *Exploration in the sociology of language and religion. Discourse approaches to politics, society and culture* », John Benjamins Publishing Compagny, vol 20.

- Omoniyi, T., 2006, « societal multilingualism and multifaithism: sociology of language and religions perspective », in Omoniyi, T. et Fishman, J. A. (eds), *Exploration in the sociologie of language and religion. Discourse approaches to politics, society and culture*, John Benjamins Publishing Compagny, vol 20. p. 121-140.
- Ostermann, A. C., 2017, « Community of practice», enligne : <http://www.researchgate.net/pblication> (consulté le 29/02/202.
- Pandharipande, V. Rajeshwari, 2006, « ideology, authority, and language choice: language of religion in South Africa, in Ominiyi, T. and fishman, J. A. (éds), in *Exploration in the sociologie of language and religion. Discourse approaches to politics, society and culture*, , John Benjamins Publishing Compagny, vol 20.
- Pergneir, M., 1993, *Les fondements sociolinguistiques de la traduction*, Presses Universitaires de Lille, Edition remaniée.
- Piebop, G., 2019, « Les particularités du français dans les radios de la ville de Buea au Cameroun », in Fandio-ndawouo, M. (dir), *Le français contemporain face à la norme. Pratique, gestion et enjeux d'une langue au défi de la pluralité*, Éditions Binam, p.150-179.
- Pierto, J.F. de, 1988, « Vers une typologie des situations de contact linguistique », in *Langage et Société*, No 43, p.65-89.
- Piron, F., 2016, « La recherche documentaire dans le web scientifique libre : un guide en huit étapes », in Piron, F., Regulus, S. et Djibounjemadiba, M. S (dirs), *Justice cognitive, libre accès et savoirs locaux. Pour une science ouverte juste au service développement local durable*, Québec, Éditions science et bien commun, en ligne : <https://scienceetbiencommun.pressbooks> (consulté le 20 juin 2019)
- Pöll, Bernard, 2001, *Francophonies périphériques*, Paris, L'Harmattan
- Pöll, Bernard, 2005, *Le français, langue pluricentrique ? Etudes sur la variation diatopique d'une langue standard*, Frankfurt am Main, Peter Lang.

- Poplack, S., 1988, « Conséquences linguistiques du contact de langues : Un modèle d'analyse variationniste », *Langage et société* No 43, Maison des sciences de l'homme, p.23-48.
- Poplack, S., 1980, « Sometimes I'll start a sentence in Spanish Y TERMINO EN ESPANOL : toward a typology of code-switching » , *Linguistics*, No18, p.581-618.
- Porte, J., 2004, « Religieuse chrétienne musique », en ligne : www.universalis.fr/enc(consulté le 16 /10/ 2018)
- Poulain, E., 2007, « Langage religieux et langage poétique dans la pensée herméneutique de Hans-GeordGadamer », *Etudes germaniques*, No 246, p. 361-377.
- Prischari, 1886, *Essai de grammaire historique néo-greque*, Editions Ernest Leroux.
- Queffelec, A., 2010, « Le camfranglais, un parler jeune en évolution : du résolecte au véhiculaire urbain », inLedegen G. (éd.), *Les parlars jeunes. Terrains et normes diversifiés, Actes de la 8e Table Ronde du Moufia, avril 2005, Université de la Réunion, Paris, L'Harmattan.*
- Rahner, K., 1970, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Seuil, 1970.
- Ramsey, I. T., 1957, *Religious Language, An Empirical Placing of Theological Phrases*, Londres, SCM Press.
- Rappaport, R., 1999, « Enactments of meaning », *Ritual in the Making of Humanity*, Cambridge, Cambridge University press, p. 104-138.
- Rappoport, D., 2015, « Le lisse, le plein, l'amer. Critères du goût musical sur l'île de Flores (Lamaholot, Indonésie) », *Cahiers d'ethnomusicologie*, No 28, en ligne : <http://ethnomusicologie.revues.org/2520> (consulté le 15 /11/ 2017).
- Rastier, F., 1998, « le système épistémologique du contexte et le statut de l'interprétation dans les sciences du langage », in *Langage*, Vol.32, No 129, pp. 97-111.

Renard, R., 2001, « Francophonie : de l'apartheid au partenariat », in Chaudenson, R. et Calvet, L-J (dirs), *Les langues dans l'espace francophone : de la coexistence au partenariat*, Institution de la francophonie, L'Harmattan, p.83-130.

Renaud, P., 2009, « L'ALCAM : Une fabrique des langues au Cameroun ? », in Feral (dir), *Le nom des langues en Afrique Sub-Saharienne. Pratiques, dénominations, catégorisations*, Peeters. pp.39-71.

Revel, A., « La musique dans la liturgie », en ligne : <https://www.eleves.ens.fr/aumonerie> (consulté le 20/06/2019).

Robillard, D. de, 2007, « Lyophiser ou interpréter l'ornithorynque ? Corpus, méthonimie / métaphore », in Auzanneau, M. (dir), *La mise en œuvre des langues dans l'interaction*, L'harmattan, p.353-370.

Robillard, D. de, 2001 : « En lizjekokênlizjevegardjê ? La linguistique peut-elle passer "entre les langues" ? », *Cahiers d'Etudes africaines*, 163 – 164, XLI-3-4, pp. 465-496.

Robillard, D. de, 2000, « Villes, îles, (socio)linguistique : des fenêtres sur une linguistique chaotique ? » in L.-J. Calvet et A. Moussirou-Mouyama (éds.), *Le plurilinguisme urbain*, Actes du Colloque International de Libreville, ENS Libreville, 25-29 septembre 2000, Collection Langues et Développement, Didier Erudition et Institut de la Francophonie, p. 463-479.

Robillard, D. de, 1997, « Statut », in Moreau, M-L., (éd.), *Sociolinguistique : concepts de base*, Liège, Mardaga.

Rosenlund, L., 1991, *Om smakogbehag. Enintroduksjon av Pierre Bourdieuskultursosiologi* (Tidvise Skrifter 4, Kulturogkommunikasjon, Stavanger: Avdeling for kulturogsamfunnsfag ved Høgskolesenteret i Rogaland.

Salamani, O., 2006, « Creating god in our image: The attributes of God in the Yuruba socio-cultural environment », in Ominiya T and Fishman, J.A. (eds), *Exploration in the sociologie*

- of language and religion. Discourse approaches to politics, society and culture*, John Benjamins Publishing Compagny, vol 20, P. 121-140.
- Samarin, W., 1987, « The language of religion », in Ammon, U. et Dittmar, N. et Mattheier, K. (éds), *Sociolinguistics, An International Handbook of the Sciences of Language and Society*, Berlin et New York, de Gryter, Vol 1, p.85-91.
- Samson, F., 2017, « une anthropologie politique du religieux », *Cahiers d'études africaines*, No 228, en ligne : <http://journals.openedition.org/etudesafricaines/> (consulté le 5 /01/ 2020).
- Saussure, F. de, 1916, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot.
- Schippers, T., 2009, « Le fait ethnique, histoire d'une notion controversée », in Feral C. de (dir), *Le nom des langues en Afrique Sub-Saharienne. Pratiques, dénominations, catégorisations*, Peeters.
- Siguan, M. and Mackey, W.F., 1986, *Education et bilinguisme*, Unesco-Delachaux, Niestlé-Lausanne.
- Silverstein, M., 1979, "Language Structure and Linguistic Ideology", in. Clyne, P. R., Hancks and Hofbauer C. L. (éds.), *The Elements: A Parasession on Linguistic Units and Levels*, Chicago, Chicago Linguistic Society, 193-247.
- Simo Nguemkam A. L., 2009, La variation du français au Cameroun : approche sociolinguistique et syntaxique, Thèse de doctorat, Aix-Marseille Université, (inédit).
- Simonis, Y., 1979, [2005], « Religion, idéologies : points de vue anthropologiques », *Perspectives anthropologiques. Un collectif d'anthropologue québécois*, Éditions du Renouveau pédagogique.
- Singy, P., 1998, « Diglossie véhiculaire et représentations linguistiques : étude de cas au Niger ». In *La coexistence des langues dans l'espace francophone, approche macrosociolinguistique*, Deuxième journée du réseau de l'AUF, Sociolinguistique et dynamique des langues, Rabat.

- Smith, R., 2016, « Le rôle du chant dans la vie de l'Église », en ligne : <https://evangile21.thegospelcoalition.org/article/le-role-du-chant-dans-la-vie-de-leglise> décembre 14,
- Smolicz, J., 1994, « *Multiculturalism, religion and education* », *Education and society*, p.22-47.
- Snyder, W. M. et Wenger, E., 2000, « Cultiver vos réseaux invisibles », *L'Expansion Management Review*, Mars, p.6-12.
- SohKengne, 1981, « L'enseignement du français dans les écoles primaires anglophones au Cameroun », in *L'enseignement des langues au Cameroun*, collection spéciale des cahiers du département des langues africaines et linguistique, No3, Université de Yaoundé.
- Spiro M., 1972, « La religion : problème de définition et d'explication », in *Essais d'anthropologie religieuse*, paris, Gallimard, p.109-152
- Stumpf, R., 1979, *La politique linguistique au Cameroun de 1884 à 1960*, Berne, Peter Lang, 157p.
- Tabi Manga, J., 2000, *Les politiques linguistiques du Cameroun : essai d'aménagement au Cameroun*, paris, karthala.
- Tabi Manga, J., 1994, « *La question linguistique : statut et rôle du français dans l'enseignement au Cameroun* », *Diagonales*, No 32 p.24-44.
- Tabouret-Keller, A., 2008, « L'expression contact comme révélatrice de la dynamique des langues », in Nicolai, R. et Comrie, B. (éds), *Language, contact and the dynamics of language : theory and implication*, *Thema sesies*, No 2, p.7-20. www.jlc-journal.org/ (consulté le 16/06/2016).
- Tallotte, W., 2010, « Sans excès. Musique et émotion dans un culte sivaïte du pays tamoul », *Cahiers d'ethnomusicologie*, No 23, en ligne : <http://ethnomusicologie.revues.org/981> (consulté le 01 /10/ 2016).
- Tchitchi, T., 1997, « Ethnie », in Moreau, M-L. (éd), *Sociolinguistique : concept de base* Liège, Mardaga, p.142-143.

- Thiault, F., 2011, *Communauté de pratique et circulation des savoirs la communauté des enseignants documentalistes membres de la liste de discussion CDIDOC*, Thèse de Doctorat en Sciences
- Thomason, S, 2001, *Language contact : an introduction*, Edimbourg, Edinburg University Press.
- Thomason, S.G. et Kaufman, T., 1988, *Language contact, creolization, and genetic linguistics*, Berkeley, CA, University of California Press.
- Thompson, J. B., 1991, «Editor's Introduction», in Bourdieu, P., *Language and Symbolic Power*, Oxford/Cambridge: Polity Press, p.1-31.
- Trimaille, C., 2003, *Approche sociolinguistique de la socialisation langagière d'adolescents*, Thèse de Doctorat, Université Stendhal de Grenoble III, Université de Grenoble.
- Tsofack, J-B, 2010, « le français langue pluricentrique : des aspects dans quelques pratiques à l'Ouest-Cameroun », in *Le français en Afrique*, No 25, p. 243-258.
- Tsofack, J-B., 2006, « Publicité, langues et plurivocalité au Cameroun », in *Sudlangues*, n°1 14 p en ligne, <http://www.Refer.sn/sudlangues>.
- Tsofack, J-B ; Nguejip, G. Y, 2008, « Mots et traces de la mémoire sociolinguistique d'une ville camerounaise : contacts, transferts et survivances (inter)culturelles », in *Intel'actuel*. Revue de Lettres et Sciences humaines, No 9, Presse Universitaire de Dschang.
- Turgeon, L. (1996), « De l'acculturation aux transferts culturels », *Transferts culturel et métissages Amérique Europe*, Paris, L'Harmattan.
- Vaast, E., 2002, « Les communautés de pratiques sont-elles pertinentes ? », in actes de la XI^{ème} conférence de l'AIMS, 6 et 7 juin 2002 à Paris, ESCP-EAP, en ligne : <http://www.strategie-aims.com/ressources> (consulté le 21/12/2019)
- Vatican II, 2007, *Concile*, Microsoft@Etudes 2008 [DVD], Microsoft Corporation.
- Vernant, D., 1997, *Du Discours à l'action. Etudes pragmatiques*, Paris, P.U.F, p.13.

- Vigner, G, 1991, «Ecole et choix linguistique : le cas du Cameroun », in *Vers le plurilinguisme ? Ecole et politique linguistique* (Daniel, Coste. et Jean hébrard, (coord), Tunis, UPS, Collection Le français dans le monde/Recherche et Application, pp. 100-118.
- Vinsonneau, G., 2002, « Présentation », *Etudes créoles*, Vol XXV, No 1, p.7-24.
- Waal Malefijt, A-M. de, 1969, *Religion and Culture. An Introduction to Anthropology of Religion*, The MacMillan Co., New York, (1^{ère}éd. : 1968).
- Wamba, R. S. ; Noumssi, G. M., 2004. « Le français au Cameroun contemporain : statuts, pratiques et problème sociolinguistiques ». in Fosso (éd.), *Dynamique du français au Cameroun, problèmes sociolinguistiques et stylistiques, enjeux didactiques et glottopolitique*, Yaoundé, Presse Universitaire d'Afrique, p. 35-69.
- Weinreich, U., 1953, 1968, 1979 (9th edition), *Language in contact : findings and problems*, The Hague, Mouton, 149p.
- Wenger, E., 1999, *Communities of practice. Learning, Meaning and identity*. Cambridge, University of Cambridge press.
- Wenger, E., 2005, *La théorie des communautés de pratiques. Apprentissage, sens et identité*, Sainte Foy-Presses de l'Université de Laval.
- Wenger, E., et McDermott, R. and Snyder, W M., 2002, *Cultivating communities of practice: a guide to managing knowledge*, Boston, Harvard Business School Press.
- Wengze, E., 1998, *Communities of practice: leaning, meaning and identity*, Cambridge, Cambridge University press.
- White, E., 1972, « La musique- son rôle, ses qualités et son influence tels qu'ils sont mis en avant dans les écrits d'Ellen White », en ligne sur <http://ellenwhitecenter.org> (consulté 05/05/2018)
- Winford, D., 2003, *An Introduction to Contact Linguistics*. Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L., 1986, *Tractatus logico-philosophicus. Suivi de Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard.

Woods, A., 2006, « The role of language in some ethnic church in Melbourne », in Exploration in Ominiyi, T. and Fishman, J.A. (eds), *Exploration in the sociologie of language and religion. Discourse approaches to politics, society and culture* John Benjamins Publishing Compagny, Vol 20. p.197-212.

Woolard, K. A., 1998, « Language Ideology as a Field of Inquiry », in B. B. Schieffelin, Woolard, K. A. and Kroskrity, P. V. (éds.), *Language Ideologies. Practice and Theory*, Oxford & New York, Oxford University Press, p. 3-47.

Yanaprasart, P., 2009, « De la dynamique linguistique à la dynamique identitaire », *Synergie*, No 4, Chine, p. 119-131, en ligne : <http://gerflint.fr/Base>.

Zulu, A., 1972, *The Dilemma of the Black South Africa*, Cape Town, University of Cape Town.

Webographie

[http:// www.la-croix.com](http://www.la-croix.com) › Religion

http://www.eleves.ens.fr/aumonerie/numeros_en_ligne/noel

<http://www.cnrstl.fr>

<http://www.cavi.univ-paris3.fr/ilpga/ilpga/tal/lexicowww>

[http:// www.camerounonline.com](http://www.camerounonline.com)

[https:// www.savoir.rfi.fr](https://www.savoir.rfi.fr)

[http/ : www.cameroun-voyage.com](http://www.cameroun-voyage.com)

www.dismai.com/archive.

wikipedia.org/wiki

<http://www.sceren.fr/Revue>

www.atilf.fr ›

INDEXS

INDEXS DES AUTEURS

- ADAM, 105, 106, 465
ALBY, 160, 355
ALTHUSSER, 24
AMSELLE, 125, 466
ARBORIO, 74
AUSTIN, 37, 466
BAIMADA, 6, 179, 408, 485
BANKS, 41, 466
BANTON, 24, 466
BEAUD, 72, 98
BECKER, 84
BELL, 121, 122, 127, 134, 409, 467
BENVENISTE, 104
BILLIEZ, 356
BITJA'A KODY, 6, 43, 100, 141, 142, 149, 150,
151, 152, 167, 171, 175, 176, 177, 179, 249,
408, 418, 468
BLANCHET, 33, 56, 57, 69, 70, 84, 85, 86, 87,
94, 97, 100, 101, 140, 276, 453, 469, 471
BLOCH, 24, 470
BLOOMFIELD, 53
BOURDIEU, 17, 83, 369, 470, 499
BOURHIS, 427, 470, 482
BOUTET, 13, 62, 72, 159, 470, 471
BOYER, 53
BRES, 81
BROUARD, 218
BULOT, 419
CALVET, 2, 6, 47, 49, 50, 51, 53, 55, 56, 69, 79,
80, 86, 99, 142, 143, 158, 159, 161, 164, 165,
172, 183, 189, 195, 213, 242, 243, 275, 386,
397, 425, 442, 453, 456, 460, 461, 468, 470,
472, 473, 474, 495, 496
CANUT, 82, 83, 473
CHARAUDEAU, 32, 465, 473, 474, 488
COMBESSIE, 74
COPANS, 74
COUPLAND, 409
COURAGE, 187
DAMON-GUILLOT, 316
DAVEL, 61, 63, 386, 475
DEMAZIER, 105, 475
DESROCHES, 320, 475, 476
DOQUET, 79, 476
DORIER-APPRILL, 386
DORTIER, 48, 477
DREYFUS, 160, 161, 477
DUBAR, 105, 111, 475
DUCROT, 104, 352, 477
DURKHEIN, 15
ECKERT, 6, 411, 461, 477
ELOUNDOU, 307
EMALEU, 6, 179, 242, 244, 408, 485
FERAL, 127, 173
FEUSSI, 76, 79, 121, 126, 142, 156, 169, 171,
172, 173, 386, 387, 392, 446, 479, 480
FISHMAN, 4, 20, 42, 54, 55, 100, 163, 164,
411, 465, 480, 481, 484, 487, 493, 500
FOURNIER, 74
GABRY-THIENPONT, 340
GAILLARD, 121, 127, 150, 481
GARREAU, 79
GEERTZ, 112
GILES, 409
GIURIATI, 320, 355
GOFFMAN, 332, 336
GRAWITZ, 78, 482
GRIAULE, 16, 482
GRIMES, 141
GUIDERE, 68
GUMPERZ, 54, 55, 101, 355, 362, 483
HAQUE, 4, 5
HELLER, 13, 70, 72, 86, 355, 470, 483
HYMES, 102, 454, 483
JOSEPH, 30, 31, 134, 144, 235, 484
JUILLARD, 4, 71, 175, 462, 463, 474, 484
KAMXANGAMALU, 44, 46, 484
KAUFMANN, 33, 83, 84, 92, 99, 112, 485
KERBRAT-ORECCHIONI, 111, 417
KERRIEN, , 370? 317
KOUEGA, 6, 100, 162, 178, 179, 242, 244, 260,
408, 425, 485
LABOV, 54, 466, 486
LADRIERE, 36, 40
LASZCZUK, 79, 486
LAVE, 2, 47, 58, 60, 457, 461, 486
LE GALL, 227
LECLERC, 146, 486
LEIMDORFER, 106, 487

LEVI-STRAUSS, 17
 LIAN CHEW, 18, 21, 22, 487
 MABONGOU, 14, 37
 MAINGUENEAU, 41, 42, 106, 471, 488
 MANESSY, 166, 171
 MARIEN, 98
 MARTINET, 52, 53, 489
 McCONNELL-GINET, 6, 411, 461, 477
 McDERMOTT, 58, 401, 500
 MENDO ZE, 141, 144, 159, 160, 172, 431, 468,
 470, 477, 489
 MONDADA, 72, 96, 355, 463
 MUCHUELLI, 79
 MUFWENE, 49, 159, 183, 490
 MVENG, 121, 122, 124, 127, 133, 136, 148,
 153, 490
 NAPALA, 44, 45, 490
 NDZANA SEME, 132
 NDZOTOM, 6, 179, 260, 408, 485
 NGOH, 122, 123, 134
 NICOLAI, 2, 491, 498
 NKOUDA, 179
 NTEDONDJEU, 177, 179, 199, 492
 OBADIA, 15, 16, 17, 34, 493
 OLIVERA PINTO, 317
 OSTERMAN, 7, 457
 PANDHARIPANDE, 19, 21, 26, 27, 31, 32, 494
 PERGNIER, 433
 PETITJEAN, 25
 RAHNER, 13, 495
 RENARD, 307
 RENAUD, 141, 155, 156, 385, 476, 495
 Répertoires partagés, 60
 REVEL, 317, 318
 RICOEUR, 35, 420
 RIPOLL, 419, 420
 ROBILLARD, 79, 86, 164, 469, 488, 496
 ROUVEYRAN, 73
 SALEM, 106
 SAMSON, 33, 34, 497
 SAUSSURE, 17, 39, 497
 SMITH, 339
 STUMPF, 150
 SYDNER, 401
 SYNDER, 58
 TABI MANGA, 147, 159, 172, 498
 TABOURET-KELLER, 140, 158, 498
 THIENPONT, 331
 TREMBLEY, 61, 63
 TSOFAK, 420
 VAAST, 7, 499
 VESCHAMBRE, 419
 VIGNER, 145, 149
 WEBER, 15, 72
 WENGER, 2, 47, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 372,
 373, 375, 385, 386, 398, 401, 413, 457, 458,
 461, 483, 486, 498, 500
 WHITE, 316
 WITTGENSTEIN, 39, 500
 WOODS, 28, 29, 46, 500

INDEX DES NOTIONS

- Actes religieux, 3, 212, 241, 248, 251, 278, 299, 304, 308, 309, 317
- Actes ritualisés, 215
- Alternances codiques, 352, 355, 365, 368, 426, 428, 432
- Anglophones, 2, 23, 48, 71, 77, 80, 89, 90, 91, 118, 128, 148, 153, 154, 160, 162, 163, 168, 188, 191, 194, 196, 199, 202, 204, 215, 223, 224, 225, 226, 236, 237, 239, 240, 241, 243, 245, 246, 249, 250, 276, 282, 283, 304, 305, 306, 309, 310, 321, 354, 360, 361, 377, ㄹ 383, 387, 388, 389, 390, 391, 394, 396, 397, 398, 399, 400, 402, 404, 405, 406, 407, 408, 410, 418, 424, 425, 426, 427, 435, 436, 437, 439, 453, 455, 513
- Bilingues, 44, 77, 78, 89, 93, 147, 154, 202, 215, 224, 226, 237, 239, 240, 247, 248, 249, 250, 276, 282, 283, 295, 304, 307, 308, 309, 310, 321, 351, 377, 382, 400, 401, 402, 408, 429, 453, 455, 466, 477, 487, 512, 515
- Chants polyphoniques, 351, 352, 368
- Chants religieux, 88, 90, 91, 102, 273, 312, 318, 333, 337, 356, 362, 453, 454, 462
- Choix de langues, 6, 23, 26, 31, 42, 45, 52, 174, 375, 397, 398, 399, 400, 402, 403, 404, 408, 411, 413, 450, 458
- Collaboration, 1, 360
- Communautés, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 13, 14, 15, 18, 19, 20, 23, 26, 27, 29, 31, 32, 41, 42, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 90, ㄹ 91, 92, 94, 95, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 107, 110, 111, 112, 130, 131, 132, 133, 140, 141, 142, 153, 160, 162, 163, 167, 172, 174, 175, 178, 179, 181, 183, 187, 189, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 205, 206, 207, 211, 212, 215, 220, 222, 227, 228, 235, 236, 237, 238, 239, 241, 242, 243, 246, 248, 249, 250, 251, 253, 254, 255, 257, 262, 269, 270, 271, 273, 276, 277, 278, 281, 284, 285, 287, 289, 292, 295, 297, 299, 300, 301, 302, 303, 305, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 317, 318, 319, 320, 321, 326, 327, 328, 332, 336, 337, 338, 341, 347, 348, 350, 351, 352, 354, 355, 356, 361, 362, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 379, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 389, 391, 392, 393, 394, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 413, 414, 418, 419, 420, 422, 423, 424, 425, 427, 428, 429, 430, 432, 434, 435, 437, 438, 440, 441, 442, 443, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 460, 461, 462, 463, 467, 468, 475, 477, 478, 482, 483, 500, 512, 515, 516
- Communautés de pratique, 5, 7, 8, 9, 15, 47, 48, 49, 52, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 352, 375, 385, 398, 401, 402, 403, 411, 420, 452, 456, 457, 458, 461, 475, 482, 516
- Communautés religieuses, 1, 2, 3, 6, 7, 8, 9, 15, 23, 27, 41, 42, 44, 48, 49, 50, 51, 55, 59, 63, 64, 66, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 82, 83, 85, 92, 95, 99, 102, 110, 111, 140, 142, 174, 175, 178, 183, 194, 196, 197, 207, 212, 215, 241, 250, 262, 303, 307, 308, 309, 310, 312, 317, 326, 336, 354, 368, 369, 370, 372, 374, 375, 377, 381, 385, 392, 396, 397, 408, 411, 413, 422, 423, 432, 440, 442, 443, 450, 457, 468, 516
- Constellation sociolinguistique, 245, 273, 278, 304, 305, 423
- Contact de langues, 158, 160, 163
- Démarche ethnographique, 3, 70, 72, 74, 79, 207, 308, 461, 516
- Dénominations, 385
- Discours épilinguistiques, 9, 82, 373, 420
- Discours religieux, 13, 15, 16, 34, 36, 37, 40, 41, 75, 478, 487, 488, 516
- Diversité culturelle, 117, 133
- diversité linguistique, 1, 3, 4, 5, 63, 64, 104, 106, 112, 155, 156, 175, 177, 207, 250, 305, 309, 319, 349, 360, 371, 383, 387,

430, 441, 442, 443, 444, 446, 449, 454, 455, 459, 463, 472, 516

Ecologie des langues, 6, 8, 50, 64, 65, 99, 183, 453, 456, 457, 458, 460, 461, 516

Engagement mutuel, 60, 63, 312, 370, 375, 401, 441

Enonciation, 16, 18, 34, 42, 83, 102, 104, 110, 111, 319, 341, 374, 398, 412, 423, 454, 467

Fonctionnalités, 102, 103, 142, 159, 163, 164, 196, 269, 318, 326, 336, 337, 340, 348, 355, 356, 373, 451, 456, 462

Francophones, 2, 48, 71, 77, 78, 80, 88, 90, 91, 118, 128, 149, 153, 160, 162, 163, 168, 189, 195, 199, 202, 204, 215, 220, 224, 226, 228, 229, 235, 236, 237, 239, 240, 244, 245, 246, 249, 250, 276, 277, 282, 283, 304, 305, 306, 309, 310, 320, 321, 323, 354, 357, 361, ㄹ 377, 379, 383, 387, 388, 389, 390, 391, 393, 394, 397, 400, 404, 405, 406, 407, 408, 410, 423, 424, 427, 436, 437, 439, 441, 453, 455, 465, 466, 469, 472, 473, 474, 477, 480, 481, 486, 488, 489, 491, 492, 495, 497

Hétérogénéité linguistique, 54, 120, 153, 168, 352, 355, 375, 397, 452, 461, 462

Ideologies, 17, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 65, 175, 344, 370, 399, 452

Ideologies religieuses, 21, 23, 25, 27, 344, 370, 452

Langage religieux, 4, 5, 8, 14, 15, 25, 26, 35, 37, 40, 65, 101, 180, 489

Langues centrales, 240, 243, 274, 276, 277, 309, 310

Langues périphériques, 50, 51, 243, 277, 305, 306, 307, 308, 457

Modèle gravitationnel, 6, 49, 98, 99, 164, 206, 242, 276, 309, 442, 453, 456, 460, 461, 516

niche, 6, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 65, 99, 158, 164, 215, 309

Participants, 6, 15, 19, 49, 59, 60, 64, 66, 70, 74, 76, 78, 81, 85, 89, 97, 101, 103, 178, 180, 198, 212, 215, 238, 239, 282, 283, 286, 290, 295, 304, 305, 310, 311, 318, 321, 324, 325, 328, 330, 333, 334, 340, 342, 351, 353, 355, 362, 370, 373, 374, 382, 398, 403, 407, 410, 413, 437, 442, 445, 451, 454, 455, 457, 461, 462

Plurilinguismes, 1, 6, 15, 31, 42, 51, 54, 55, 66, 69, 76, 82, 91, 95, 104, 111, 117, 140, 142, 143, 153, 154, 158, 164, 165, 174, 175, 176, 180, 194, 195, 202, 249, 251, 278, 279, 305, 310, 311, 312, 354, 355, 371, 373, 374, 375, 376, 382, 385, 391, 397, 413, 425, 429, 440, 441, 445, 446, 447, 448, 450, 451, 452, 455, 456, 461, 468, 473, 479, 484, 492, 496, 499, 516

Politiques linguistiques, 82, 140, 141, 373, 374, 375, 376, 398, 410, 442, 450, 455, 468, 472, 474, 498

Pratiques, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 9, 13, 14, 15, 18, 19, 25, 41, 42, 43, 48, 49, 50, 52, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 65, 66, 69, 71, 73, 74, 75, 81, 82, 83, 87, 89, 97, 98, 99, 101, 103, 104, 106, 111, 120, 128, 129, 131, 132, 133, 139, 140, 142, 143, 152, 156, 158, ㄹ 159, 161, 162, 163, 164, 165, 172, 174, 175, 183, 189, 194, 196, 204, 206, 212, 213, 223, 240, 243, 250, 251, 269, 273, 274, 278, 280, 281, 282, 308, 310, 312, 319, 332, 351, 352, 355, 362, 368, 369, 370, 373, 374, 376, 377, 379, 382, 386, 392, 393, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 403, 404, 407, 410, 412, 414, 423, 428, 432, 433, 434, 435, 439, 441, 442, 443, 447, 451, 452, 453, 455, 456, 458, 459, 461, 462, 463, 464, 467, 469, 475, 476, 478, 479, 480, 483, 486, 488, 492, 499, 500, 512, 516

Pratiques religieuses, 1, 2, 5, 9, 18, 41, 48, 57, 65, 82, 101, 104, 174, 175, 189, 194, 206, 212, 240, 243, 251, 273, 280, 281, 310, 319, 370, 373, 392, 393, 396, 397, 399, 400, 407, 423, 432, 433, 435, 442, 451, 456, 512, 516

Processus, 4, 7, 23, 29, 31, 33, 36, 42, 43, 47, 54, 58, 62, 63, 66, 73, 87, 98, 99, 104, 106, 144, 145, 147, 162, 165, 168, 241, 246, 279, 305, 308, 385, 386, 391, 397, 404, 409, 413, 419, 428, 429, 432, 434, 435, 441, 448, 450, 456, 461, 469, 476, 482, 486

Religions, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 39, 40, 41, 42, 43, 46, 48, 63, 64, 65, 66, 71, 82, 99, 129, 133, 136, 145, 149, 153, 157, 175, 176, 177, 213, 242, 251, 273, 316, 319, 354, 368, 411, 414, 417, 437, 452, 458, 461, 462, 463, 465, 467, 470, 476, 481, 484, 485, 487, 491, 493, 494, 496, 497, 498, 500

Répertoires partagés, 60

Rites, 3, 5, 6, 9, 13, 14, 16, 34, 42, 44, 45, 48, 57, 62, 63, 65, 66, 73, 76, 77, 78, 81, 83, 90, 91, 98, 99, 102, 103, 104, 111, 129, 132, 133, 180, 206, 207, 211, 212, 213, 215, 216, 218, 222, 223, 234, 235, 239, 240, 241, 242, 244, 245, 246, 247, 248, 250, 251, 253, 254, 255, 256, 261, 269, 273, 274, 278, 281, 286, 291, 301, 304, 305, 307, 309, 310, 311, 312, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 323, 324, 325, 330, 331, 332, 335, 337, 338, 339, 340, 341, 347, 348, 350, 351, 352, 356, 357, 361, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 377, 397, 405, 406, 407, 408, 410, 412, 417, 419, 423, 425, 434, 441, 442, 446, 447, 452, 453, 454, 455, 456, 459, 461, 462, 482, 512, 516

Rituels, 5, 13, 25, 27, 30, 31, 32, 35, 70, 78, 89, 129, 130, 131, 132, 133, 178, 183, 194, 200, 202, 213, 215, 229, 236, 320, 332, 333, 475, 491

Sentiment d'unité, 5, 106, 154, 269, 312, 344, 372, 418, 456

Séquences rituelles, 103, 254, 317, 318, 321, 337, 339, 342, 343, 348, 349, 350, 356, 512

Significations, 9, 61, 80, 82, 101, 103, 161, 312, 355, 413, 450, 475

sociolinguistiques, 2, 4, 6, 7, 8, 9, 18, 27, 35, 42, 45, 47, 49, 55, 56, 68, 76, 97, 98, 100, 101, 110, 117, 139, 142, 144, 152, 154, 164, 175, 180, 183, 194, 195, 196, 206, 213, 239, 370, 373, 406, 409, 421, 437, 454, 462, 490, 491, 494, 500

Véhiculaire, 157, 162, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 179, 181, 243, 251, 277, 278, 383, 387, 414, 495, 497

Vernaculaires, 45, 145, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 181

INDEX DES TABLEAUX

Tableau n° 1: Tableau synthétique des observations systématisées	80
Tableau n° 2: Présentation des informateurs	96
Tableau n° 3: Récapitulatif des rites de la messe à la Paroisse Saint André de Muea	210
Tableau n°4: Structure des rites initiaux à SAPM	212
Tableau n° 5: La liturgie de la parole	217
Tableau n°6: La liturgie de l'eucharistie	223
Tableau n° 7: Les rites de conclusion	228
Tableau n° 8: Répartition des langues et des rites à la messe de 6h30, Muea	234
Tableau n°9: Répartition des rites et langues en présence à la messe de 10h30	237
Tableau n°10: Répartition des rites et langues en présence à la messe bilingue	240
Tableau n° 11: Structuration des rites à l'EEC	247
Tableau n°12: Structure du rite d'accueil et d'ouverture à Dieu à l'EEC	248
Tableau n° 13: Structure de la liturgie de la parole à l'EEC	252
Tableau n°14: Structure de la liturgie de l'eucharistie	258
Tableau n° 15: Structure du rite d'ouverture à la communauté et au monde	261
Tableau n°16: Récapitulatif des langues dans les rites à l'EEC	265
Tableau n°17: Structure des pratiques religieuses et rites à SDAC	271
Tableau n°18: Structuration de l'école du sabbat	272
Tableau n° 19: Le rite introductif du service de culte, SDAC	276
Tableau n° 20: Structure de la liturgie de la parole, SDAC	280
Tableau n° 21: Structuration des témoignages, SDAC	285
Tableau n° 22: Les rites conclusifs	290
Tableau n° 23: Récapitulatif des langues et rites à SDAC	293
Tableau n° 24: Nombre de chants exécutés selon les séquences rituelles des messes/cultes	308
Tableau n° 25: Chants et structuration du rite des offrandes à SDAC	313
Tableau n° 26: Chants et consécration du pain et du vin	315
Tableau n° 27: Exécution des chants en fonction du temps/type de cérémonie	317
Tableau n° 28: Nombre de chants en fonction des thèmes religieux	324
Tableau n° 29: Thématiques des chants et séquences rituelles	325
Tableau n° 30: Contexte gauche de la forme « français »	360
Tableau n° 31: Contexte gauche de la forme « anglais »	360
Tableau n° 32: Contexte gauche de la forme « latin »	Error! Bookmark not defined.
Tableau n° 33: Contexte gauche de la forme « pidgin »	360
Tableau n° 34: Segments répétés autour de l'item « langue(s) » des chants	363
Tableau n° 35: Les expansions gauche de « chante(nt) », « chanter » et « chants »	366
Tableau n° 36: Expansions gauches et droites de la forme « grammar »	372
Tableau n° 37: Construction autour du substantif « français » doublé de caractérisation	374
Tableau n° 38: Construction autour d'un substantif doublé de caractérisation	374

Tableau n° 39: Construction autour de la complémentation nominale et de la subordination ...	374
Tableau n° 40: Expressions associées aux langues camerounaises	376
Tableau n° 41: Quelques associations de la forme « anglophone » à « pidgin ».....	386
Tableau n° 42: Contexte gauche de la forme « (en / le) français »	388
Tableau n° 43: Occurrences de la forme « toujours ».....	393
Tableau n° 44: Associations majeures du pidgin langue de communication.....	395
Tableau n° 45: Le paradigme de présence anglophone à l'église	406
Tableau n° 46: Le paradigme de la volonté de bien se faire compréhension.....	406
Tableau n° 47: Le paradigme de la facilité de communication.....	407
Tableau n° 48: Le paradigme de la communication et non marginalisation des anglophones ...	407
Tableau n° 49: Expansions gauche de la forme « on traduit ».....	413
Tableau n° 50: Expansions droite de la forme « (on) traduit(s) ».....	413
Tableau n° 51: Expansions droite de la forme « la / une traduction	414
Tableau n° 52: Expansions gauche de la forme « la/une traduction	414
Tableau n° 53: Expansion gauche de la forme « mieux ».....	417
Tableau n° 54: Contextes gauche et droite de la forme « se retrouve ».....	421
Tableau n° 55: Expansions gauche de la forme « se retrouve ».....	425
Tableau n° 56: Expansions de gauche de la forme « ensemble »	426
Tableau n° 57: Expansion de droite de la forme « ensemble »	426

INDEX DES PHOTOGRAPHIES

Photos n° 1: - Paroisse Saint-André de Muea (hall principal), 17 mars 2019 (Source : Michel N. Ntedondjeu).....	195
Photo n° 2 - Paroisse Saint-André de Muea (second hall), 24 mars 2019, (MNN)	196
Photo n° 3 – Église Évangélique du Cameroun, 07 avril 2019 (MNN)	198
Photo n° 4 – Seventh Day Adventist Church, 05 mai 2017 (MNN)	200
Photo n° 5 – SAPM, le hall principal (vue de face) avant le début de la messe (MNN)	211
Photo n° 6 - L'autel du hall principal, SAPM (MNN).....	213
Photos n° 7: À gauche, l'officiant saluant le public. À droite, l'assemblée dominicale (MNN)	214
Photo n° 8: Des fidèles faisant pénitence (MNN).....	215
Photo n° 9: Lecture du texte biblique (MNN).....	218
Photos n° 10: À gauche, prédication. À droite, assemblée à l'écoute (MNN).....	220
Photos n° 11: À gauche, prières universelles. À droite, fidèles entrain de prier (MNN).....	221
Photo n° 12: Début de la consécration du pain et du vin (MNN)	224
Photo n° 13: Sanctification du pain e du vin.....	225
Photos n° 14: À gauche, bougies, caliceet missel. À droite, pain et vin de messe (MNN)	226
Photos n° 15: Le rite de la paix du Christ (MNN)	227
Photos n° 16: <i>Young Choir</i> en pleine exécution des chants (MNN)	227
Photos n° 17: Sorties de messe à SAPM (MNN).....	231
Photo n° 18: L'autel du culte de l'EEC (MNN).....	246
Photos n° 19: Le rite de salutation (MNN)	249
Photos n° 20: Expression de la pénitence (MNN)	251
Photo n° 21: Un ancien d'église entrain de lire les textes (MNN).....	254
Photos n° 22: À gauche, le prédicateur. À droite, le public (MNN)	256
Photos n° 23: Interprète prenant des notes (à gauche) et reprenant (à droite) le sermon en anglais (MNN).....	257
Photo n° 24: Bénédiction des offrandes	259
Photos n° 25: Le rite de bénédiction finale : le pasteur à gauche, les fidèles à droite (MNN) ...	263
Photos n° 26: Une séance d'étude de la Bible le jour du sabbat (MNN)	273
Photo n° 27: L'autel du service de culte, SDAC (MNN).....	275
Photos n° 28: Ils se souhaitent bon sabbat (MNN)	278
Photo n° 29: Prière de bénédiction des offrandes (MNN)	279
Photos n° 30: Adoration et prière d'illumination (MNN).....	281
Photos n° 31: À droite, prédicateur et interprète. À gauche, assemblée (MNN)	284
Photos n° 32: Chanter pour témoigner (MNN)	286
Photos n° 33: Témoignage sous forme de récit (MNN).....	289
Photos n° 34: L'exécution de la musique (MNN).....	289
Photos n° 35: La bénédiction finale	291
Photos n° 36: Le rite d'entrée. À gauche, Muea. À droite SDAC (MNN)	310
Photos n° 37: Chorale Jérusalem (EEC) et SDAC entrain d'exécuter des chants (MNN)	312

Photos n° 38: Rite d'offrande à SDAC et à l'EEC (MNN).....	314
Photo n° 39: Chant et consécration du pin et du vin, SAPM (MNN).....	316
Photos n° 40: Chants et communion (MNN).....	330

INDEX DES CARTES

Carte no 1: Le Cameroun dans la sa sous-région (Source : camerounonline)	119
Carte no 2: La région du Sud-ouest Cameroun (Source : camerounonline)	181
Carte no 3: La ville de Buea dans le département du Fako (source : camerounonline).....	182
Carte no 4: Localisation des communautés d'étude dans la ville de Buea	194

INDEX DES SCHÉMAS

Schéma no 1: La constellation des langues à la messe de 6h30 de Muea	236
Schéma no 2: La constellation des langues à la messe de 10h30, Muea	238
Schéma no 3: La constellation des langues à la messe bilingue	241
Schéma no 4: La constellation des langues à l'EEC.....	266
Schéma no 5: La galaxie des langues à SDAC	295

Résumé

Langue et religion : une étude sociolinguistique au sein de communautés religieuses camerounaises

Cette thèse se propose non seulement d'examiner comment la diversité linguistique, consécutive de l'histoire des contacts de langues dans le domaine religieux, se manifeste dans les églises camerounaises dans le cadre des rites religieux, mais également comment l'exécution des pratiques religieuses ainsi que les discours sur les langues de leur accomplissement contribuent à donner de la significativité aux rites, aux langues exploitées et à faire éventuellement émerger des normes langagières qui participent à la structuration et au fonctionnement des groupes. Située en sociolinguistique et exploitant plus précisément la théorie de l'écologie des langues et la notion de « communauté de pratique », la démarche ethnographique adoptée ici amène, sur le premier plan, à une adaptation locale du modèle gravitationnel à des communautés religieuses bien identifiées du point de vue géographique. La mise en relation des modèles qui émergent d'une communauté par rapport à d'autres atteste des fluctuations dont ils peuvent faire l'objet selon que les langues sont utilisées dans telle situation ou dans telle autre. Mis en lien avec la communauté de pratique, le modèle gravitationnel laisse voir les principales langues de réalisation des pratiques religieuses, de communication ou d'intégration, mais également les langues centrales autour desquelles le consensus a lieu. Au second plan, la recherche est une avancée dans l'opérationnalisation de la communauté de pratique. Elle comble le déficit qui existe au niveau de la prise en compte du paradigme langagier et plus particulièrement des langues dans la théorisation et l'application de la communauté de pratique par les résultats et la réflexion menée sur la diversité linguistique et culturelle au sein des communautés religieuses. La recherche est donc, en plus de ce qu'elle apporte à l'écologie des langues, une contribution aux résultats empiriques sur les communautés de pratique et plus précisément en sociolinguistique.

Mots-clés : Religion, plurilinguisme, écologie des langues, communauté religieuse, communauté de pratique, participation, unité.

Abstract

Language and Religion: a Sociolinguistic Study of Religious Communities in Cameroon

This thesis aims not only to examine how linguistic diversity, resulting from the history of language contacts in the religious field, manifests itself in Cameroon-based churches in the context of religious rites, but also how religious practices as well as language discourse of their performance contribute to giving significance to the rites, the languages used and eventually bring about language norms that contribute in the structuring and functioning of groups. Falling under sociolinguistics and more especially the theoretical framework of language ecology and "community of practice" notion, the ethnographic approach we selected in our work leads up, first and foremost, to a local adaptation of the gravitational model to geographically well-identified religious communities. The relationship between the models emerging from one community to another proves that the fluctuations they can be subject to depending on whether languages are used in one context or another. Connected to the community of practice, the gravitational model reveals the main languages used in the performance, transfer and assimilation of such practices, but also the central languages around which common understanding takes place. Secondly, the research is a breakthrough in the operationalisation of the "communities of practice" concept. She closes the gap that exists in terms of taking into account the language paradigm and particularly languages in the theorization and implementation of community of practice through empirical results and reflection on linguistic and cultural diversity within religious communities. In addition to its contribution to language ecology, this research engages empirical results on communities of practice and mainly in sociolinguistic.

Keywords: Religion, plurilingualism, language ecology, religious community, community of practice, participation, unity.

ED 622 Sciences du Langage