

État et islamisation au Nord-Cameroun (1960-1982)

DU temps du régime Ahidjo (1960-1982), l'État favorisait systématiquement les musulmans au Nord-Cameroun. C'est du moins ce que croient, aujourd'hui, fermement les non-musulmans de la région. Certaines études consacrées au Nord-Cameroun font également mention de ce phénomène (1), mais aucune analyse approfondie n'a vu le jour jusqu'ici. Dans cet article, je voudrais seulement éclaircir quelques aspects de cette question. Une étude plus systématique serait prématurée, mes connaissances se basant uniquement sur des sources orales et non pas sur les sources administratives qui sont au moins aussi importantes, mais encore inaccessibles aux chercheurs.

Sous la présidence de M. Ahidjo s'est propagée l'image du Nord comme une société homogène, unie sous le commandement des musulmans, parmi lesquels les Foulbé constituent l'ethnie dominante. La réalité, cependant, fut autre. L'hégémonie des Foulbé sur la multitude des ethnies autochtones de la région — que les Foulbé appellent *kirdi* (païens) et qui comprennent plus des 2/3 de la population — est restée instable et limitée : jusqu'à aujourd'hui, certains groupes *kirdi* ont réussi à se soustraire au pouvoir politique et économique des Foulbé, comme par exemple ceux qui peuplent le sud de la Diamaré, dans l'actuelle province de l'Extrême-Nord (région de Kaélé). Les Tou-

pouri, les Moundang et les Guisiga, sur lesquels je me concentrerai dans cet article, y forment un bloc *kirdi* qui a su maintenir en bonne partie son autonomie par rapport aux Foulbé. Même avec l'aide des Allemands qui ont introduit, au début de ce siècle, le gouvernement indirect, les Foulbé n'ont pas réussi à établir l'ordre et la sécurité dans la région. L'administration coloniale française, qui remplace les Allemands après la Première Guerre mondiale, s'est alors vue contrainte, en 1924, de grouper ces *kirdi* en cantons « indépendants », hors de l'influence foulbé. En 1960, au moment de l'indépendance, le nombre de convertis à l'islam était par conséquent très réduit parmi ces populations.

L'islam est étroitement confondu avec l'ethnie dominante, à tel point que l'islamisation est au fond une expansion du mode de vie foulbé. En ce sens, l'islamisation pourrait être un indice de l'imposition de l'hégémonie foulbé. Les questions centrales traitées dans cet

(1) Voir par exemple D. Santerre-Vieilleter, *Acculturation-conversion de la société nord-camerounaise*, Université de Laval, 1975 (thèse de doctorat); V. Azarya, *Dominance and Change in North Cameroun: the Fulbe Aristocracy*, Beverly Hills, Sage Publications, 1976; J. Boutrais et al., *Le Nord du Cameroun; des hommes, une région*, Paris, ORSTOM, 1984; et M. Akan, *Islam et pouvoir politique au Cameroun*, Yaoundé, CRESS, 1985.

article seront alors les suivantes : Est-ce que l'hégémonie foubé s'est renforcée après 1960, et est-ce que cela s'est traduit par une islamisation de masse dans la région de Kaélé ? Je me limite aux populations rurales qui représentent la quasi-totalité de la population, en laissant de côté la catégorie nouvelle des petits fonctionnaires.

L'hégémonie foubé

Les tentatives foubé de former un parti politique, à la veille de l'indépendance, ont abouti à la création de l'UC (Union camerounaise). Ce parti représentait l'alliance de l'aristocratie régionale foubé avec l'élite politique nouvelle des musulmans formés à l'euro-péenne, sous la direction d'Ahmadou Ahidjo. Certains chefs *kirdi* ont pu se joindre à ce bloc de pouvoir régional musulman (2). Dans la région de Kaélé, le chef moundang, Aboubakar Wabbi, entama ainsi, dans les années 1950, une carrière fulgurante dans l'UC et se constitua un pouvoir considérable comme président du parti pour l'arrondissement de Kaélé, comme député à l'Assemblée nationale et surtout comme membre du Bureau politique de l'UC (3). Les populations *kirdi* ne prirent pas d'initiatives dans le domaine politique. Après l'indépendance, l'UC (devenue UNC en 1966) consolida sa position monopoliste dans le Nord, alors que le régime Ahidjo et le parti veillèrent à ce que les postes administratifs importants au niveau régional (gouverneur, préfet, sous-préfet) ne soient occupés que par des musulmans. Ce fut le cas aussi dans l'arrondissement de Kaélé. Au cours des années 1960 et 1970, le chef de Kaélé a su consolider sa position au sein du parti en

devenant le principal promoteur de l'U(N)C dans la région. Les autres chefs locaux furent plus ou moins incorporés au bloc de pouvoir régional : en tant qu'alliés, ils se sont vus accorder faveurs et prérogatives (salaires élevés, voitures de fonction, siège à l'Assemblée nationale). Bref, un clientélisme étatique se développa. Quelles ont été les conséquences religieuses de l'établissement de cette nouvelle forme d'hégémonie foubé, basée sur le contrôle des institutions régionales de l'État et du parti ?

L'islamisation et ses limites

La carrière politique du chef de Kaélé au sein du parti ne fut possible que grâce à sa conversion à l'islam en 1955. Pour les Foubé, cette religion était la seule idéologie sur laquelle pouvait se fonder l'autorité politique et dans le cadre du parti, les symboles de pouvoir moundang de ce chef ne pouvaient avoir aucune validité. Au cours des années 1960 et 1970, Aboubakar Wabbi fit pression sur ses notables pour embrasser l'islam, présentant une telle conversion comme un acte d'allégeance au Président. Avec quelque succès, car le pourcentage de chefs de quartiers islamisés dans la ville de Kaélé s'accrut de 7 % en 1960 à 36 % en 1972, pour culminer à 52 % en 1982. L'influence musulmane se fit aussi sentir dans

(2) Les concepts d'« hégémonie régionale » et de « bloc au pouvoir » ont été empruntés à J.-F. Bayart, *L'État au Cameroun*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1979.

(3) Zoua, le chef moundang islamisé de Lara, nourrissait également des ambitions politiques, mais sa carrière a tourné court à cause de son grand âge et de ses connaissances trop rudimentaires de la langue française.

le domaine des symboles publics : noms islamiques donnés aux quartiers nouvellement créés ; interdiction de commercialiser de la viande de porc et de l'alcool sur le marché local ; construction d'une mosquée imposante à l'entrée de la ville (aux frais du chef) ; nomination d'un *alkali* qui rendait la justice exclusivement selon la *sharia*. Par contre, les zones rurales échappèrent largement à l'islamisation au cours des années 1960, les chefs locaux, bien que liés au pouvoir foulbé, ne se convertissant pas.

Un changement intervint cependant vers 1973-1975 : le troisième chef moundang se convertit, de même que les deux chefs guisiga et l'un des quatre chefs toupouri, ce qui entraîna une vague de conversions. Deux mois après la conversion de leurs chefs, par exemple, 570 personnes embrassèrent l'islam dans le village de Midjivin, et 168 à Boboyo (4). Bon nombre de chefs de village se convertirent également, et avec eux des dizaines de clients. Dans certains grands villages, comme Djidoma, Piwa, Gaban, Moumour et Moutouroua, des petites communautés musulmanes se créèrent ainsi, comprenant des personnes étroitement liées aux structures de la chefferie, c'est-à-dire principalement les aînés des familles. Le sous-préfet de Kaélé de l'époque fut l'initiateur principal de cette vague d'islamisation. Accompagné du chef Aboubakar, il fit des tournées de promotion dans l'arrondissement, en distribuant de l'argent et des vêtements (les *boubous* musulmans) aux notables des chefferies ; il fit également venir des marabouts pour prêcher. Le résultat en fut que ces chefferies se développèrent en foyers islamiques, de taille modeste cependant. Par contre, l'islamisation des échelons les moins élevés des

chefferies ne progressa pas aussi rapidement. Prenons comme exemple la situation dans la chefferie de Kaélé où la progression de l'islam fut la plus conséquente : dans la ville de Kaélé, près de la moitié des chefs de quartiers résista à la pression (quelques-uns se convertirent même au christianisme) et il en fut de même dans certains villages ruraux, comme par exemple à Gareï. Étant donné ce succès limité, on ne s'étonnera pas que la diffusion de l'islam parmi les populations rurales de la région n'ait guère progressé.

L'État et ses limites

Cette islamisation limitée trouve surtout son explication dans le fait que le pouvoir étatique régional, sur lequel se fondait l'hégémonie fulbé, était également limité. Les structures administratives dans le Nord étaient extrêmement légères, surtout au début de la période postcoloniale, et de ce fait les chefs locaux — dernier échelon de la hiérarchie administrative — ont pu garder une marge de manœuvre politique appréciable. D'autre part, l'islamisation des populations rurales dépendait de la coopération active de ces chefs qui n'étaient pas islamisés ou l'avaient été récemment et qui n'étaient par conséquent pas des autorités religieuses. Plusieurs chefs, même convertis, ne montraient pas un enthousiasme débordant pour la nouvelle religion, comme par exemple ceux de Boboyo et de Moutouroua. De plus, toutes les chefferies n'étaient pas bien intégrées aux sociétés locales *kirdi* ; les chefferies

(4) M.L. Zoua, *Religion traditionnelle, Islam et Christianisme dans la région de Kaélé (1900-1978)*, Yaoundé, 1982, pp. 74-76 (mémoire universitaire).

toupouri, par exemple, étaient des créations coloniales, alors que les chefs moundang n'exerçaient guère d'influence sur les chefs de village et de quartier (souvent des fonctions héréditaires monopolisées par les familles les premières installées sur les lieux). En dernier lieu, le Cameroun étant constitutionnellement un État laïc, la promotion de l'islam par les fonctionnaires était en principe illégale ; de ce fait, il était difficile de réaliser une campagne organisée efficace, et les moyens financiers et matériels étaient probablement très limités. Le processus dépendait alors beaucoup des initiatives individuelles des administrateurs locaux.

Le pouvoir étatique étant limité sur le plan régional, les populations rurales disposaient d'une autonomie considérable au niveau local, ce qui a donné naissance à des modes populaires d'action (a-)politiques contre la fièvre « missionnaire » d'en haut. L'islamisation était surtout nominale. On peut fortement douter que le simple rituel de conversion soit un indicateur adéquat de l'islamisation, la conversion étant souvent plus l'expression d'une allégeance politique qu'un acte religieux. La plupart des nouveaux convertis restèrent intégrés aux structures de parenté de leur groupe ethnique, continuèrent leurs activités religieuses traditionnelles et continuèrent à consommer autant de viande de porc et de bière de mil qu'avant. Dans beaucoup de cas, on n'adopta que les symboles islamiques les plus voyants, tels que le *boubou* et le *ramadan*. Ce n'est donc pas surprenant qu'une désislamisation se soit produite au cours des années 1980, quand l'hégémonie foubé s'est trouvée affaiblie à cause de la succession présidentielle et d'un coup d'État

avorté à Yaoundé : Dans des villages comme Boboyo et Midjivin, on ne trouve plus guère de musulmans aujourd'hui.

Comme il a été suggéré ci-dessus, la christianisation a parfois été une manière de protester contre l'hégémonie foubé. Les missions chrétiennes, installées récemment dans la région de Kaélé, ont connu une progression continue depuis 1960, à l'exception de la période 1973-1975 déjà mentionnée. Dans la plupart des villages, des petites communautés protestantes et catholiques ont vu le jour. C'est surtout les jeunes et, au cours des années 1970, les femmes qui se sont montrés réceptifs à cette religion, c'est-à-dire les catégories sociales marginales, hors des structures des chefferies. Les religions universelles menaçaient ainsi d'opposer les chefs et une partie de leurs administrés. Il ne s'agissait point d'une rébellion ouverte contre l'autorité des chefs, mais la menace, semble-t-il, fut suffisamment réelle pour amener certains chefs à entreprendre des actions contre l'expansion du christianisme sur le plan local. Ceci souvent en collaboration — occulte — avec le sous-préfet de Kaélé de l'époque. Il s'agissait notamment de faire obstruction aux procédures bureaucratiques habituelles, comme la remise de permis de construire et de titres fonciers. En 1960, par exemple, le chef de Kaélé avait désigné un terrain pour la construction de la mission catholique. Le sous-préfet instruisit alors discrètement le Service des domaines de ne pas effectuer le bornage cadastral, empêchant par là la remise d'un titre foncier. Cette obstruction a été la plus fréquente en pays guisiga où, suite à l'introduction encore plus récente des Églises, les communautés chrétiennes étaient de

taille très modeste : la construction d'une chapelle catholique à Moutouroua fut retardée pendant plus de dix ans par les autorités (5).

De tels incidents furent nombreux, et ailleurs dans le Nord on ne recula pas devant la violence pour intimider la population. Le christianisme représentait en effet un danger politique latent pour le bloc régional musulman, puisque les Églises possédaient le potentiel idéologique et organisationnel pour réunir les groupes *kirdi* et créer une identité collective pouvant s'opposer effectivement à l'hégémonie foubé. L'Église catholique surtout, avec son organisation nationale et un clergé influent dans le Sud du pays, fut ressentie comme une menace : une alliance entre les catholiques du Nord et ceux du Sud aurait pu porter atteinte à l'unité politique de la province du Nord et par là miner la base régionale la plus importante du régime Ahidjo. Les autorités du Nord ont cependant réussi à freiner l'engagement politique des Églises chrétiennes. Le caractère « étranger » de l'Église catholique a joué en leur faveur : c'est seulement vers la fin de la période Ahidjo que la nomination de Mgr Christian Tumi comme évêque de Yagouma (1979) mit fin à cette direction étrangère. On vit alors un regain temporaire des protestations de la part de l'Église contre les abus administratifs.

A première vue, la promotion de l'islam au Nord-Cameroun apparaît donc comme une tentative peu structurée de la part des autorités, une tentative qui a échoué. Il semble que les autorités se soient vite

rendues compte qu'elles n'étaient pas en mesure de propager réellement l'islam, étant donné qu'il fallait s'appuyer sur des chefs locaux peu fiables et sur un rituel de conversion peu valable comme indicateur de conversion.

On ne peut cependant pas conclure de ce qui précède que l'établissement de l'hégémonie foubé sur les sociétés *kirdi* locales dans la région de Kaélé ait également été un échec. L'objectif n'était pas tant de convertir que de créer, à travers les chefs locaux, des alliances politiques, dans le but de perpétuer la passivité politique des populations *kirdi* et de sauvegarder ainsi l'apparence de l'unité du Nord. Cet objectif sous-jacent a été un succès : il a été coupé court à la formation de groupes politiques oppositionnels parmi les *kirdi*. Même les Églises chrétiennes — que les autorités n'ont jamais pu contrôler entièrement — n'ont pas été en mesure (ou n'ont pas voulu) changer cela. Après 1982, avec l'ascension au pouvoir d'un Président non-musulman, originaire du Sud du Cameroun, l'hégémonie régionale foubé a été rapidement battue en brèche, aussi bien dans l'appareil étatique qu'au sein du parti. Les autorités n'exercent plus de pression pour que les gens se convertissent. Cependant, l'apathie politique des populations rurales *kirdi* est toujours un fait.

K. Schilder

(Traduit du néerlandais
par R. Buijtenhuijs)

(5) In *Église de Yagona*, n° 7, juillet 1988, pp. 7-12.