



DOMINIQUE MALAQUAIS

CONSTRUIRE AU NOM DE DIEU

ARCHITECTURE, RÉSISTANCE ET FOI CHRÉTIENNE

EN PAYS BAMILÉKÉ¹

L'ARCHITECTURE EST UN PUISSANT OUTIL DANS LA CONSTRUCTION DU POUVOIR POLITIQUE, MAIS ELLE PEUT AUSSI JOUER UN RÔLE IMPORTANT DANS LA RÉSISTANCE À CE POUVOIR. NOUS EXAMINONS ICI COMMENT LA SOCIÉTÉ BAMILÉKÉ S'EST SERVIE DE L'ENVIRONNEMENT BÂTI ET DE LA TOPOGRAPHIE. COMMENT ET POURQUOI, ESSENTIELLEMENT PAR LE BIAIS DE L'ARCHITECTURE, DIVERS SECTEURS DE LA COMMUNAUTÉ BAMILÉKÉ ONT MIS A PROFIT LES INSTITUTIONS CHRÉTIENNES POUR ASSURER LEUR PROMOTION SOCIALE.

Boycotts, grèves, insurrections armées : les historiens et les politologues de l'Afrique subsaharienne s'intéressent depuis longtemps aux mouvements d'opposition solidement structurés, mais les exemples de résistance informelle qui se déploient au quotidien ont beaucoup moins retenu l'attention. Ce n'est que depuis quelques années que ce genre de tactiques examinées par M. de Certeau² font l'objet de travaux approfondis dans les milieux africanistes³. Insubordination, indiscipline, désobéissance – nous considérons aujourd'hui qu'il s'agit

1. Une version anglaise, plus longue, de cet article est parue dans *l'African Studies Review*, vol. 42, n° 1 (avril 1999). Les principales sections de ce travail sont tirées de ma thèse de doctorat (*Constructing Power: Architecture, Landscape, and the Design of Space in a Chieftaincy of the Bamileke Highlands*, Columbia University, 1997); certains développements sont extraits de sa traduction en français, intitulée *Structures du pouvoir, architectures du pays bamiléké* (à paraître). Des recherches plus récentes, entreprises en 1998 et 1999, m'ont permis de recueillir de nouvelles données. Je tiens à remercier de l'aide qu'ils m'ont apportée, alors que j'écrivais et revoyais ces pages, J.-F. Bayart, B. Legum, E. Malaquais, P. Mark, le père E. Mbübia, J. Roitman et J.-P. Warnier.

2. M. de Certeau, *Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990. J. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. (New Haven, Yale University Press, 1985) et *Dominion and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (New Haven, Yale University Press, 1990).

3. Voir notamment J.-F. Bayart, *Religion et modernité politique en Afrique noire: Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Karthala, 1993, et *L'Illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996; A. Mbembe, *Afriques indociles: christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988; J.-F. Bayart, A. Mbembe et C. Toulabor (dir.), *La Politique par le bas en Afrique noire: contributions à une problématique de la démocratie*, Paris, Karthala, 1992.



là de facteurs clefs dans la construction du discours politique au sud du Sahara. Tout aussi importantes, cependant, sont les déclarations qui se passent de mots et se concrétisent dans des actes. Comme Fabian, Jewsiewicki, Ranger et Roberts l'ont noté, il n'est pas nécessaire que ces actes soient violents ou manifestes. Nombre d'entre eux, fait remarquer Mbembe, sont du domaine du symbolique. Qu'ils ne s'accompagnent pas de mots, se masquent ou se déguisent ne les rend pas moins puissants en tant que moyens d'expression ou d'action politique⁴. Dans les pages qui suivent, nous étudions le type de moyens d'action qui s'expriment dans le champ de l'architecture. Méthodes de construction ; moyens utilisés pour ériger de nouvelles structures ou modifier des édifices existant déjà ; modes nouveaux, conflictuels et parfois tout à fait révolutionnaires de conceptualiser l'espace ; changements d'optique dans la perception du paysage et transformations de celui-ci.

S'inspirant des travaux sur l'insubordination de Fabian, de Certeau, Jewsiewicki et d'autres nommés plus haut, les remarques qui suivent portent sur les réactions à une institution imposée dans toute l'Afrique par les gouvernements coloniaux au cours des premières décennies de ce siècle : l'Église chrétienne. Elles se focalisent plus particulièrement sur le plateau bamiléké de l'Ouest-Cameroun et, à l'intérieur de cette région, sur une entité sociale, celle de Bandjoun, la plus célèbre des 102 chefferies que renferme l'enclave bamiléké. Nous ne visons pas ici à décrire de manière exhaustive le cheminement du christianisme dans la région bamiléké. Nous exposerons plutôt quelques pistes qui nous permettent de voir comment la population des hauts plateaux a reçu la Parole que lui prêchaient les missionnaires européens. Ici, comme en maints lieux d'Afrique, les réactions au dogme et à la pratique imposés par le christianisme ont été mitigées. Aucun secteur de la population bamiléké n'a accepté ni rejeté en bloc le christianisme. Celui-ci a toujours fait l'objet de négociations, suscité des glissements de perception, d'approche et d'application dus à la situation locale. Il a été transformé par les individus aussi bien que par des groupes ; ses enseignements et ses institutions ont été remaniés, dans un sens souvent très original.

Ce processus a mis en jeu un large éventail d'acteurs. Dans les hauts plateaux, les puissants aussi bien que les humbles ont réussi à exploiter à des fins politiques les structures et les leçons de l'Église. De cet état de choses est née une situation complexe et explosive. Si, en règle générale, les moyens utilisés et les objectifs poursuivis par les uns et les autres étaient différents, sous deux aspects ils se rejoignaient. Les deux camps – dont chacun renfermait plusieurs factions, chacune cherchant à satisfaire ses propres intérêts et besoins – firent de l'indiscipline un bel usage stratégique pour arriver à leurs fins. Acquiescer ou rejeter sans autre forme de procès fut rarement la solution retenue. Les

moyens choisis pour remanier, faire plier et, le cas échéant, casser de l'intérieur ce qui ne pouvait être modifié ni renversé de l'extérieur furent beaucoup plus subtils. Et les deux camps mirent aussi un accent tout particulier sur l'environnement bâti, attribuant à l'architecture un rôle pivot dans la poursuite de leurs objectifs.

**PREMIÈRES RENCONTRES : ARCHITECTURE,
CHRISTIANISME ET POUVOIR DES CHEFS (1903-1923)**

Accueil de la Parole

Sur le plateau bamiléké, à Bamoum (à l'est) et Bamenda (à l'ouest), dans toute la vaste région couverte aujourd'hui par l'appellation de *grassfields*, les chefs et leurs alliés ont d'abord bien accepté les croyances et les institutions que leur apportaient les missionnaires européens. Pendant les deux premières décennies du siècle, ils accueillirent à bras ouverts la foi chrétienne, y voyant une nouvelle source de pouvoir, un moyen de renforcer leur autorité déjà considérable⁵. Ce fut le cas notamment de Fonyonga qui, de 1901 à 1940, régna sur la puissante chefferie de Bali-Nyonga. En 1903, à sa demande, la Société des missions de Bâle construisit à Bali une église et une école. Fin politique, Fonyonga n'avait pas tardé à comprendre les avantages qu'il pouvait tirer d'une association avec les missionnaires européens. Pour traiter efficacement avec l'administration coloniale, il savait qu'il était essentiel de parler et d'écrire l'allemand. Grâce aux missionnaires bâlois, il apprit cette langue et devint l'un des premiers chefs des *grassfields* à communiquer directement avec les nouveaux maîtres de la région. Également avec l'aide de la Mission, il parvint à élargir la portée de

4. J. Fabian, « Popular culture in Africa: findings and conjectures », in K. Barber (ed.), *Readings in African Popular Culture*, Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 1997, et *Moments of Freedom: Anthropology and Popular Culture*, Charlottesville, Virginie, University Press of Virginia, 1998; B. Jewsiewicki, « Collective memory and its images: popular urban painting in Zaire. A source of present-past », *History and Anthropology*, vol. 2, 1986, pp. 365-372, (et « Collective memory and the stakes of power: a reading of popular zairian historical discourses », *History in Africa*, vol. 13, pp. 195-223); B. Jewsiewicki, D. Newbury (eds), *African Historiographies: What History for Which Africa?*, Beverly Hills, Californie, Sage Publications, 1986; T. Ranger, *Peasant Consciousness and Guerilla Warfare in Zimbabwe: A Comparative Study*, Berkeley, University of California Press, 1985, et *Are We Not Also Men? The Samkange Family and African Politics in Zimbabwe, 1920-1964*, Portsmouth, New Hampshire, Heinemann, 1995; T. Ranger, R. Werbner (eds), *Postcolonial Identities in Africa*, New Jersey, Zed Publications, 1996; A. Roberts, « The ironies of system D », in C. Cerny, S. Seriff (eds), *Recycled/Re-Seen: Folk Art from the Global Scrap Heap*, New York, Harry N. Abrams, 1994. Voir également G. Van Wyk, « Through the cosmic flower: secret resistance in the mural art of Sotho-Tswana women », in M. Noote (ed.), *Secrecy: African Art that Conceals and Reveals*, New York, The Museum for African Art, 1993.

5. J. van Slageren, *Les Origines de l'Église évangélique du Cameroun*, Leiden, E. J. Brill, 1972, p. 97; J.-P. Warnier, *L'Esprit d'entreprise au Cameroun*, Paris, Karthala, 1993, p. 206.



son influence politique. Grâce à l'intervention d'un pasteur avec lequel il s'était lié d'amitié, la chefferie de Bafut, voisine et rivale de Bali, perdit son indépendance et fut placée sous le contrôle de Fonyonga.

Prenant exemple sur ce dernier, de nombreux souverains demandèrent à la Mission de construire des églises et des écoles dans leurs chefferies. Le roi Njoya (qui allait par la suite se convertir à l'islam) supervisa en 1906 la construction d'un centre missionnaire dans sa capitale, Foumban. En 1908 et 1909 respectivement, à la demande des chefs (sing. *fo*, pl. *mfo*) Fendji et Mefere, Bamendjing et Bagam devinrent les premières chefferies bamiléké à accueillir des représentants de la Mission. Peu après, en 1911, le *fo* Nônô de Bangoua fit de même ; ce fut le tour, en 1912, des chefferies de Bangoulap, Balengou, Bangou et Bayangam, puis de Bangang et Bati en 1913, de Bana en 1914, enfin de Bangangte et de Bazou.

À Bandjoun, les missionnaires de Bâle furent chaleureusement accueillis, d'abord en 1904 (un an avant que les troupes allemandes ne prennent possession de la chefferie), puis de nouveau en 1906 et, enfin, en 1913, lorsque fut créée une antenne de la Mission à la demande du chef Fotso Massudom (qui régna de 1900 environ à 1925). Fin diplomate lui aussi, Fotso, comme Fonyonga, sut mettre parfaitement à profit ses relations avec la Mission. Conscient d'une rivalité croissante entre les envoyés de Bâle et leurs homologues catholiques – qui, en 1910, avaient fondé une mission dans la chefferie de Dschang et qui cherchaient à en faire de même à Bandjoun –, Fotso joua d'astuce avec les uns et les autres et obtint d'importantes concessions de la part des missionnaires de Bâle. Il leur arracha notamment la promesse d'abandonner le bali, langue que préférait la Mission ; l'usage de cette langue irritait de nombreux chefs bamiléké qui voyaient d'un mauvais œil leur propre langue reléguée au second plan⁶ ; Fotso obtint aussi leur aide pour renforcer la position de Bandjoun vis-à-vis des deux chefferies voisines les plus puissantes, Baham et Bayangam⁷.

Afin d'attirer l'attention sur les liens qu'ils avaient noués avec leurs nouveaux alliés chrétiens, les chefs se tournèrent vers une forme d'art utilisée depuis longtemps par les riches et les puissants de la région pour imposer leur volonté politique : l'architecture. Dans nombre de chefferies, des églises, protestantes aussi bien que catholiques, furent construites au voisinage immédiat de la concession du chef. Une église catholique fut bâtie à Bandjoun en 1901, à l'entrée même du *tsa* – la concession du *fo*, site sacré entre tous –, à un jet de pierre de la porte nord du domaine⁸. Comme les temples protestants édifiés auparavant à Bali et à Bagam, elle fut construite en matériaux locaux, dans le style de la région. Dans les chefferies où il n'y avait pas encore d'église, la messe était souvent célébrée dans le *tsa*, quelquefois par le *fo* lui-même : c'était le cas à Bangoua et à Bamendjing. Ailleurs, lorsque les missions ou les presby-

tères se trouvaient loin de la concession du chef, les *mfo* imaginèrent d'autres moyens de souligner ce qui les rattachait au christianisme. Le chef de Bamendjing, Fendji, fit construire une maison en vue du centre que les missionnaires de Bâle avaient fondé dans son groupement ; c'était là une initiative bien étrange, car le chef est censé vivre en un lieu seulement : le *tsa*. Conformément à une pratique très ancienne qui voulait que les dignitaires de passage soient accueillis dans des maisons qui leur étaient destinées, le *fo* Nônô fit construire à Bangoua, en 1911, un logement à l'intention du missionnaire Striebel et de sa famille. Lorsque, un an et demi plus tard, Striebel repartit en Europe, confiant sa paroisse à un pasteur bamiléké, le chef fit élever une maison à seule fin d'entreposer les effets du missionnaire. Il la fit chauffer pour mettre les biens de l'Européen à l'abri de l'humidité pendant la saison pluvieuse et la fit garder par des serviteurs du *tsa*⁹.

En 1912, Striebel vit à Bandjoun un spectacle surprenant, une utilisation particulièrement frappante de l'ornementation architecturale pour rendre tangibles les rapports liant le chef avec les institutions chrétiennes : « La grande porte donnant accès à la chefferie [écrit Slageren, s'appuyant sur une relation écrite de Striebel] portait quelques illustrations bien curieuses, c'est-à-dire une image du réformateur Mélanchton et une représentation de la Sainte Cène¹⁰. » Fin diplomate, Fotso avait choisi, pour bien marquer son association avec les missionnaires européens, deux représentations, l'une liée à l'histoire protestante, l'autre au catholicisme et à ses rites¹¹. Placées bien en vue, elles

6. Par la suite, Fotso alla jusqu'à convaincre la Société des missions évangéliques – qui, après le départ des Allemands du Cameroun, remplaça la Mission de Bâle – de faire du ghomala, langue vernaculaire de Bandjoun, la *lingua franca* des *grassfields* protestants (J. van Slageren, *Les Origines de l'Église évangélique...*, *op. cit.*, p. 183).

7. Concernant Fonyonga et les chefs qui suivirent son exemple, voir J. Champaud, *Villes et campagnes de l'Ouest-Cameroun*, Paris, Orstom, 1983, p. 57 ; H. Dorsch, « Reise durch den "weiszen Fleck" », *Evangelische Heidenbot*, 1906, p. 92 et suiv. ; E. Ghomsi, *Les Bamiléké du Cameroun (essai d'étude historique des origines à 1920)*, thèse de doctorat, Paris, p. 118 ; J. Keller, « Im Hinterland von Kamerun », *Evangelisches Missions-Magazin*, 1905, pp. 33 et suiv. ; J. van Slageren, *Les Origines de l'Église évangélique...*, *op. cit.*, pp. 96-98, 107-109, 112, 114, 117, et J.-P. Warnier, *L'Esprit d'entreprise au Cameroun*, *op. cit.*, pp. 206, 207.

8. Fo Ngnié Kamga, communication personnelle, 13 janv. 1992 ; père Ernest Mbübia, communication personnelle, 13 janv. 1992 ; Alphonse Fongue, communication personnelle, 9 juil. 1992.

9. J. van Slageren, *Les Origines de l'Église évangélique du Cameroun*, *op. cit.*, pp. 108, 109, 113-144, 172.

10. *Ibid.*, p. 115. La relation de Striebel peut être consultée à la Mission de Bâle (Archives, doc. 1912/2, n° 51).

11. La première des deux illustrations mentionnées par Striebel, une image de Mélanchton, aurait été perçue par les missionnaires européens (ainsi, probablement, que par Fotso) comme une image se rapportant au protestantisme et à la Mission de Bâle. La deuxième illustration, une image de la Sainte Cène – sujet par excellence de l'art d'inspiration catholique –, aurait été interprétée comme une référence aux enseignements du Vatican.



avaient un double objectif : elles constitueraient, aux yeux du colonisateur, des affirmations d'alliance ou de fidélité ; pour les Bamiléké, elles seraient vraisemblablement des affirmations de puissance, des allusions aux rapports qui liaient le *fo* de Bandjoun à des institutions et à des dirigeants étrangers puissants. Que tels étaient bien les objectifs poursuivis semble d'autant plus vraisemblable qu'il était fréquent à l'époque que les chefs ornent leurs concessions d'éléments architecturaux (frises, fresques, colonnes et linteaux) mettant en évidence les liens diplomatiques qu'ils avaient avec des personnalités, bamiléké ou autres, renommées pour leur puissance et leurs richesses¹².

Le rejet de la Parole

L'intérêt pour le christianisme marqué par les chefs des *grassfields* au début de ce siècle et le recours à l'architecture et à l'imagerie chrétienne qui en résulta furent cependant de courte durée. Dès 1908-1909, des conflits éclatèrent entre l'Église et l'élite à Bali et à Foumban. Il devenait de plus en plus clair que les enseignements de la Mission et ceux des chefs n'étaient pas tout à fait compatibles. Les missionnaires de Bâle exigeaient de ceux qui gagnaient leurs rangs qu'ils renoncent à la polygamie, aux rites célébrés en dehors de l'Église et aux associations de type initiatique. Par la suite, les catholiques adoptèrent la même position. Abandonner la polygamie signifiait pour un homme se priver d'une source de revenus primordiale (les femmes constituant la force de travail des communautés rurales), d'un moyen de bâtir (par le biais du mariage) de puissantes alliances économiques et politiques, et (par le truchement d'une progéniture abondante) d'emblèmes clefs de sa virilité et de sa valeur morale. Renoncer aux associations et aux rites extérieurs au christianisme, c'était ne plus appartenir à des sociétés secrètes (les *mkem*), et donc perdre sa situation sociale – l'appartenance aux *mkem*, institutions étroitement liées au *tsa*, était une condition *sine qua non* pour s'imposer au sein de la communauté. Cela voulait également dire que l'on ne pouvait plus participer à des cérémonies funèbres, ni être enterré selon la coutume, ce qui équivalait à être exilé à jamais du monde des ancêtres. Pour presque tous les chefs et pour la plupart des notables, c'étaient là des exigences inacceptables. Cependant, aux premiers jours de la présence missionnaire, l'élite pouvait se permettre de les ignorer. Ni Fonyonga ni Njoya ne se sentirent obligés de devenir monogames ; au sud, plusieurs chefs (comme Fendji de Bamendjing) caressèrent brièvement l'idée de le faire mais, en fin de compte, un seul s'y décida¹³. Quant aux autres préceptes de la Mission, on les éludait ou l'on glissait tout simplement dessus. (Ainsi, les missionnaires exigeaient des fidèles qu'ils s'abstiennent de boire de l'alcool. Grand amateur de whisky, Fotso Massudom refusa d'obtempérer et ne se priva pas d'engloutir pendant la messe de grandes quantités de scotch¹⁴.) Pour la plu-

part des chefs et des notables, semble-t-il, les avantages que l'on pouvait retirer de la présence des missionnaires l'emportaient sur les incidences peut-être gênantes de leurs exigences.

L'intrusion des missionnaires de Bâle dans certains domaines s'avéra cependant, en fin de compte, trop dangereuse pour qu'on ne s'en soucie pas. Afin de gonfler les rangs des convertis, la Mission courtisait en effet les déshérités : les pauvres, qui n'avaient ni titres ni biens, et les cadets, fils d'hommes de rang élevé, mais que le régime de succession en vigueur dans la région bamiléké avait laissés sans le sou¹⁵. Il y avait au cœur du message de la Mission une condamnation de la structure sociale, de l'immense écart qui séparait les notables et les chefs des petites gens¹⁶. Tout d'abord, l'élite ne fit aucun cas de la position de l'Église en matière de relations sociales ; mais, avec le temps, il devint impossible d'en faire fi. Les chefs et leurs alliés étaient tout particulièrement inquiets de voir augmenter le nombre d'enfants mis dans les écoles missionnaires. Les premiers à y entrer avaient été les enfants de chefs et de grands notables mais, petit à petit, de plus en plus d'enfants de roturiers s'y inscrivaient, en même temps que des fils de notables laissés sans ressources par le régime de succession. C'étaient là des jeunes dont l'intérêt pour l'école missionnaire venait du désir de s'élever dans la société par d'autres moyens que ceux qu'offrait l'ordre social établi. Partout où cela se passait – que ce soit à Bali, à Foumban ou à Bandjoun –, il y avait des problèmes. Dans la chefferie de Fonyonga et le royaume de Njoya, fait observer J.-P. Warnier, « les écoliers, lettrés en allemand... entendirent tirer des bénéfices immédiats de leur scolarisation ». Rien ne se présentant, ils se retournèrent contre l'ordre social. À Bali, certains se jetèrent dans le vol : ils écumaient la campagne en bandes

12. D. Malaquais, *Constructing Power...*, op. cit. Je n'ai pas encore pu établir sous quelle forme se présentaient exactement les représentations décrites par Striebel. Étaient-elles peintes ? sculptées ? en haut ou en bas relief ? Il se peut qu'elles aient fait partie du jambage sculpté d'une porte. C'est ce que donne à penser une photographie prise en 1948, à Batoufam, par un certain Broussous. Voir C.-H. Pradelles de Latour, *Le Champ du langage dans une chefferie bamiléké*, thèse de doctorat, EHESS, Paris, 1986, p. 30, et *Ethno-psychanalyse en pays bamiléké*, Paris, 1990. Il se peut aussi que les représentations décrites par Striebel aient pris la forme de fresques. Dans les années 20 (et peut-être même avant), on pouvait voir dans plusieurs chefferies – dont celle de Bandjoun – des fresques illustrant de grands événements ou représentant des personnages éminents. L'art consistant à orner de scènes peintes la face externe d'importants bâtiments est aujourd'hui encore à l'honneur. Souvent, des détails rendus en haut relief (en stuc ou terre cuite) sont incorporés dans la représentation peinte.

13. L'exception fut le *fo* Mathias Djoumessi, qui régna sur Foréké-Dschang de 1925 à 1966 (O. Djoumessi-Dongmo, A. Nguimzang, *Djoumessi Mathias, 1900-1966 : un exemple de chef traditionnel chrétien*, Yaoundé, éditions Sopenam, 1991).

14. Spellenberg, 1914. Cité par T. van Slageren, *Les Origines de l'Église évangélique...*, op. cit., p. 121.

15. Le père choisit pour lui succéder un seul de ses fils, lequel hérite de tous les titres et biens.

16. J.-P. Warnier, *L'Esprit d'entreprise au Cameroun*, op. cit., p. 207.



armées de fusils, se donnant le nom de « *free boys* » ; d'autres, plus pacifiques mais tout aussi menaçants pour l'élite, se mirent à négliger leurs obligations de loyaux sujets et dédièrent toute leur attention à servir, pour s'y faire une place, les institutions missionnaires. À Bandjoun, en 1915 déjà, le *fo* et ses alliés avaient de plus en plus de difficultés à contrôler les enfants des écoles missionnaires. « Le roi, nota un missionnaire en poste à Bandjoun, commence à douter de son pouvoir sur le peuple ¹⁷. »

S'il n'y eut pas de trouble en bonne et due forme, c'est parce que la Première Guerre mondiale éclata. En 1915, l'œuvre de la Mission de Bâle dans les *grassfields* prit subitement fin avec l'arrivée des troupes alliées dans la région. Le départ des missionnaires offrit aux chefs et à leurs associés l'occasion de reprendre le contrôle d'un secteur de la population dont le comportement menaçait de plus en plus leur autorité. Les établissements scolaires furent fermés. On harcela élèves et professeurs. Des enfants de roturiers qui avaient fait leurs classes dans les écoles missionnaires furent malmenés, contraints à quitter Bandjoun et, dans certains cas, réduits à l'esclavage ; des fils de notables furent sévèrement réprimandés et ce ne fut qu'après un long temps qu'on leur permit de reprendre leur place dans la société.

Sûrs d'avoir tué la rébellion roturiers-chrétiens dans l'œuf et confrontés alors à la nécessité d'apprendre la langue d'un nouveau colonisateur, les dirigeants ouvrirent leurs chefferies à la nouvelle vague de missionnaires européens : la Société des missions évangéliques, organisation protestante qui fit sa première apparition dans les *grassfields* en 1918, et les représentants de plusieurs ordres catholiques, parmi lesquels les prêtres du Sacré-Cœur, qui s'installèrent à Bandjoun en 1921. En croyant que tout allait maintenant pour le mieux, l'élite se trompait cependant. La situation s'était considérablement dégradée : au début des années 20, le fossé qui séparait riches et pauvres était plus large qu'il ne l'avait jamais été ¹⁸.

Sous la domination allemande, lorsque les chrétiens se comportaient de manière hostile à l'égard de l'élite, en dépit de leurs critiques de l'ordre social, les missionnaires de Bâle et leurs homologues de l'Église catholique étaient entrés en lice pour essayer de maintenir le *statu quo* ¹⁹. Les missionnaires francophones qui vinrent après eux cherchèrent à en faire de même ; mais les temps avaient changé. Les chrétiens qu'ils trouvèrent en arrivant dans les *grassfields* étaient plus politisés qu'ils ne l'avaient escompté et beaucoup plus indépendants ; ils n'étaient plus disposés à obéir aux ordres qui leur étaient imposés d'en haut, soit par l'élite au pouvoir, soit par une hiérarchie que dominaient des prêtres européens. Entre 1918 et 1922, les tensions ne firent que croître et, à l'automne 1923, la situation était devenue explosive.

LA LUTTE EN RETOUR : CHRISTIANISME ET

« VOX POPULI » (1923-1940)

Architecture et antagonisme des chefs

Tout comme ils avaient affiché leurs liens avec les institutions missionnaires, les chefs de la région se tournèrent vers l'architecture pour exprimer leur mécontentement face à l'usage que faisait le petit peuple de la foi chrétienne. De nombreuses églises et écoles – qui avaient été édifiées avec la bénédiction (et souvent la participation active) des dirigeants – se trouvèrent fermées. Quelques-unes furent détruites, d'autres laissées tout simplement à l'abandon. Ce n'était qu'un début. Il y avait beaucoup plus qu'une simple tactique d'obstruction dans la campagne antichrétienne menée par les chefs. Dans certaines zones, des programmes furent méthodiquement mis au point pour minimiser l'impact de la foi chrétienne. Ce fut notamment le cas dans la région bamiléké car, comme J.-P. Warnier l'a montré, les relations entre l'élite et le gros de la population y étaient devenues plus tendues ou nettement plus antagoniques que partout ailleurs dans les *grassfields*. « Ce sont des voleurs et des menteurs [dirent de leurs administrés à un pasteur en poste à Bandjoun un groupe de *mfo*]. Autrefois, nos sujets nous étaient soumis. Lorsqu'ils gagnaient quelque argent ils venaient humblement le déposer à nos pieds. Mais maintenant, cela ne se passe plus ainsi. Il faut absolument que cela cesse²⁰. » Pour marquer leur insatisfaction vis-à-vis des institutions catholiques et protestantes et, en même temps, pour réduire l'attrait que pourraient exercer les églises et les écoles aux yeux de convertis éventuels, les chefs bamiléké revinrent à une symbolique qui remontait à l'époque précoloniale, à des modes d'expression couramment

17. T. van Slageren, *Les Origines de l'Église évangélique...*, op. cit., p. 122.

18. Grâce à des accords conclus avec l'administration coloniale allemande, les chefs avaient acquis toute une gamme de nouveaux pouvoirs ; leur autorité, déjà considérable, avait augmenté et une part plus grande encore des richesses de la région était passée entre les mains de l'élite. Le fait qu'un important pourcentage de ces ressources était tiré de l'exploitation directe des petites gens, grâce à un système de travail forcé imposé au départ par les Allemands et rendu opérant avec la collusion des chefs, ne faisait qu'aggraver la situation. Les chrétiens étaient systématiquement visés, ce qui permit aux chefs de se débarrasser de leurs opposants les plus encombrants, mais le sort des pauvres et le caractère restrictif du pouvoir des chefs s'en trouvèrent mis en évidence. Voir J.-C. Barbier (« Le peuplement de la partie méridionale du plateau bamiléké », *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*, vol. 2, *Colloques internationaux du CNRS*, n° 51, Paris, CNRS, 1981), M. Kamga (« Les activités agro-pastorales traditionnelles dans la chefferie Bandjoun, essai d'étude historique des origines à nos jours », mémoire de maîtrise, université de Yaoundé, 1984) et M. Kengne (« Les relations commerciales entre "Njo" [Bandjoun] et les régions voisines des origines à 1925 », mémoire de maîtrise, université de Yaoundé, 1988).

19. J.-P. Warnier, *L'Esprit d'entreprise au Cameroun*, op. cit., p. 206.

20. Christol, cité par J. van Slageren, *Les Origines de l'Église évangélique...*, op. cit., p. 171.



utilisés pour souligner le rang social du propriétaire ou des occupants d'un édifice, parmi lesquels, surtout, une conception de l'espace et de la topographie comme des entités liées aux notions d'honneur, de rang et de vertu.

Comme les ordres dont les missionnaires étaient issus avaient des liens étroits avec les gouvernements européens qui avaient colonisé le pays, il était hors de question d'interdire tout simplement les établissements gérés par les Églises. On ne pouvait songer à expulser des représentants d'ordres religieux. On pouvait en revanche les amener à s'installer ailleurs, de préférence en des lieux où leurs visiteurs bamiléké se sentiraient mal à l'aise, dans des endroits qui susciteraient chez eux une gêne ; cela jetterait la suspicion sur l'enseignement dispensé. C'est ce que l'on fit dans de nombreuses chefferies. On offrit aux fidèles dont les lieux de culte avaient été fermés sur l'ordre de *mfo* irrités des terrains sur lesquels furent construites de nouvelles églises et écoles. Les missionnaires et administrateurs coloniaux se déclarèrent satisfaits. Les Européens ne comprirent sans doute pas, dans un premier temps, que les terres que les chefs avaient réservées pour la construction de nouvelles missions étaient bien souvent des lieux maudits. « C'était le plus souvent des endroits [...] où on jetait les mauvais esprits du village²¹ » – les *mtchié*, les hommes et femmes jugés indignes d'être ensevelis selon les lois de la communauté parce que, de leur vivant, ils s'étaient livrés à des activités honnies par leurs pairs (à la sorcellerie, notamment) ou parce qu'ils étaient morts avant leur temps (victimes d'accidents ou en proie à des maladies qui les avaient défigurés) ou encore qu'ils s'étaient suicidés. Il va de soi qu'en choisissant de tels lieux on jetait le discrédit sur les enseignements de l'Église.

Lorsque les assemblées de fidèles déplacées ne se voyaient pas octroyer les plus mauvaises terres, elles héritaient souvent de zones dont la situation traduisait le peu de cas qu'on en faisait. Les chefs, bien décidés à ternir l'attrait des institutions chrétiennes, jetaient surtout leur dévolu sur les parcelles situées en haut lieu. Ils puisaient en cela dans un fonds symbolique, dans une conception de l'environnement naturel et bâti partagée par tous les Bamiléké. En Europe, le pouvoir de ceux qui se situent aux échelons supérieurs de la hiérarchie se manifeste, topographiquement, dans le fait qu'ils occupent les lieux situés le plus haut. C'est tout le contraire pour les Bamiléké. Les premiers citoyens d'une communauté sont, en termes géographiques, ceux qui habitent les lieux les plus bas²². Dans les *grassfields*, cette règle prévaut partout où vivent des Bamiléké. Où qu'ils se soient installés, ils ont amené, et élargi sur place, un riche bagage d'idées, de métaphores et d'allusions où le haut et le bas figurent des entités chargées de symboles. Alors que les basses terres – vallées, lits de rivière – sont en général perçues comme bénéfiques, les lieux élevés sont dans la plupart des cas considérés comme défavorables. Les lieux

situés en bas et ceux qui les habitent sont associés à la pureté, à la jeunesse, à la croissance. En revanche, les hauteurs sont rattachées à ce qui fait peur, cause du trouble ou est intrinsèquement dangereux – à la pollution, à la pourriture, à la mort.

Solidement ancrée dans la psyché collective, cette façon de voir le haut et le bas a laissé une profonde empreinte sur le paysage bamiléké²³. Elle continue à façonner tout l'environnement bâti. Partout où cela est possible, les concessions sont agencées sur une pente. Au bas se trouvent les structures les plus importantes : les enclos sacrés, les maisons d'association, les lieux de recueillement, la demeure du chef de famille. Les palais (*mpa'a fo*) sont par définition des structures construites en bas de pente ; un *tsa* bamiléké dont le *pa'a fo* se dresserait sur une hauteur est inconcevable. Les gens de peu – les femmes, les enfants, certaines catégories de domestiques (les esclaves, dans le passé) vivent en haut. De même, à l'intérieur d'un édifice, les gens de rang élevé occupent plutôt les places du bas. (Pour les Bamiléké, la maison a en général une exposition vers le bas et une vers le haut, un côté réservé aux personnes de haut rang, l'autre aux gens du commun.) Les concepts de haut et de bas dictent également la conduite à tenir dans un contexte cérémoniel. À l'occasion des cérémonies qui se déroulent au *tsa*, dans les domaines des notables ou les maisons de roturiers (premiers et seconds enterrements, célébrations du renouveau à l'approche de la saison des pluies), les personnalités se regroupent en bas, tandis que les gens du commun se massent en haut. Dans la mort, aussi, la place des petits est en haut. La tombe des *mtchié* (souvent une fosse de fortune) est creusée aussi haut que possible, de préférence là où personne n'habite en raison de l'altitude ; les membres *bona fide* de la communauté reposent au contraire dans des tombes bien profondes, en bas de concession, près de (ou sous) la maison qu'ils habitaient de leur vivant.

Les fermetures d'églises imposées par les chefs dans les années 20 furent étroitement liées aux croyances et aux pratiques que l'on vient d'exposer. Résolus à détourner leurs administrés des institutions chrétiennes, mais conscients des risques que cela supposait, les *mfo* mirent au point un programme systématique de relocalisation fondé sur une ingénieuse exploitation de l'optique du haut et du bas. Fotso Massudom fut l'un des premiers chefs à adopter un tel programme. À l'automne 1923, il condamna les ouvertures de l'église qui se dressait près du portail nord de son *tsa*. Il déclara que l'édifice serait déplacé à quelques kilomètres plus loin et installé au sommet d'une colline. D'après un registre inédit établi par des fidèles, l'église fut fermée à la demande de

21. *Ibid.*, p. 172.

22. C.-H. Pradelles de Latour, *Ethnopsychanalyse en pays bamiléké*, op. cit., pp. 47, 49 et 153.



notables proches du *fo*. Ces hommes faisaient partie de Nyeleng, une société secrète prestigieuse dont la maison d'association se trouvait également près de l'entrée nord du domaine du chef. Les membres de Nyeleng estimaient que les activités qui se déroulaient à l'église gênaient les leurs, et il existait des tensions entre les deux groupes²⁴.

Cet état de choses n'était d'ailleurs pas propre à Nyeleng ni à Bandjoun. Au début des années 20, dans toute la région bamiléké, les notables tendaient à considérer les Églises comme des institutions ayant pour objectif principal de concurrencer les organisations dont eux-mêmes faisaient partie. Au demeurant, ils n'avaient pas tort. La conversion au christianisme, dans la deuxième décennie du siècle, était devenue pour les roturiers une intéressante solution de rechange par rapport à l'appartenance à des associations liées au *tsa*. En grand nombre, les roturiers se détournaient du système des *mkem* et des règles qu'il imposait aux hommes qui souhaitaient avancer dans la société²⁵. Au même moment, les femmes qui se convertissaient étaient de plus en plus nombreuses, ce qui inquiétait beaucoup les membres de l'élite ; car ces femmes ne venaient pas d'où on se serait attendu : à la différence des hommes qui se tournaient vers le christianisme, il s'agissait non pas de roturières mais, pour la plupart, d'épouses de notables mécontentes du traitement que leur réservaient leurs maris polygames²⁶. Que les missionnaires européens dénigrent la polygamie était une chose – comme nous l'avons vu, on pouvait faire abstraction de ce qu'ils pensaient d'une telle coutume –, mais que les femmes elles-mêmes fassent leur la rhétorique des ecclésiastiques en était une autre : la richesse des notables était en effet tributaire de l'empressement de ces dernières à soutenir leurs époux et à honorer le système d'union conjugale qui prévalait dans la région bamiléké. On ne s'étonnera pas dès lors que, en 1923, les notables d'un peu partout aient manifesté leur déplaisir vis-à-vis des chrétiens ni que Nyeleng ait exigé que le *fo* ferme l'église qui se trouvait au sommet du *tsa*.

La manière dont s'y prit Fotso Massudom pour condamner l'édifice montre à quel point il maîtrisait le symbolisme politique et architectural. Dans beaucoup de chefferies, les lieux de culte condamnés par les *mfo* étaient tout simplement fermés ou détruits. Le chef de Bandjoun adopta une démarche plus subtile. Après avoir déclaré que l'église ne recevrait plus ses paroissiens, Fotso fit poser sur le portail une longueur de *duop*, élégant tissu teint à l'indigo²⁷. C'était à ne pas s'y tromper une déclaration de pouvoir, une affirmation d'autorité où les chrétiens pouvaient voir une réprimande et un gage d'alliance vis-à-vis des notables. Les bâtiments ornés de *duop* étaient, par définition, des édifices bien vus par le chef, cette précieuse étoffe n'apparaissant que là où le *fo* l'avait explicitement permis. Fotso Massudom n'était pas satisfait de l'église qui dominait le *tsa*. Mécontent de la conduite de ses adeptes, il la condamnait,

comme il l'aurait fait de la concession d'un homme accusé de trahison. Mais il ne s'arrêta pas en chemin ; au lieu de se borner à fermer l'édifice, il se l'arrogea. En apposant son sceau sur le portail, il désignait cette église – maintenant qu'elle était fermée et que ses fidèles en étaient éloignés – comme un édifice dont il *pouvait* sanctionner l'existence. Albert écrit que, dans les années 20, tous les bâtiments d'une chefferie donnée étaient considérés comme appartenant au *fo*²⁸. En 1923, toutefois, l'église en haut du *tsa* ne pouvait plus être vue comme une possession du chef ; aux yeux de ses occupants et des membres de Nyeleng, elle était devenue une entité indépendante. En apposant sa marque sur le portail, Fotso accomplissait une démarche sur laquelle personne ne se méprendrait : il s'appropriait de nouveau l'église.

Un aspect clef du symbolisme du *duop* renforça encore la portée de son geste. D'abord fabriqué dans le Nord-Ouest, dans une région proche de la Cross River, au Nigeria, le *duop* était entré par Foumban en terre bamiléké. En pays Bamoum aussi (où on l'appelait *ndop*), c'était une étoffe de rois. Des données recueillies dans les années 40 font penser que les Bamoum voyaient dans les dessins ornant le *ndop* des motifs architecturaux. Dans certains milieux, cette étoffe était perçue comme le symbole de la cour de Foumban, comme le plan stylisé de son complexe de palais, agrémenté d'allusions à des bâtiments et lieux spécifiques (dortoirs, maisons d'association, salles d'audiences, autels et caractéristiques saillantes du paysage²⁹). Si Bandjoun fabrique aujourd'hui son propre *duop*, du temps de Fotso toute l'étoffe indigo venait de Foumban. Cela étant – et vu l'étroitesse des liens, culturels et diplomatiques, qui existaient entre Bandjoun et Foumban –, il est probable qu'à Bandjoun également le *duop* était considéré comme étroitement lié aux constructions de la concession du chef. Ainsi, en fixant une longueur de *duop* sur la porte de l'église qui se trouvait sur ses terres, Fotso luttait contre l'architecture par l'architecture – usant de son pouvoir sur l'environnement bâti pour combattre une institution dont lui-même et ses partisans voyaient la puissance les menacer.

23. M. Rowlands, « Notes on the material symbolism of grassfields palaces », *Paideuma*, n° 31, pp. 203 et suiv.

24. B. Ngaigne, s. d., période postcoloniale. Document miméographié portant sur l'histoire de l'Église catholique à Bandjoun, basé sur une série de témoignages oraux recueillis auprès de paroissiens âgés. Conservé dans les archives de la paroisse Ste Thérèse, quartier Pete, Bandjoun.

25. T. van Slageren, *Les Origines de l'Église évangélique...*, op. cit., pp. 173 et 269.

26. J.-P. Warnier, *L'Esprit d'entreprise au Cameroun*, op. cit.

27. T. van Slageren, *Les Origines de l'Église évangélique...*, op. cit., p. 170.

28. A. Albert, *Au Cameroun français : Bandjoun*, Montréal, Les éditions de l'Arbre, 1937, p. 81.

29. P. Gebauer, *Art of Cameroon*, Portland, Oregon, The Portland Art Museum, 1979, p. 134.



Architecture et antagonisme des roturiers

Les chrétiens répondirent à leur façon à la fermeture de leurs églises. En même temps qu'ils répudiaient le système des *mkem*, les convertis rejetaient des éléments clefs du symbolisme se rattachant à l'environnement bâti et un grand nombre d'éléments spatiaux sur lesquels reposait l'ordre social de la chefferie. Peu disposés à accepter que les chefs se soient approprié leurs chapelles et leurs écoles ou qu'ils aient relégué leurs maisons d'association sur des terres en hauteur, ils mirent au point un nouveau dispositif spatial et architectural fait d'idées et de pratiques qui leur permettaient d'échapper aux contraintes que leur imposait l'élite.

Chassés de structures édifiées en un style et avec des matériaux locaux, ils adoptèrent des méthodes de construction introduites par les missionnaires européens et par les membres de l'administration coloniale. Le premier édifice de Bayangam à n'être pas construit avec du raphia et du chaume fut une église protestante, érigée en 1935³⁰. Avant cette date, les matériaux (telles la brique et la tôle) qui n'étaient pas d'origine locale n'étaient apparus, dans la plupart des chefferies, que dans les concessions de *mfo* et, parfois, de notables. En se faisant construire un temple à l'europpéenne, la communauté protestante de Bayangam avait donc usurpé une prérogative de l'élite, symbole de pouvoir qui, jusqu'alors, appartenait à la classe dirigeante. Qu'il ait encore fallu construire un tel édifice dans la concession du *fo* Kom Waindja, chef de Bayangam à l'époque, souligne l'importance de ce geste³¹. La manière dont les fonds furent réunis pour rendre possible la construction de ce nouvel édifice est également significative. Les moyens utilisés furent précisément ceux qui, de nos jours encore, sont employés pour financer les structures du *tsa* : on fit appel au soutien de la communauté tout entière. Dans une manifestation d'unité que l'on ne constate généralement que lorsque le chef lance une initiative architecturale, de nombreux citoyens, chrétiens et autres, répondirent à l'appel ; ici encore, l'église usurpait (ou faisait sienne) une prérogative qui avait été celle de l'élite au pouvoir.

Dans la communauté catholique, le défi des règles édictées par l'élite fut encore plus marqué. Extrêmement mécontents du rang qui leur était dévolu, les convertis au catholicisme de nombreuses chefferies tournèrent en effet le dos à l'un des plus importants symboles (ou instruments) du pouvoir des *mfo* : le contrôle que ceux-ci exerçaient sur la terre. Ils abandonnèrent en masse les maisons et les concessions qu'ils avaient construites sur des terres que leur avaient attribuées les chefs et s'installèrent à proximité des églises et des écoles, échappant de ce fait au contrôle du *tsa*, car les zones dans lesquelles ils s'établirent avaient été données à leur église. Il n'y avait là ni représentants de la Cour, ni notables ni serviteurs du chef³² ; la seule autorité à

laquelle ils devaient allégeance était l'Église, qu'ils s'étaient eux-mêmes choisie pour maître.

En décidant de quitter les terres contrôlées par le *tša*, les catholiques imposèrent une nouvelle configuration de l'habitat. À l'époque précoloniale, il n'existait qu'un modèle de construction. Tous vivaient sur des terres qui leur avaient été données par le *fo*. En échange de cette munificence, ils étaient censés agencer leurs concessions sur le modèle de la sienne : les habitations étaient, comme nous l'avons vu, construites sur une pente, celle du chef de famille se trouvant en bas et, en haut, celles d'autres membres de la famille. (Les femmes ne détenaient pas de terre ; elles ne pouvaient ni bâtir, ni acquérir des titres.) Celui qui voulait gravir les échelons de la hiérarchie sociale de sa chefferie ne pouvait y parvenir qu'en modifiant progressivement sa concession, en y ajoutant, avec chaque nouveau titre, un type de structure ou un élément architectural particulier. Dans tous les cas, le prototype était le *tša* et il fallait verser à la Cour une somme d'argent substantielle. Source considérable de fonds pour le *fo* et ses alliés, moyen efficace pour le chef d'exercer son contrôle sur la société, cette approche de la construction a joué un rôle central dans l'articulation du pouvoir de l'élite³³.

Installés dans leurs nouveaux quartiers, sous l'égide de l'Église, les catholiques bamiléké s'employèrent à démanteler le système de construction imposé par l'élite. Concessions, groupes de bâtiments cherchant à imiter ceux du domaine du chef, il n'y avait rien de tel au voisinage des églises et des écoles. À la place, ils construisirent des maisons individuelles qui accueilleraient des familles nucléaires du type de celles qui existaient en Europe, ou des femmes seules. Des catégories entières de structures et d'espaces disparurent – maisons d'association construites par les notables pour recevoir les membres de sociétés secrètes auxquelles ils appartenaient (*mshang*), portails d'apparat (*mko*) et places de danses cérémonielles (*muyo*), entre autres –, qui se rattachaient toutes au système des *mkem* et à des croyances extérieures au christianisme. Les notions de haut et de bas – et c'est cela peut-être le plus important – subirent une transformation fondamentale. Si, bien sûr, les missionnaires européens ne tardèrent pas à comprendre que les terres qui leur avaient été données n'avaient guère de valeur, il semble que cela ne les ait guère préoccupés car, à leurs

30. T. van Slageren, *Les Origines de l'Église évangélique...*, op. cit., p. 275.

31. Les informations concernant le palais de Kom Waïndja sont tirées des sources suivantes : *fo* Ngnié Kamga, communication personnelle, 30 avril 1992 ; R. Delarozière, *Les Institutions politiques et sociales des populations dites Bamiléké*, Paris, Institut français d'Afrique noire, 1950, p. 101 ; C. Kom, *La Chefferie de Bayangam de l'origine à nos jours*, s. d., période postcoloniale (années 70-80).

32. Père Ernest Mbübia, communication personnelle, Bandjoun, mars 1992.

33. D. Malaquais, « You are what you build... », art. cit.



yeux, habiter en haut, c'était se situer plus haut, en termes de morale et de hiérarchie³⁴. Cette perception de l'environnement bâti influa à son tour sur les conceptions bamiléké du haut et du bas. Maintenant que l'église, plutôt que le *tsa*, constituait le cœur architectural et conceptuel de son univers, la communauté catholique considéra sous un autre éclairage les questions d'espace et de hiérarchie ; elle vit le haut et le bas sous un angle radicalement différent que celui des *mfo* et de leurs alliés. Avec le temps et conjointement aux pratiques architecturales que défendait l'établissement colonial, cette vision gagna d'autres secteurs et groupes d'intérêts au sein de la communauté, si bien que la structure et l'organisation du paysage bamiléké se transformèrent considérablement.

**RENVERSEMENT DE TENDANCES : ARCHITECTURE,
CHEFS ET CHRISTIANISME (DE 1940 À NOS JOURS)**

Bien qu'au départ les chefs et les notables aient perçu le renversement de valeurs spatiales amené par la communauté catholique comme subversif, comme un rejet sans ambiguïté de l'ordre social et symbolique imposé par l'élite³⁵, ils en assimilèrent en fin de compte la leçon. Les lieux situés en contrebas restèrent les sites de choix pour la construction d'édifices sacrés et l'emplacement d'arènes rituelles, mais, à partir de 1940, un certain nombre d'hommes aisés commencèrent à se faire construire des maisons sur les hauteurs, alliant aux approches autochtones de la hiérarchie et de l'espace une perception de l'environnement bâti inspirée de l'Europe. Dans certaines chefferies, cette fusion de pratiques locales et étrangères fut regardée par l'élite d'un mauvais œil. Ailleurs, des *mfo* bien décidés à maintenir leur contrôle sur les façons de penser et sur les croyances de la collectivité les intégrèrent dans la vie politique et sociale du groupement.

Déjà dans les années 30, les souverains de plusieurs chefferies avaient compris qu'il était important de combler le fossé qui s'était creusé entre eux, les chrétiens de la région et les couches de la population proches des Églises catholique et protestante. Le fils et successeur de Fotso Massudom, Joseph Kamga (qui régna de 1925 à 1975) fut l'un des plus en vue. Sous l'impulsion de son père, Kamga avait appris l'allemand et, plus tard, le français. De 1919 à 1925, le futur *fo* fit un excellent – et diplomatique – usage, comme son père l'avait souhaité, de sa connaissance de deux langues européennes en prenant un poste d'interprète auprès des commandants français de la région. Il se convertit à l'époque au catholicisme, décision à la fois audacieuse car allant à l'encontre de la volonté de Fotso, mais aussi, et la suite allait le montrer, remarquablement avisée. Cette conversion, bien qu'elle déplût au père de Kamga, fut très utile à celui-ci. À la mort de Fotso, le Conseil des Neuf (le *Kamveu*), qui

devait désigner l'héritier du trône de Bandjoun, choisit pour successeur du *fo* défunt non pas Kamga mais l'un de ses frères, dénommé Bopda ; mais les Français, qui ne voulaient pas de lui, l'écartèrent du trône et l'exilèrent au profit de Kamga³⁶. Que celui-ci non seulement parlât le français mais fût aussi catholique, comme l'étaient, à l'époque, la plupart des officiers français au Cameroun, milita singulièrement en sa faveur³⁷.

Après son accession au trône, en 1925, Kamga sut trouver un élégant équilibre entre les exigences des nobles et des *mkem*, d'une part, et, de l'autre, des roturiers chrétiens. Alors que l'Église lui interdisait la polygamie et qu'il eut d'abord opté pour une union monogame, il épousa plusieurs femmes peu après son accession au pouvoir. Il avait compris que cela était essentiel s'il voulait conserver l'allégeance de la noblesse. En même temps, vers la fin des années 20, il cherchait à se concilier les bonnes grâces des chrétiens, en partie en leur accordant de nouvelles terres lorsqu'il était vivement prié de le faire et, dans un cas, faisant construire un dispensaire à la demande de missionnaires européens³⁸. Connu comme un allié par les chrétiens et les non-chrétiens, il trouva, à la mort de sa première épouse, un moyen singulièrement original de désamorcer une crise qui menaçait de causer des ravages dans la chefferie. La communauté catholique exigeait que l'épouse de Kamga soit enterrée chrétiennement sur une terre appartenant à l'église. Les autres membres de la communauté tenaient à ce que soit respectée la coutume bamiléké de sorte que, par la suite, on puisse prélever le crâne de la défunte – pratique en vigueur depuis longtemps dans la région et qui, si elle n'était pas respectée, interdirait à la défunte l'accès au rang d'ancêtre. Kamga trouva une façon étonnante de régler le problème. Il fit enterrer le corps en terre consacrée mais, après les funérailles, devant une vaste assistance, il se jeta sur la tombe, comme s'il voulait exhumer le cadavre de ses propres mains. Par cette double expression de piété, Kamga manifestait son allégeance à l'Église aussi bien qu'aux *mkem* et désamorçait de la sorte une situation qui aurait pu être explosive.

34. Un passage de la correspondance privée du missionnaire protestant Christol souligne ce point. Dans une lettre écrite en 1929, le missionnaire parle d'une église construite à Bangoua par Abraham Ngakou, le premier Bamiléké à devenir pasteur. « Bâtie au sommet d'une colline rocheuse [écrit-il à propos de l'église, en des termes exprimant un sentiment de fierté et de victoire], elle est là comme une sentinelle avancée, devant la chefferie. » (Voir *Correspondance des champs de mission*, document à dates multiples, période coloniale, Société des missions évangéliques, Paris, doc. n° 3690.)

35. J.-P. Warnier, *L'Esprit d'entreprise au Cameroun*, *op. cit.*, p. 198.

36. *Fo* Ngnié Kamga, communication personnelle, 13 janv. 1992 et 30 juil. 1992. Voir aussi T. van Slageren, *Les Origines de l'Église évangélique...*, *op. cit.*, p. 427.

37. Voir « Carnet du chef de Bandjoun (circonscription de Dschang, subdivision de Bafoussam) », s. d., période coloniale (circa 1930-1935), Archives régionales du Cameroun, Bafoussam, doc. n° 1, AC 276.

38. Voir B. Ngaïne, s. d., p. 2, et T. van Slageren, *Les Origines de l'Église évangélique...*, *op. cit.*, p. 207.



Dans les années 50, les prouesses d'équilibre du type de celles de Kamga deux ou trois décennies plus tôt étaient monnaie courante. Le christianisme était devenu un instrument de domination en bonne et due forme entre les mains des chefs, une source de pouvoir supplémentaire pour imposer leur contrôle de l'ordre social. Dans les dernières années de la colonie, les tensions entre riches et pauvres montèrent jusqu'à la déflagration et, quelque dix ans plus tard, la région se trouva pratiquement sur les genoux. Les préoccupations qui s'exprimèrent pendant cette période et les idéaux dont l'un et l'autre camp se firent les champions étaient à bien des égards les mêmes qu'au début des années 20 ; mais l'Église fut alors d'un maigre secours pour les déshérités. À la veille de l'indépendance, elle unit ses forces à celles du gouvernement colonial et de l'élite, la plupart de ses prêtres, européens comme africains, prêchant la méfiance à l'égard de toute idée étrangère au *statu quo*. Au milieu des années 60, le cercle était revenu à son point de départ : le christianisme était de nouveau la chose du *tsa*. Et l'architecture s'en fit l'écho. En 1966, Kamga reconstruit l'église que son père avait détruite en 1923. De nouveau, la maison d'association des catholiques jouxta le domaine du chef de Bandjoun, monument qui témoignait du partenariat entre l'Église et le *fo*. L'outil dont les déshérités s'étaient emparés pour résister avait été repris, arraché aux humbles pour servir les intérêts de la classe dirigeante, qui cherchait à reconquérir son pouvoir d'antan.

Au cours des décennies suivantes, la collaboration entre l'Église et le *tsa* allait, selon les besoins des uns et des autres, connaître des hauts et des bas. Sous le règne de Justin Fotue, successeur de Kamga (r. 1975-1984), on fit assez peu attention, semble-t-il, aux chrétiens de Bandjoun – peut-être parce que la fin des années 70 et le début des années 80 furent une époque de prospérité pour l'élite et que le *tsa* avait peu d'intérêt à rechercher l'aide de l'Église pour rallier le petit peuple à sa cause. Pendant les années 90, en revanche, sous le règne du frère et successeur de Fotue, Ngnié Kamga (r. 1994-présent), les catholiques de la chefferie (et, à un moindre degré, les protestants) ont bénéficié d'un regain d'attention qui coïncide avec une nouvelle montée des tensions entre riches et pauvres, produit de la crise politique qui traverse le pays. Pour la première fois depuis les événements de la fin des années 50, le *fo* et ses associés – proches du pouvoir à Yaoundé – se heurtent à la majorité des citoyens de la chefferie, dont la plupart soutiennent l'opposant le plus sévère du président Paul Biya : John Fru Ndi. La crise économique qui sévit dans le pays tout entier jette de l'huile sur le feu. Une fois de plus les pauvres ne tirent pas grand chose de leur travail. La terre est plus rare que jamais ; ceux qui se situent aux échelons supérieurs de la hiérarchie semblent de plus en plus lointains – c'est un reproche qu'on ne cesse d'entendre –, et le chef et ses alliés paraissent plus riches que jamais. Des menaces ont été proférées contre le *tsa*.

Pour endiguer le mécontentement, Ngnié a mis sur pied un programme politique complexe tout empreint de puissants symboles chrétiens. Ce faisant, il semble vouloir rappeler le règne de son père qui, de l'avis de beaucoup, fut le chef le plus célèbre de la région bamiléké, et dont on se souvient comme d'un catholique très pieux. Pour rappeler son père, Ngnié s'est tourné vers l'architecture. Sous le règne de Fotue, on avait laissé tomber en ruines l'église édifiée par Kamga en 1966 ; Ngnié l'a reconstruite. En 1992, il a posé la première pierre du nouvel édifice, qu'il a inauguré en 1996. Dressée sur le site qu'avait choisi Fotso, son portail orné d'élégants motifs s'inspirant du *duop*, l'église porte le nom de Kamga. À quelques pas de là, on peut encore voir les ruines de l'église de 1966 ; laissées telles quelles, elles rappellent ce qui unit le *fo* actuel et son illustre père. Plus bas, sur le chemin qui mène vers le palais au bas du *tsa*, Ngnié a dressé un monument à Kamga, une statue qui représente le célèbre chef drapé d'or, un livre – peut-être une bible – à la main. Comme son père, et son grand-père avant lui, le *fo* de Bandjoun a compris que tant le christianisme que l'architecture étaient de puissants et versatiles instruments de contrôle.

Il se peut qu'à l'avenir Ngnié trouve d'autres atouts encore, pour servir son programme politique, dans la foi de son père et dans le profit que celui-ci tira de l'architecture. Il se pourrait toutefois que le conflit menace. Ce qu'il adviendra dans les prochaines années dépend en grande partie de l'attitude que d'autres, à Bandjoun, auront à l'égard de l'Église. Au cours de la dernière décennie, des déchirures sont apparues dans le tissu social : la discorde règne de nouveau entre riches et pauvres et, fait récent, entre les principaux acteurs – hommes d'affaires et entrepreneurs issus des rangs les plus élevés de la chefferie et qui ferment le cercle gravitant autour du *fo*. Les pauvres fréquentent de plus en plus les églises. Pour s'attirer les faveurs du chef (ou, dans certain cas, pour lui faire pièce), pris par leurs conflits intestins et leur recherche d'un surcroît de puissance, les très riches, eux aussi, se tournent vers l'Église, dressant en des points stratégiques des statues en l'honneur du Christ et de saints variés, construisant des sanctuaires dans leurs quartiers et ornant leurs concessions de somptueuses chapelles que viennent consacrer les sommités religieuses du pays. Par le truchement de l'architecture, de la religion et de la politique, le christianisme et l'ordre social restent étroitement liés. Aujourd'hui comme auparavant, les enjeux de cette alliance sont importants. Alors que la région bamiléké – qui est le cœur de l'économie camerounaise et qui représente le ferment de l'opposition au pouvoir installé à Yaoundé – s'engage dans un nouveau millénaire, ils le sont peut-être plus que jamais ■