



HAL
open science

Le sacrifice du Christ. Révélation et rédemption au Cameroun (1843-1844)

Franck Beuvier

► **To cite this version:**

Franck Beuvier. Le sacrifice du Christ. Révélation et rédemption au Cameroun (1843-1844). *Journal des Africanistes*, 2021, 91 (2), pp.172-201. 10.4000/africanistes.11122 . halshs-03491947

HAL Id: halshs-03491947

<https://shs.hal.science/halshs-03491947v1>

Submitted on 17 Nov 2022

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.

Copyright

Le sacrifice du Christ.

Révélation et rédemption au Cameroun (1843-1844)

Résumé :

En 1841, le voyage dans la baie de Biafra entrepris par les missionnaires baptistes augure l'œuvre d'évangélisation sur l'île de Fernando Po et sur les côtes du Cameroun. Pendant près de cinquante ans, la Baptist Missionary Society de Londres y dépêchera prédicateurs et enseignants. Bien que les détails de l'épopée soient aujourd'hui connus, il subsiste des zones d'ombre entourant les débuts de l'apostolat : les idéaux portés, le regard posé sur les populations, de même que l'accueil sur place des thèses apologétiques. En s'appuyant sur la correspondance baptiste, la présente étude tente de décrire la posture missionnaire et de préciser l'impact de la doctrine chrétienne dans les premiers temps de la cohabitation. Condamnations et vérités assénées au quotidien amènent à considérer deux effets à long terme de la réception de l'Évangile : les conceptions du mal, appelées à se fondre avec le dogme de la rédemption ; le sacrifice humain, dont l'horizon s'élargit au gré des références bibliques. Dans ce jeu de miroirs, les images associées à l'enfer et au corps du Christ hanteront bientôt le monde mouvant de la sorcellerie.

Mots-clés : Fernando Po, Côte du Cameroun, missionnaires baptistes, Évangile du salut, rédemption, divination, sacrifice humain, sacrifice du Christ.

The sacrifice of Christ.

Revelation and redemption in Cameroon (1843-1844)

Abstract

In 1841, the voyage in the Bight of Biafra undertaken by Baptist missionaries augured for the work of evangelization on the island of Fernando Poo and on the coast of Cameroon. For nearly fifty years, the Baptist Missionary Society of London would send preachers and teachers there. Although the details of the epic are known today, there are gray areas surrounding the beginnings of the apostolate: the ideals carried, the gaze on the populations, as well as the reception of apologetic theses. Based on Baptist correspondence, this study attempts to describe the missionary posture and to clarify the impact of Christian doctrine in the early days of cohabitation. Condemnations and everyday truths lead us to consider two long-term effects of receiving the Gospel: conceptions of evil, called to merge with the dogma of redemption; human sacrifice, the horizon of which widens with biblical references. In this game of mirrors, images associated with hell and the body of Christ will soon haunt the changing world of witchcraft.

Keywords : Fernando Poo, Cameroon coast, Baptist missionaries, Gospel of salvation, redemption, divination, human sacrifice, sacrifice of Christ.

L'idée d'une telle entreprise me remplit de joie ;
ce sera la compensation la plus équitable que nous puissions offrir à l'Afrique,
pour la part de l'Angleterre dans tous les maux que lui ont causés les nations
de l'Europe. Oh ! Combien seront beaux pour elle, en effet, les pieds des
enfants de ceux qui furent jadis arrachés de son sol,
descendant sur ses rivages l'Évangile à la main,
et lui annonçant les œuvres que Dieu a faites !
Révérend Robert Holberton, lettre du 6 mars 1839, in Buxton 1840 [1839] : 565.

Ce qui fut adressé au geôlier philippin vous est adressé :
« Dieu a tant aimé le monde, qu'il a donné son Fils unique,
afin que quiconque croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle¹. »
Évangile selon Jean (3 : 16), *The Baptist Manual*, 1835 : 7.

Dans le premier tiers du XIX^e siècle, l'idée que le christianisme serait le tribut à verser à l'Afrique pour le rachat de l'Europe esclavagiste fait son chemin en Angleterre (Buxton 1840 : 521). Garant de l'élévation des peuples, l'Évangile solderait « la dette de morale et d'humanité » contractée envers un monde ravagé par le fléau de la traite humaine². Il revient à la nation britannique de pallier l'ignominie en apportant aux « naturels de l'Afrique » l'instruction nécessaire à la formation de l'esprit, les savoir-faire de l'agriculture et de l'industrie gages d'un commerce vertueux. Et, un jour prochain, les effets civilisateurs se feront sentir sur cette terre meurtrie, les bienfaits de la raison scientifique, joints à ceux « d'une RELIGION PURE, finiront par éclairer et régénérer les extrémités les plus lointaines de cet immense continent³. » Dans ce fameux plaidoyer en faveur d'un renouveau de l'Afrique (1839), le politicien militant Thomas Fowell Buxton s'applique à identifier « les moyens propres à améliorer la condition morale, intellectuelle et religieuse de ces peuples » (*ibid.*). La Providence a privé les africains de tout progrès social, et la malédiction qui les frappe n'en est que plus terrible avec le despotisme engendré par la traite (*ibid.* : 551). Aussi, un « puissant effort » doit être désormais soutenu, et il appartient à des « maîtres » chrétiens de relever ce défi et de se « charger de ce ministère » (*ibid.* : 559).

Attentif aux contraintes climatiques, Buxton estime que les esclaves affranchis seraient les plus qualifiés pour accomplir cette noble tâche. En décembre 1838, il adresse aux autorités missionnaires

¹ Ce verset emblématique apparaît lors d'un échange entre Jésus et le dignitaire pharisien Nicodème (*Nouveau testament* 2014 [1971] : 279). L'exégèse proposée par l'auteur du manuel rapproche cet épisode de celui du geôlier philippin, qui demande le salut et reçoit la parole de Dieu (*Actes des apôtres*, 16 : 25-34, 2014 : 407-408). Sauf mention contraire, les traductions sont de l'auteur.

² Lettre du député William Wilberforce à son collègue James Stephen (1817), citée par Buxton (1840 : 520-521). Initiateur de la Société pour l'abolition du commerce des esclaves, Wilberforce présente plusieurs projets de loi en ce sens dès la fin du XVIII^e siècle.

³ William Pitt (dit « le jeune »), Wesminster, discours non daté, cité par Buxton (*ibid.*). On ne sait s'il s'exprime en qualité de premier ministre.

une circulaire leur exposant le projet, en quête de convertis prometteurs issus des Indes occidentales. Les représentants de l'Église baptiste à la Jamaïque répondent sans tarder. Pareille entreprise, affirme le révérend de la congrégation de la Baie de Montego, « [comblerait] les vœux de plusieurs milliers de chrétiens, leurs frères, habitants de cette île. » Ces derniers ont été « arrachés » à leur sol natal, et « convertir l'Afrique à Dieu, c'est là le texte de leurs entretiens et de leurs prières [...] » (*ibid.* : 561). Le ministre de Kingston Samuel Oughton signale de son côté la création d'une « société pour l'évangélisation de l'Afrique par des missionnaires africains » (*ibid.* : 562). Ce réveil jamaïcain, comme il fut qualifié (Glennie 1933 : 11 ; Van Slageren 1972 : 18 ; Kamta 2003 : 38), intervient au lendemain de l'abolition de l'esclavage proclamée le 1^{er} septembre 1838. Vainqueur du fléau sur l'île, l'Évangile le sera aussi en Afrique, porté par les enfants enlevés à la Terre-mère.

John Clarke, missionnaire anglais envoyé à la Jamaïque et fondateur de l'église de Jéricho, écrit à Buxton le 16 septembre 1839, l'assurant disposer de plusieurs fidèles au profil requis (Buxton 1840 : 565-566). Fin 1840, ce dernier, accompagné du médecin George Kinghorn Prince, entreprend un voyage exploratoire sur l'île de Fernando Po et sur le continent voisin, à l'embouchure de la rivière Cameroons⁴. Ce séjour augure l'œuvre d'évangélisation dans ce pays. Pendant près de cinquante ans, la Baptist Missionary Society de Londres (BMS) y dépêchera prédicateurs et enseignants, avant que la mission de Bâle ne prenne le relai en 1886 dans le sillage de l'occupation allemande du territoire (Van Slageren 1972 : 44). À partir de 1843, l'Évangile du salut prêché par les baptistes devient un nouveau repère, une vérité amenée à coexister avec d'autres vérités. Le message enjoint chacun de faire pénitence et de rallier la cause de Jésus Christ, offert en sacrifice pour le bien terrestre et céleste de tous. La promesse d'une vie nouvelle, exprimée en termes absolus.

La connaissance des populations vivant dans les zones côtières débute véritablement à la faveur des lettres parues dans le *Baptist magazine*⁵ dès 1841. Grâce à cette correspondance et aux écrits non publiés des protagonistes, les détails de l'épopée sont aujourd'hui connus. Au milieu du XX^e siècle, les hommes d'Église affectés au Cameroun entreprennent les premières études méthodiques portant sur l'histoire ancienne et pré-coloniale de la côte. Parmi les plus engagés dans cette voie, citons les pasteurs Jean-René Brutsch (1951, 1954, 1955) et Jaap Van Slageren (1972), et le Père spiritain Joseph Bouchaud (1952). Tous trois ont établi une chronologie des contacts au XIX^e siècle et repris la documentation missionnaire (1841-1887), sans négliger la géographie plus ancienne des échanges économiques et de la traite humaine. À cet égard, la rétrospective la plus ambitieuse, remontant aux premiers témoignages de l'antiquité, est à mettre au crédit du Père Bouchaud. Dans son sillage, Edwin Ardener, anthropologue et historien des Bakweri installés au pied du Mont Cameroun, revint également sur l'origine des toponymes attribués aux localités côtières, sur les portraits brossés depuis le XV^e siècle, et s'appuya sur

⁴ Selon Vassady (1979 : 15-16), le choix de former et d'envoyer des « agents indigènes », originaires d'Afrique, préside à plusieurs entreprises pionnières : Fernando Po et Cameroun (1841), Akwopong, Côte d'Or (1843), Old Calabar, Nigeria (1846), Rio Pongo, Sierra Leone (1855).

⁵ Désormais « *BM* ».

la correspondance baptiste pour former une trame historique et ethnographique de cet ensemble (1956, 1996)⁶. Le compte rendu de l'œuvre amorcée, les retours d'expérience, les scènes décrites au fil des jours et des excursions, constituent une masse documentaire intéressant plusieurs aspects : les étapes de la pénétration, les avatars de l'évangélisation et de la conversion, l'engagement et la personnalité des prédicateurs, les tensions au sein de la mission, les us et coutumes des habitants, et, bien entendu, les dérives païennes justifiant le travail entrepris.

En raison des sujets traités et des choix méthodologiques opérés par nos prédécesseurs, de l'orientation intellectuelle donnée au projet en fonction de leur appartenance, ce large corpus recèle encore des informations méconnues concernant le dialogue instauré et plusieurs points aveugles subsistent dans les travaux menés : les idéaux poursuivis par les volontaires protestants, le regard posé sur les gens qu'ils rencontrent, de même que l'accueil réservé aux thèses apologétiques. Indices de ce qui va advenir, la posture missionnaire et l'impact de la doctrine chrétienne méritent l'attention. Le caractère conventionnel que revêt très tôt l'échange – tenant lieu de nouvel archétype social – a été plusieurs fois relevé (Comaroff & Comaroff 1991 : 181 ; Meyer 1999 : xxi), et ces facteurs jouent un rôle important. Sur la base de situations, de conversations et de débats qui jalonnent cet itinéraire inédit, nous soulignons deux effets à long terme de la réception de l'Évangile : l'acte de pénitence attendu, ordonné sous couvert d'une ferme condamnation des mœurs observées, dont la portée se répercutera bientôt sur la manière de concevoir les notions de mal et de malédiction ; le champ sémantique associé à Jésus Christ, qui renvoie directement à l'univers des représentations attachées aux immolations humaines, à l'origine de plusieurs paradigmes du sacrifice.

La présente étude constitue le second volet d'une recherche portant sur la mythologie développée autour d'un phénomène singulier : l'apparition d'hommes-panthères au Cameroun vers 1900⁷. Aussi, l'analyse se focalise-t-elle sur la formation des idées au contact de l'Évangile (Bernault 2019), non sur la naissance d'un christianisme local⁸. Nous débutons ce récit avec l'annonce de la venue du Messie, un message inaugural qui proclame l'incompatibilité absolue entre le Peuple de Dieu et le monde païen, désigné comme « tanière de Satan ». L'antinomie établie entre les natures est érigée en principe amené à régir les relations naissantes entre prédicateurs et côtiers, dominées par la réprobation tous azimuts des usages, des comportements et des caractères moraux de ces derniers. Un drame humain doublé d'une

⁶ Les publications d'Ardener sont nombreuses. *Kingdom on Mount Cameroon* (1996) est un recueil de ses principaux articles édité par son épouse – et veuve – Shirley Ardener.

⁷ Atangana & Messi 1919 : 101. Sans entrer dans le détail de ces affaires, signalons simplement que les témoignages recueillis à la suite de meurtres collectifs attribués aux membres de ces « associations » révèlent un imaginaire composite où plusieurs thèmes se combinent pour la première fois : le massacre d'innocents, la société secrète, l'initiation, le sacrifice des siens – enfants et parents –, l'endo et l'exocannibalisme, et la sorcellerie (Dimpault 1921 : 198-199 ; Martin 1921 : 29 et 324-327). Jusqu'au milieu du XIX^e siècle, certains constituent l'ossature du mythe européen de la barbarie africaine qui façonne les idéologies véhiculées dans le cadre de la traite (Beuvier 2021). À l'instar des relations de voyages, on blâme inlassablement la cruauté des nations vivant le long des côtes africaines, l'usage en particulier de sacrifier ses semblables à des fins cultuelles ou cannibales. Pour les populations du littoral camerounais – comme pour bien d'autres –, cette thèse ne résiste pas à l'épreuve des faits (*ibid.*). Sur place, les premiers missionnaires vont néanmoins la reprendre, et donner une seconde vie à ces thèmes en leur affectant un contenu biblique et en leur conférant un caractère d'actualité.

⁸ La perspective est cela différente de celle tracée par Terence Ranger (1987 : 182-185), et que vont notamment adopter Birgit Meyer (1999) et Heike Behrend (2011).

épreuve pour les propagateurs de la foi, qui bouscule parfois les fondements de la croyance en la divine Providence. Au fil du parcours, nous nous tournons vers les néophytes, en essayant de cerner leurs premières réactions à la venue d'hommes et de femmes équivoques, porteurs de cet objet insolite qu'est la Bible. Deux seront principalement détaillées : d'une part, le trouble ressenti face à ce lieu appelé l'Enfer, nouvelle réalité post-mortem forgée et promise par ces prophètes assimilés à des devins ; d'autre part, la surprise provoquée par le supplice du Christ, fils unique de Dieu dont le corps est offert en oblation. Tantôt célébré tantôt condamné, le sacrifice humain si cher aux missionnaires entre désormais dans les mœurs.

L'annonce du seigneur Christ

Le révérend Clarke et le docteur Prince⁹ rallient Clarence¹⁰ sur l'île de Fernando Po puis les « villes¹¹ » situées dans l'estuaire de la « rivière Camaroons » – l'actuel Wouri – au mois de janvier 1841. La première lettre de Clarke, datée du 2 février (*BM*, 1841 : 358-359), détaille les circonstances de leur rencontre avec les rois Bell et Akwa¹². Au terme de l'entrevue, le missionnaire demande à ce que l'on réunisse la population pour un prêche inaugural, qui s'appuie sur l'Évangile de Luc (2 :10-11). « L'ange leur dit : Ne vous effrayez pas, car voilà que je vous annonce une grande joie, qui sera pour tout le peuple : il vous est né aujourd'hui un sauveur dans la ville de David, c'est le seigneur Christ » (*Nouveau Testament* 2014 [1971] : 178). Clarke choisit le passage de l'annonce de la naissance de Jésus, l'événement fondateur de la chrétienté qu'il entend révéler à l'assemblée. La teneur de ce sermon délivré en anglais est vraisemblablement restituée en douala par le commerçant britannique John Lilly installé à Bonabéri depuis plusieurs années, lequel introduit les missionnaires auprès des dignitaires locaux¹³.

Ce premier voyage dure un an. De Clarence à Camerouns, en passant par Bimbia¹⁴, l'accueil est assez froid. Peu se montrent désireux de voir arriver des missionnaires¹⁵. L'état des lieux dressé par le comité de la BMS pour le mois de juin 1841 s'attarde davantage sur la condition des Africains décrite par les deux prospecteurs, et le diagnostic établi par Buxton se voit salué au cours des débats (*BM*, 1841 : 311). La BMS hésite cependant, et ne favorise le développement d'une « mission autochtone (« native agency ») » que deux ans plus tard, en 1843 (*BM*, 1843 : 390). La résolution approuvée en ce sens le 27 avril répond surtout aux attentes de l'Église jamaïcaine, attachée à ce grand dessein, et dont « les enseignants [...] sont sur le point de porter dans le pays de leurs pères cet évangile qui contient les

⁹ Ancien propriétaire d'esclaves, Prince est un médecin marié à une métisse jamaïcaine (Van Slageren 2001 : 147).

¹⁰ Mouillage situé au nord de Fernando Po, Clarence doit son nom au comptoir britannique installé sur place (Van Slageren 1972 : 18).

¹¹ Il s'agit des bourgs côtiers des rois Bell et Akwa, voisins de ceux de Dido et de Bonabéri. L'ensemble deviendra une ville – Douala – quelques décennies plus tard. Un peu plus de quarante kilomètres séparent Fernando Po du continent, soit 22 miles nautiques.

¹² King Bell et king Akwa, de leur nom « Bele Bele » et « Ngando a kwa » en douala (Brutsch 1951 : 54).

¹³ Brutsch (1955 : 2) et Van Slageren (1972 : 13). Précisons que la population possède quelques rudiments d'anglais, base du *pidgin* qui sert de langue véhiculaire dans les échanges commerciaux.

¹⁴ Donnant sur l'océan atlantique, au nord-ouest de l'embouchure du Wouri, le bourg côtier de Bimbia constitue la seconde place commerciale de la zone. En venant de Clarence, Bimbia est la première escale continentale.

¹⁵ Lettres de Clarke : 4/02, 3/03, 29/04, *BM*, 1841 : 358, 459, 466-467.

germes de la civilisation [...], et les bénédictions plus précieuses encore de la vie éternelle » (*ibid.* : 390-391). Désormais, il leur appartient de remédier par les saintes écritures à « l'état moralement et spirituellement dégradé » de l'Afrique (Merrick, *BM*, 1843 : 391).

Le premier contingent, composé de Joseph Merrick, Alexandre Fuller, George Prince, et leurs épouses, débarque sur l'île de Fernando Po le 6 septembre 1843 (Brutsch 1951 : 78)¹⁶. Le 5 novembre, Merrick, assisté du catéchumène Thomas Horton Johnson¹⁷, rejoint le continent et accoste sur les plages de « King Bell's Town ». Ils arrivent dans la soirée et Merrick se fait conduire à la résidence du jeune souverain. En traversant la ville, « mon âme, écrit-il, était affligée d'entendre les tambours et la gaieté obstinée du peuple ; mais Dieu est capable de faire de ce siège de Satan sa demeure, et notre confiance est en lui » (*BM*, 1844 : 158)¹⁸. L'entrain, l'amusement, joints aux bruits produits par les instruments, le heurtent. Spontanément, le jeune pasteur assimile ce monde à celui du démon, que la parole de Dieu vaincra. Pendant la nuit, musique et chants se poursuivent et il en attribue la faute aux « juju men¹⁹ », un terme qui désigne alors les fétiches et leurs adorateurs. À ses yeux, ces mœurs grossières soulignent combien « le monde chrétien » s'est fait « une idée juste des ténèbres [...] de l'Afrique » (*ibid.*).

Cette première lettre est suivie d'une seconde, adressée au terme de sa tournée exploratoire. Merrick²⁰ y précise le sens de la parole qu'il entend porter : « Révéler l'Évangile du salut au peuple » (*BM*, 1844 : 378). En remontant les affluents du Wouri, il sillonne les villages le long des berges et raconte avec émotion son passage dans Biandung : « Le moment fut pour moi solennel. Beaucoup de mes auditeurs n'avaient jamais entendu parler du Christ et de son salut, de la vie à venir, de la résurrection et du jugement (dernier), et furent naturellement étonnés de ce qu'ils entendirent [...] » (*ibid.* : 379 ; trad. Brutsch 1951 : 56). À l'instar de ses congénères installés à Clarence, Merrick propose aux chefs de village d'ouvrir une classe – qui servira également de lieu de culte – pour répandre l'instruction. Après sept semaines d'efforts, les premières commencent à fonctionner à Bimbia et à Bell

¹⁶ Les époux Clarke et Saker, accompagnés des volontaires jamaïcains (quarante-deux personnes au total), arriveront le 16 février 1844 (*BM*, 1844 : 374).

¹⁷ Selon Brutsch (1951 : 59), Johnson est un dignitaire de l'île, habitué à commercer avec les Douala.

¹⁸ Brutsch a traduit de larges extraits de cette première lettre (1951 : 54-55), en passant sous silence les jugements de valeurs portés. Nous nous appuyons sur notre propre traduction.

¹⁹ Cette expression apparaît dans les relations de voyage de deux navigateurs et marchands britanniques, G. A. Robertson (1819) et John Adams (1823), dans les passages relatant leur séjour dans la Baie de Biafra, à l'embouchure des rivières Bonny et New Calabar. Robertson utilise successivement les substantifs « Jewjen » et « jew jew men » pour désigner un sanctuaire domestique (« place of worship »), et les « prêtres » des « idoles » (« idol »), sollicités également dans le traitement des maladies et dans les affaires de sorcellerie (Robertson 1819 : 304, 306-307). Adams (1823 : 136-137) ne fait que reprendre l'expression pour qualifier les mêmes faits – « jew jew » se rapportant aux « fétiches » et aux « divinités », et « jew jew men » aux spécialistes qui en ont la charge. L'abolitionniste et quaker Thomas Clarkson, qui a lu le récit de voyage d'Adams, alerte John Clarke sur la présence de ces croyances parmi les populations habitant cette bande côtière, incluant celles de la rivière Cameroons (lettre à Clarke, 11 juin 1843, *BM*, 1843 : 443). Au début des années 1840, l'orthographe du mot – purgé de toute connotation à la judéité – change pour devenir « juju ». Ajoutons que le mot fait vraisemblablement son apparition en France à la faveur de la publication du volume 11 de l'*Histoire générale des voyages* de Charles Athanase Walckenaer (1827 : 471-472) dans laquelle figure un résumé de *Notes of Africa* de Robertson (1819). « Jewjen » est alors traduit par « Djoujen » et « jew jew men » par « Djoudjous », dernier terme qui sera largement repris par la suite (toujours en usage au Cameroun).

²⁰ Joseph Merrick nous servira de guide principal. Bien qu'il ne sera pas le seul missionnaire cité, le jeune pasteur, en homme pressé, amorce l'œuvre d'évangélisation sur un vaste territoire. Naturel et spontané, il décrit nombre de scènes quotidiennes, révélatrices de l'échange instauré et de la quête poursuivie. Né le 24 août 1818, Merrick a 25 ans lorsqu'il s'embarque pour l'Afrique, en 1843. Il décèdera six ans plus tard, le 22 octobre 1849 (Clarke, *BM*, 1850 : 197-204 et 265-270).

Town. « [...] Plusieurs adultes, et quelques enfants, ont appris à lire dans le livre de « première classe », et l'amour de Dieu, qui a envoyé son Fils mourir pour le monde, faisait souvent le sujet de leur conversation » (*ibid.* : 379).

Durant ce bref séjour, petits et grands réunis pour écouter le prédicateur et recevoir l'enseignement entendent un nouvel univers, donné pour parfait et expliqué dans les termes suivants : un jour, le Christ est né pour sauver l'humanité. Jésus est l'unique enfant du Dieu créateur, qui consentit à son sacrifice pour le bien de tous. Cet enfant a donné sa vie et son sang pour purifier nos fautes, et tout homme qui suit ses pas connaîtra la vie éternelle. Dans le même temps, les « auditeurs » apprennent que leur propre monde, qualifié de « païen », forme le pendant de ce monde idéal. Ils ne sont encore que des « créatures » pécheresses peuplant le royaume de Satan, l'ennemi de Dieu (*BM*, 1843 : 603). Telle est, en substance, la teneur des premières « vérités » proclamées, qui s'appuient sur deux principes indissociables : la révélation et la condamnation, ou, plus exactement, la révélation par la condamnation.

La double condamnation

Effrayant, effrayant en effet, est l'état des pauvres païens ! Pouvons-nous suffisamment bénir Dieu ? N'avons-nous jamais essayé de le remercier comme il se doit, de ne pas être nés païens ? (Clarke, lettre du 11 mars, *BM*, 1844 : 375)

Au cours des premiers mois, la tâche assignée consiste en tournées sur l'île de Fernando Po et sur le continent voisin. En « hommes de Dieu » venus « chercher [le] bien » de tous (Merrick, *BM*, 1844 : 485), les missionnaires renouvellent partout sermons et discussions intéressant leur message, leur mission et leur désir d'implantation. Toujours à leur initiative, les sujets abordés suscitent des débats souvent difficiles où visions du monde et systèmes de valeurs se confrontent. Ces sujets portent sur ce que l'Évangile réprovoque : modes de vie, attitudes, manières d'être et de penser des communautés visitées. Le dogme est exprimé au travers d'un jugement négatif soulignant inlassablement « l'offense faite à Dieu ». Sur le chemin qui mène à la lumière, plusieurs obstacles doivent être supprimés, et une refonte générale des comportements est expressément ordonnée.

La hideur du corps est perçue comme une première « épreuve ». Le soin, l'allure, l'apparence physique, l'exposition de la peau nue choquent la conscience. À l'image d'Adam et Ève recevant leurs premiers vêtements des mains de Dieu pour les distinguer du règne végétal et animal (Genèse 3 : 21, Combet-Galland 2008 : 17), nulle réception de l'Évangile n'est possible sans remplir cette exigence morale. Les « Abuties²¹ » qui occupent le territoire exploré au sud-ouest de Clarence arrangent leur chevelure avec de l'argile, enduisent leurs visages et leurs corps de craie et d'ocre. Suivant leur condition sociale et leur âge, ces derniers s'appêtent diversement. La houppelande est de rigueur pour les aînés et les chefs, tandis que la nudité partielle est ordinaire pour les autres. Les envoyés de Dieu entendent

²¹ L'orthographe du mot varie dans les premiers temps. Nous lisons aussi « Adeeyahs » pour désigner ce même ensemble.

mettre un terme à cet état de nature, en instaurant propreté du corps et port de vêtements chrétiens. Un premier pas, écrit Clarke, vers la condition humaine (lettre du 25 mars, *BM*, 1844 : 375).

« Oh ! Si nos chers donateurs [...] avaient pu être là et m'avaient vu ajuster les cordons et les attacher dans le bon ordre, devant et derrière » (*ibid.* : 376). En août 1844, près de quatre cent tenues ont été distribuées. « La plupart, ajoute Clarke en parlant des bénéficiaires, sont propres dans leur corps avant de demander des vêtements » (lettre du 10 août, *ibid.* : 432). Enfants et adultes désireux de suivre l'instruction doivent préalablement se « laver » : changer de peau en enlevant toute trace d'argile. Aux yeux du missionnaire, se laver s'apparente à un rite de purification – destiné à ôter la souillure du corps et de l'âme – et revêtir un uniforme à un rite de passage. Ce temps de l'habillement est célébré par le pasteur et couronné par un chant entonné par les élèves, louant la générosité de « l'homme blanc » (« white man »). L'initiative fait effet, les écoliers se targuent de leur nouvelle richesse et les mères apportent bientôt leur progéniture dans l'espoir d'obtenir les mêmes faveurs. Ce succès apparent fait dire à Clarke que « les vêtements brisent une grande barrière » (*ibid.*).

Le cérémoniel, cependant, est synonyme d'attendus, dont les intéressés, les adultes en premier lieu, prennent vite conscience. Profiter des leçons et des habits européens implique une série graduée de renoncements. Bokotalli, l'interprète de Clarke, lui fait un jour cette déclaration : « Toi, Dieu, vois moi. J'aime beaucoup ce livre (la Bible). Il me fait vibrer. [...] Moi, je ne veux plus faire comme avant » (*ibid.*). Sincère ou de circonstance, le propos illustre l'impétueuse nécessité de tourner le dos à ce qu'il est. Certes, la proximité avec le missionnaire lui procure un salaire, mais elle n'est pas sans conséquence. Invité à changer, Bokotalli lui assure : « Dans quelques jours, [je] couperai mes cheveux [...] et me laverai le corps. Je m'habillerai et j'épouserai l'une de mes trois femmes "à l'anglaise" » (*ibid.*). Cet engagement est en réalité dicté par les circonstances. Il naît d'un malaise ressenti en présence du missionnaire : « conscient que son corps nu et ses cheveux coagulés donnaient à ses propos une connotation négative, il me fit cette promesse » (*ibid.*).

Bokotalli se voit contraint d'en prendre un second : abandonner la polygamie. Soucieux de faire bonne figure, il se dit prêt à répudier ses deux premières femmes et à ne garder que la troisième, qu'il « aime » (*ibid.*). Clarke en frémit. « Effrayant », conclut-il. Face à si peu de chaleur, le révérend l'interroge sur le sens de l'attachement durable et intime : affection, affinité, amour porté à ses épouses, sacralité du lien conjugal (*ibid.*). La polygamie est l'autre grande plaie, que les missionnaires n'assimilent pas simplement à un péché, mais à un « mal » (« evil »), à une pratique « malfaisante » (Merrick, *BM*, 1845 : 104). Au fil des jours, une certaine compassion s'exerce à l'égard des femmes, dont Merrick plaint la condition. À ses yeux, le régime matrimonial freine l'affection entre époux et favorise l'asservissement de la gent féminine, assimilé à une forme d'esclavage (Merrick, *BM*, 1845 : 99).

Les hommes de Dieu se heurtent très vite aux habitudes. De passage à Bassipu, situé non loin de Clarence, Merrick se voit objecter des arguments de bon sens lorsqu'il annonce au chef Boidiba son intention d'habiller tout le monde (lettre du 11 mars, *BM*, 1844 : 376). Le dignitaire lui signifie que les

enfants peuvent mettre les tenues européennes, non les adultes, au nom de l'héritage laissé par les aïeux. Il invoque la valeur sociale accordée à la transmission et rétorque aimablement que les aînés n'abandonneront ni leurs usages vestimentaires, ni leurs coutumes, ni la polygamie. Se référant aux plus jeunes, ce dernier ajoute que si un enfant voit son père porter certains types de robes (« dresses ») et utiliser unealebasse, il fera naturellement de même. Merrick fait fi de l'instinct d'imitation souligné par le chef en opposant évolution, progrès et élévation de l'âme par l'instruction (*ibid.*). Redoutant l'arrivée prochaine des hommes blancs, Boidiba se déclare favorable à l'éducation des enfants, mais demande de laisser les adultes en paix.

Le lendemain, jour du sabbath, le pasteur prie les villageois rassemblés pour le culte de suivre deux autres préceptes : « jeter les charms²² s'ils désirent adorer le vrai Dieu » et suspendre le travail le jour du Seigneur (*ibid.* : 377). Boidiba s'y oppose en refusant de discréditer les devins, mais il consent à faire cesser toute activité le dimanche. Incidemment, ce réquisitoire contre les « charms » amène à poser un principe d'équivalence entre le missionnaire et le devin. L'homme de Dieu des Blancs serait le « Inmo²³ » des Abuties. Au terme de l'office, une personnalité influente du nom de Bwarimea vient le voir dans la salle de classe et lui dit : « si [tu arrives] à faire tomber la pluie et à [m'] assurer une bonne récolte, [je serais] convaincu par [tes] propos » (*ibid.*). Il est vrai, ajoute-t-il, « que l'homme naturel ne comprend pas les choses de l'esprit de Dieu. Il ne peut pas non plus les connaître car elles sont différentes sur le plan spirituel » (*ibid.*). Merrick, qui ne saisit pas la portée ontologique de cette remarque, va involontairement œuvrer en faveur d'un rapprochement entre les « choses » spirituelles du « naturel » et celles du Saint-Esprit²⁴ – nous y reviendrons.

Les mêmes symptômes de décadence sont observés sur le continent voisin. Lors d'une seconde tournée exploratoire entreprise au mois d'avril 1844 dans les territoires situés le long du Mont Cameroun, Merrick prend conscience de l'ampleur de la tâche. Non seulement il est chaque jour amené à découvrir de nouveaux visages du paganisme, mais il doit composer avec les attentes des uns et des autres. Il se lance à l'assaut d'un univers dont il affecte l'équilibre par sa présence et ses choix. Le 29 avril 1844, le groupe²⁵ pénètre dans un village endeuillé par la perte de son chef. Les funérailles en cours prennent la forme d'une célébration du mort, ponctuée par plusieurs temps forts : performances dansées réalisées dans l'effervescence générale, intronisation du successeur, exhibition et exaltation des richesses du défunt. L'entrain, la gestuelle, la licence permise, l'attachement apparent aux biens matériels – tissus, cheptel – le frappent en de telles circonstances. De peur qu'il ne trouble l'hommage

²² Tout objet, support ou substitut, qui fait office d'agent protecteur, de garantie contre les aléas, les forces ou les entités invisibles. Le mot « charm » (charme en français) appartient au vocabulaire de la magie, et son acception au XIX^e siècle est voisine de celle des mots fétiche et amulette. Ils renvoient au registre sémantique de l'enchantement.

²³ « Sorte de prêtre », ajoute Merrick, qui utilisera plus tard le terme « necromancer ». Thomas Sturgeon, en poste à Clarence, les appelle « Mo-Men » et leur assigne un statut de « chef ». Leur autorité, déplore-t-il, constitue « une formidable barrière à l'introduction de l'Évangile » (lettre du 7 mai 1844, *BM*, 1845 : 483).

²⁴ Le cas n'est évidemment pas unique. Commenté par Birgit Meyer (1999 : 54), le récit – retravaillé – de la première rencontre entre le missionnaire piétiste Lorenz Wolf, le chef de Peki et un « fetish priest », fait figure d'exemple canonique.

²⁵ L'équipe se compose de Merrick, Smith – diacre de l'Église de Clarence –, John King – chef d'un village côtier et guide de l'expédition – et Copper – l'interprète. L'expédition dure une semaine (23 avril-1^{er} mai).

rendu, Merrick est d'abord écarté du lieu des cérémonies et conduit dans la maison d'un dignitaire où il tente de vanter les mérites de son alphabet isubu²⁶. Le moment est mal choisi, mais son attitude ne l'émeut pas. Il assiste finalement à la scène grâce à l'intervention du maître des cérémonies, Maliba, chef d'un village voisin qu'il a rencontré quelques jours plus tôt (*BM*, 1845 : 106). « Alors que m'asseyais à un bout de la rue pour les regarder, je rêvai du moment où la mort de leurs chefs et de leurs amis leur inspirerait des sentiments et des comportements diamétralement opposés » (*ibid.* : 98).

Un portrait général se dessine au gré de leur progression, des personnes rencontrées, des choses vues et entendues. Le rapport au temps, l'idée de richesse et la valeur accordée au travail complètent progressivement ce tableau désenchanté. Aux environs de Buea, Merrick se désole en progressant partout dans la friche, et déplore deux péchés dont se rendent coupables les gens : la paresse et l'avarice (*BM*, 1845 : 102). Nullement besogneux, les hommes, blâme-t-il, se complaisent dans des « palabres » interminables et stériles et ne s'intéressent qu'au commerce. Le climat de tension qui prévaut dans l'échange – achat, don, compensation, paiement, tribut – révèle à ses yeux un autre vice, l'envie. Désireux de faire l'ascension du Mont Cameroun, il demande aux dignitaires de Buea²⁷ une assistance technique. John King, son guide, leur fait savoir qu'ils seront amplement dédommagés. Le chef lui dit, en aparté, que le sommet du Mont Cameroun regorge de biens précieux : pièces de tissu, poudres de fusil, sel et « dollars ». Un homme blanc, dont le bruit des coups de fusil retentit parfois, a souvent été aperçu non loin d'une rivière d'altitude, infranchissable pour eux. King laisse alors entendre que Merrick est son frère et qu'il leur montrera comment obtenir ces « trésors » (*ibid.* : 102 ; voir aussi Ardener 1996 : 62-63). Au retour de l'expédition, la déception est grande et un vif débat s'engage. Nul trésor n'est ramené et les dignitaires se sentent trahis. Ne voyant là que futilité, Merrick écrit : « La convoitise du peuple est extrêmement éprouvante. Avec une vaine gloire, elle se manifeste dans chaque mot et dans chaque geste » (*ibid.* : 104).

Ces scènes répétées ébranlent les missionnaires et le découragement guette. Lorsque la pression est trop forte, Merrick et Smith se réfugient dans leur foi, chantent un cantique, lisent un chapitre et prient. Ils se consolent en évoquant les progrès constatés, les changements perceptibles chez certains, gages d'espérance. Après les déboires rencontrés à Buea, Merrick poursuit : « [nous] avons discuté aujourd'hui avec Copper de la nécessité de changer son cœur. Il est réjouissant de voir la lumière progressivement illuminer la conscience de cet homme. Il a d'ores-et-déjà abandonner certains usages, et j'espère qu'il nous donnera le premier fruit de notre travail » (*ibid.*). Et de conclure : « Il ne fallait pas s'attendre à ce que Satan reste tranquillement assis en voyant l'un de ses bastions attaqués [...] » (*ibid.*). Cette remarque résume finalement leur aventure dans l'intérieur : une progression dans l'abîme souterrain des païens, que ces apôtres tentent de percer la sinistre obscurité.

²⁶ Langue et nom attribués par Merrick aux habitants de Bimbia et à ses environs (incluant la baie d'Amboise).

²⁷ Les bakweri occupent le territoire situé sur le versant méridional du mont Cameroun. Ils voisinent avec les isubu.

Un doute surgit pourtant. La sentence prononcée à l'encontre de l'Afrique ne serait-elle pas plus lourde encore ? Ces peuples n'ont-ils jamais été autorisés à entrer dans l'âge chrétien, à emprunter le point de passage ouvert avec l'avènement du Christ (Colon 1923 : 69-70) ? Matthieu (15 : 24) laisse entendre que « l'heure de [leur] évangélisation n'est pas encore venue », que Jésus a été envoyé pour sauver les âmes « perdues de la maison d'Israël », non pour racheter les païens (*ibid.* : 80)²⁸. Dans une lettre datée du 11 mars 1844, Merrick fait état des fortes fièvres et des divers maux qui minent la communauté missionnaire avant d'implorer frères et sœurs du Royaume-Uni de prier pour eux, tant le chantier est titanesque : « Nous avons besoin de leurs prières incessantes, de leur sympathie et de leur soutien, et nous ne pouvons pas nous en passer. [...] *Entendre* parler de l'Afrique et *être témoin* de sa dégradation et de son malheur sont deux choses très différentes » (*BM*, 1844 : 375).

Dans son esprit, le déclin tient principalement aux effets désastreux de la traite humaine sur les mentalités et les organisations sociales. À l'instar des idées exprimées par Buxton, l'opinion dominante veut que le processus de dégénérescence prenne sa source dans ce commerce coupable. Par le mot « malheur », il exprime cependant autre chose : la crainte d'une intervention plus décisive, d'une malédiction qui frapperait ces nations à l'image des oracles de Yahvé contenus dans l'Ancien Testament. Pour la missionnaire quaker Hanna Kilham, l'absence des bienfaits ordinairement dispensés par la Providence en serait la cause profonde²⁹. Fort de son jugement personnel, Merrick hésite : L'Évangile du Salut peut-il réellement préserver ces lieux des « ténèbres et de la mort » (*BM*, 1844 : 379) ? L'Afrique qu'il tente de sauver au nom du Christ n'a-t-elle pas déjà été condamnée par Dieu lui-même ? Plus que les autres épreuves endurées, l'état sanitaire de la mission en serait le sinistre présage. « La mort nous guette, écrit Clarke, la mort plane sur ce continent maudit » (*BM*, 1844 : 375-376).

Ce tableau noir, Birgit Meyer en a retracé l'origine et décrit les traits saillants en parcourant les essais de théodicée protestante depuis Luther (Meyer 1999 : 28-53 et 94-96). Au centre de la composition, surgissent deux images antithétiques appelées à se répondre mutuellement : Dieu et Satan. Dans le cas présent, l'entreprise de « diabolisation » menée par les prédicateurs ne cible pas seulement les croyances et les usages religieux – la correspondance baptiste l'évoque peu finalement –, mais l'ordinaire. Plus exactement, ce qu'en révèle l'apparence, suivant une approche inflexible des univers locaux. On hésite parfois à en relater les détails, en raison de leur caractère désuet et pour le moins inconvenant. À l'œil inquisiteur du missionnaire, rien n'échappe pourtant. Le moindre geste inopportun ou la moindre initiative incomprise est pointé d'un doigt accusateur. Le réquisitoire fait office de dialogue, un dialogue à sens unique qui caractérise l'échange instauré. Avec ces mots empruntés à Hervé Bazin (1975 : 222), nous pourrions faire une prédiction : le drapeau missionnaire est à peine levé qu'une longue série de schismes est inscrite dans ses plis.

²⁸ Les Évangiles hésitent sur ce point. Pour Marc (7 : 27), Jésus « a appelé tous les nations à l'évangile » (*ibid.*).

²⁹ Extrait d'une lettre de Hanna Kilham à William Allen (1823, citée par Buxton 1840 : 551). Elle tire ce présage de la situation en Sierra Léone.

Évangile du salut : Enfer et mauvais rêves

Considérons les préceptes baptistes inculqués. Dieu est témoin de la conscience de chaque homme – « Dieu règne dans les âmes » –, lequel se sait pécheur et a besoin du pardon (*Baptist Manual* 1835 : 2). Ignorant, idolâtre, païen ou infidèle, il tremble dans ses derniers moments et demande miséricorde, car nul ne peut « supporter l'approche de la mort » (*ibid.*). Par la grâce de Dieu, l'homme fut doué d'une nature sublime : mortelle et immortelle, « poussière du sol » et « souffle du Tout-puissant » (*ibid.*). La vie terrestre n'est qu'un prélude à la vie éternelle, et, au terme de l'existence, « vous survivrez à la nature, et vous vous tiendrez devant le Fils de Dieu lors de son apparition » (*ibid.*). Mais l'homme ne peut honorer la seule et unique volonté exprimée par Dieu : l'amour. Il demeure pécheur bien que Dieu lui ait fait l'offrande de son premier-né (*ibid.* : 5).

Dieu a donné son fils non seulement pour nous enseigner le bon et le droit chemin, mais pour être sacrifié pour le péché, et, en tant que tel, être lui-même le chemin. [...] Il a plu au Seigneur de le meurtrir. Il l'a mis dans la douleur et a fait de son âme une offrande pour le péché (*ibid.* : 7).

Mais ce n'est pas tout : vous êtes tenus de croire au Christ, sous peine de damnation. Tous vos autres péchés vous exposent simplement à la malédiction de la loi. Mais le péché d'incrédulité, s'il persiste, vous exposera, comme le figuier stérile, à la malédiction du Sauveur dont il n'y a pas de rédemption (*ibid.* : 8).

Ce sacrifice n'a nul autre pareil : « le seul qui plaise à Dieu ». Jésus Christ est une « propitiation » pour nos péchés, à l'exception d'un seul : l'incrédulité. L'impiété expose celui qui s'en rend coupable au châtement de l'enfer. Non seulement aucune voie du salut n'est possible sans s'en remettre au Christ, mais aucune autre loi ne serait s'appliquer que celle décidée par le Sauveur. À l'image de Moïse combattant l'idolâtrie du peuple Juif et tenant des mains de Dieu les Tables de la Loi, chacun doit désavouer les enseignements « [reçus] comme une tradition de [ses] pères. Une telle foi est morte [...] » (*ibid.* : 8). « Croire à l'Évangile, c'est renoncer à notre propre sagesse, à notre propre justice et à notre propre volonté [...] ; et tomber dans les bras de la simple grâce, par le sang expiatoire de la croix » (*ibid.*). Renoncement de soi et soumission absolue au Christ, telle est « la bonne nouvelle du salut ». L'échéance est irrévocable : « Accepter l'Évangile, c'est recevoir le salut ; le refuser, c'est périr » (Colon 1923 : 62).

Ces préceptes sont tirés d'un manuel établi par l'Église baptiste de Philadelphie à l'attention des familles en 1835. Si certains points de doctrine peuvent varier d'une communauté à l'autre, la loi du salut demeure. Ce manuel est contemporain de la première œuvre d'évangélisation au Cameroun, et il est utile de rappeler les grands principes exposés, faute de les voir détaillés dans la correspondance. Du reste, les missionnaires n'ont pas de raison de le faire lorsqu'ils relatent leur quotidien au comité de la BMS. À l'instar de Merrick, ils s'attardent davantage sur les réactions suscitées. La vie après la mort ou

les affres de la mort éveille immédiatement une curiosité anxieuse. Début 1844, alors que son premier séjour sur le continent se termine, le pasteur est vivement sollicité par King Bell :

Peu de temps avant de quitter Cameroun, le roi Bell m'appelait chaque matin pour que je vienne m'entretenir avec lui en privé, à cause des paroles que j'avais un jour prononcées au sujet de l'enfer. Ces paroles avaient beaucoup touché son cœur et il en rêvait souvent. Je ne désire pas du tout, dit Bell, aller en enfer quand je mourrai, c'est pourquoi je veux donner mon cœur à Dieu (Merrick 1844 : 379, trad. Brutsch 1951 : 58).

À Bimbia, King William fera la même remarque (Merrick, *BM*, 1844 : 486). Nul n'avait prévu d'aller un jour en enfer. L'alarme sonnée au travers des mots forts de Merrick, annonçant une vie de supplicé après la mort, se répand dans les rêves, sous couvert d'images, de scènes, de projections. La condamnation de l'Évangile se cristallise à partir d'une expérience onirique, dont le réalisme s'avère difficile à cerner. Plusieurs idées mêlées à des impressions peuvent être à l'origine du trouble éprouvé par Bell. Considérons d'abord le statut de l'énonciateur. Merrick et ses congénères sont très tôt assimilés à une classe de devins. En écoutant ses premiers prêches, le vieux Bwarimea à Bassipu voit le jeune pasteur comme un faiseur de pluie, comme une personne maîtrisant les forces de la nature et de l'invisible. On lui reconnaît ainsi le pouvoir d'agir sur les événements. La fascination exercée par sa montre à gousset témoigne également de la singularité du personnage et de ses attributs. Les Bakweri lui affectent le mot « lune » : « ils disent que je suis un homme de Dieu, que je suis monté vers Dieu et que j'ai fait descendre la lune avec moi » (Merrick, *BM*, 1845 : 100). La lune est signifiée par le cadran rond dévoilant un mécanisme d'horlogerie à l'ouverture du fermoir.

Ce petit boîtier relève de cette catégorie d'objets bien particulière que les hommes de Dieu condamnent sous le terme de « charms ». En exhortant tout le monde de se « débarrasser » des amulettes, ils sont soupçonnés de vouloir les remplacer par d'autres, tel le « savy book³⁰ » – la Bible. Merrick fait un jour état du vol de ses effets personnels pendant sa toilette (*BM*, 1846 : 522), et son jeune compagnon de route Joseph Jackson Fuller³¹ rapporte dans ses mémoires l'attrait suscité par son bain matinal lors de ses tournées (Glennie 1933 : 151 ; Newman 2001 : 225-226 ; Van Slageren 2001 : 151). Dans les deux cas, il s'agit d'identifier les charms missionnaires et d'en évaluer la puissance. Selon Fuller, on craignait que les siens soient capables de neutraliser ceux connus sur place (Newman 2001 : 225-226)³². Ces amulettes sont jugées indispensables, et chacun, au gré des aléas de l'existence, en

³⁰ Florence Bernault décrit un phénomène similaire au Gabon : « En [...] distribuant des chapelets bénis, des médailles et d'autres accessoires aux paroissiens gabonais, les missionnaires ont conforté les croyances des habitants dans le pouvoir d'action [des charms] » (2019 : 84-85). De la même façon, les piétistes envoyés au Ghana ou les anglicans en Ouganda dresseront très tôt la Bible contre les « fétiches » (Meyer 1999 : 84 ; Behrend 2011 : 149). Soulignée plus loin, la valeur accordée au sang du Christ ne sera sans doute pas très différente.

³¹ Arrivé au mois de février 1844, Joseph est le fils d'Alexandre Fuller. Baptisé peu après son arrivée, il sera ordonné pasteur en 1859. Il ne quittera le Cameroun qu'en 1888 (Van Slageren 1972 : 30-32).

³² Van Slageren rapporte ce trait d'humour de Fuller au sujet de sa toilette matinale, exposée aux regards indiscrets : « That was just to see [...] if I wore any charms, about my body, which counteract theirs » (*Autobiography*, n.d. : 64, in Van Slageren 2001 : 151).

attend faveur et protection. Sur ce terrain, Merrick sème la confusion sans le vouloir, en établissant un lien entre défense et délivrance³³. Contre le danger, insiste-t-il, la protection ultime consiste en l'Évangile, matérialisé par le « livre sauveur ». Seul Dieu, par la voix impérieuse de son fils, sauve et sauvegarde.

Les Douala ou les Isubu ont-ils l'idée d'une vie après la mort, promise qui plus est aux tourments de l'enfer ? Selon Robert Glennie, Fuller mentionne que les Abuties n'ont pas développé une telle conception (1933 : 19). Pour les populations du continent, rien n'est dit à ce sujet. Contournons l'obstacle en soulignant préalablement que ce thème du jugement dernier est omniprésent dans la parole missionnaire, martelé à chaque rencontre, discussion ou sermon. Contrairement à d'autres matières, les lettres ne font jamais état d'un savoir ou d'une croyance de ce type défendu ici ou là – ce qui n'exclut pas l'existence d'archétypes eschatologiques. Au vu des précisions données à Merrick sur les représentations de la mort, l'exaltation des biens laissés par un défunt lors de ses funérailles confère honneurs et dignités. La thésaurisation incarne une valeur cardinale, source de considération ici-bas et au-delà³⁴.

Les conceptions en vigueur chez les Douala ne diffèrent pas sensiblement. La correspondance témoigne de liens matrimoniaux établis entre les deux ensembles, impliquant des obligations mutuelles lorsqu'un décès survient³⁵. Quelle damnation Bell devrait-il craindre ? En réalité, le jeune souverain entend résonner dans les paroles accusatoires de Merrick l'écho d'un diagnostic, d'une prédiction à l'image de celle faite par un devin. Aucun détail n'est malheureusement fourni sur ces conversations privées : gestes, lectures de l'Évangile, actes de communion ou prières initiés par Merrick en la circonstance. Mais il est probable que le cérémonial réglé par le pasteur ait rappelé à Bell les incantations proférées et les manipulations effectuées lors d'une consultation divinatoire. Le pouvoir des mots de Merrick tiendrait là au crédit accordé aux représentants de l'institution qui, localement, fait autorité en la matière (Bonhomme 2014 : 72).

Ajoutons que le mal absolu et ses conséquences irrémédiables – l'enfer décrit par Merrick – ne sont à l'évidence pas rapportés au péché par le souverain – une notion qu'il découvre également – mais plus sûrement aux actes de sorcellerie. Nous allons revenir sur ces phénomènes de forte tension. Mentionnons pour l'instant que, d'après les témoignages, l'opinion s'émeut quand un fait dommageable, illicite ou contre nature, se produit. Fuller relate notamment le cas d'une jeune femme se croyant tourmentée par suite du décès inexplicable de ses très jeunes enfants. Promise à une accusation de sorcellerie, elle avait

³³ Merrick 1845 : 99. Lors de son premier circuit à travers le pays bakweri, Merrick s'arrête d'abord à Bwenga. Le soir, ce dernier s'adresse aux habitants pour annoncer l'Évangile, puis évoque l'épineuse question des amulettes : « Quand j'ai fait allusion à cette folie de s'en remettre aux charmes pour se délivrer du danger, [Ebore, le chef du village] a fait remarquer que ce que je disais était juste. Plusieurs hommes qui avaient reçu des charmes pour les préserver du danger et de la mort, avaient à sa connaissance été fusillés ; et que Dieu seul pouvait protéger et sauver. »

³⁴ « [...] rien n'a plus de valeur pour un homme que de pouvoir, à sa mort, laisser un grand nombre de biens à distribuer » (BM, 1845 : 106). Voir sur le sujet Ardenier (1956 : 89-90 « cérémonie de l'*Eyu* » des Douala ; 1996 : 64-65, et 129-130, annexe A).

³⁵ Bien que les institutions soient différenciées, Ardenier (1956) souligne l'homogénéité de l'ensemble formé par les Douala, les Isubu et les Bakweri – liés par la langue, la géographie et l'histoire.

préférée se retirer dans la forêt pour échapper aux esprits malins qui la hantaient (Glennie 1933 : 30). En agitant le spectre de l'enfer, Merrick promet l'affliction au souverain, lequel redoute vraisemblablement épreuves et revers. Parallèlement, le pasteur propose d'y remédier grâce à la parole de Dieu et à son support – la Bible –, à la manière finalement d'un contre-maléfice. À nouvelle calamité, nouveau remède : telle serait la maxime que l'on pourrait rattacher aux propos de Bell³⁶.

Sacrifices humains et sacrifice du Christ

D'autres ambiguïtés portent sur la nature et la portée du sacrifice, dont le champ tend à s'élargir. Ce constat dressé par Merrick lors de son retour à Bimbina en avril 1844 mérite d'être repris. Après avoir évoqué ses entrevues avec King William³⁷, le pasteur donne son sentiment sur les réactions provoquées par la fin édifiante de Jésus.

Depuis mon arrivée, j'ai discuté deux fois avec lui au sujet de Dieu, du Christ, du ciel, de l'enfer et de l'éternité. Dans ces deux occasions, [King William] a écouté attentivement et a semblé se rendre compte dans une certaine mesure de l'importance des vérités solennelles qu'il a entendues. Je trouve que l'histoire de la croix retient invariablement l'attention, inspirant une certaine solennité mêlée à de la stupéfaction. J'espère qu'elle touchera prochainement le cœur des gens et éveillera le désir d'un changement profond. Hier matin, j'ai longuement parlé avec un jeune homme du nom de Hamby, qui a manifesté beaucoup d'émotions lorsqu'il a entendu parler de la misère des pécheurs perdus, et autant d'étonnement lorsque le salut par la mort du Fils de Dieu lui a été révélé (lettre à Clarke, 17 avril 1843, *BM*, 1844 : 484-485).

Merrick poursuit en expliquant avoir fait le tour du village en compagnie du garçon. Devant une quarantaine de personnes réunies, il débute un sermon que ledit Hamby interrompt bientôt pour faire lui-même le récit de « la mort du Christ » (*ibid.*). Sans précédent, cette histoire sensationnelle laisse les néophytes pantois. Considérons le nœud de l'action : l'immolation d'un être humain qui se trouve être le « premier-né » du créateur – Apocalypse de Jean (1 : 5). Si les mobiles de l'acte demeurent obscurs, presque insaisissables en raison de la langue véhiculaire employée et des contresens engendrés par l'interprétation des termes³⁸, l'idée du sacrifice de Jésus est malgré tout comprise comme celui de sa

³⁶ On rejoint ici l'idée avancée par les Comaroff et Heike Behrend selon laquelle la Bible est perçue comme l'instrument de divination des Blancs (Comaroff & Comaroff 1991 : 229). Dans l'ouest de l'Ouganda, certains catéchistes lui affecteront même cet usage (Behrend 2011 : 150). Dans le cas présent, nous dirions que la Bible est talisman et procédé divinatoire.

³⁷ « Bile » en isubu (Ardenner 1956 : 28).

³⁸ Merrick établit très tôt un abécédaire, pour l'isubu et le douala, qui ne fut jamais publié. Aucune précision n'est donnée sur la manière dont il l'élabore, ni sur les aides reçues. Comme le relève Philippe Laburthe-Tolra dans *Le Désir d'Ariel*, toute la difficulté résidait dans le repérage des équivalents linguistiques pour faire correspondre les registres de sens – interdit versus péché, génie versus ange, etc.. Voir à ce titre le passage consacré aux « faux-sens constructifs » (1999 : 185-187). Dans sa monographie consacrée aux Ewe du Ghana, Birgit Meyer a bien décrit la démarche suivie dans l'entreprise de traduction : avec l'aide des premiers instruits, on identifiait des signifiants vernaculaires relevant du vocabulaire religieux – ou supposés tels – pour y associer un signifié biblique (1999 : 60).

propre progéniture, dont la mise à mort est figurée par un corps suspendu et clouté sur une croix, un corps ruisselant de sang³⁹. Cette image, inédite, est amenée à coexister avec d'autres images du même type, où l'on observe plusieurs paradigmes du sacrifice humain se chevaucher.

La première, répandue dans les comptoirs esclavagistes et parmi les populations victimes de raids, est celle de l'holocauste funéraire. Au décès d'une personnalité éminente, la rumeur dit que l'on immole esclaves, éventuellement épouses et proches, pour accompagner l'illustre mort dans l'au-delà. Cette image circule depuis le XVII^e siècle dans les collections et les relations de voyages. La baie de Biafra, en proie aux affres de la barbarie, serait habitée par des populations avides de sacrifices. Bien que le phénomène ne soit nulle part observé, les missionnaires sont convaincus de sa réalité⁴⁰ et les dignitaires de la chefferie Bell cultivent l'ambiguïté et procèdent par allusion⁴¹. Selon Fuller, les populations de l'intérieur redoutent cet usage, synonyme d'expéditions punitives pour assurer au défunt la béatitude (Newman 2001 : 225). Ce dernier pointe notamment une coutume douala, connue sous le nom de « killing for the dead » (« tuer pour les morts »), dont la description laisse planer le doute sur sa nature. Plus exactement, Fuller fait l'amalgame entre homicide commis à la suite du décès d'une personnalité et immolation funéraire.

De quoi s'agit-il ? À la lumière des écrits autobiographiques du vétéran baptiste, Las Newman rapporte que des opérations punitives sont montées dans le but de capturer une ou deux personnes, appelées à rejoindre la tombe du trépassé (*ibid.*). Fuller atteste à cet égard du climat de terreur entretenu parmi les populations de l'intérieur. Ce climat, cependant, sert avant tout les intérêts des promoteurs de la traite humaine. Agiter le spectre de l'holocauste permet d'asseoir la domination des côtiers et de justifier la disparition brusque et définitive des victimes. La peur inspirée tient aussi au goût macabre de leurs partenaires commerciaux venus d'Europe, réputés pour s'adonner au cannibalisme. D'après le bruit qui court, tous ces gens introuvables ont été mangés par les blancs (Guille-Escuret 2010 : 228-235). Il y a là un élément de contexte qui échappe à Fuller, source de malentendu. Le chef de Bassipu avait attiré l'attention de Clarke sur le sujet, en expliquant que les aînés craignaient l'arrivée prochaine d'un grand nombre de blancs, lesquels tendraient un filet autour du village pour attraper les habitants. Les anciens se réfèrent à l'image du filet de pêche, servant à capturer des poissons qui sont ensuite vendus et consommés (Clarke, *BM*, 1844 : 375).

L'existence de cette coutume est établie à l'appui d'un exemple : à la mort de son fils aîné, relate Fuller, le chef Priso Bell dépêcha la nuit son canoë de guerre et le lendemain matin, « [un] pauvre garçon

³⁹ Nous revenons sur cet aspect au terme de l'exposé.

⁴⁰ En avril 1845, l'annonce de la mort imminente du chef Akwa suscite l'inquiétude chez les missionnaires, effrayés à l'idée des sacrifices humains coutumiers (*BM*, 1845 : 430-431). Alfred Saker est même dépêché sur place, mais rien de tel ne se produira (Saker, lettre n.d., *BM*, 1846 : 824-825). Aucun holocauste ne sera – jamais – dénoncé dans la correspondance.

⁴¹ Allen 1848 : 244. Le premier échange sur le sujet est rapporté par William Allen lors du passage de l'expédition du Niger à Douala en 1842. Bell indique qu'un « bush men » aurait dû être mis à mort au décès de son père tandis que le chef Akwa dément ces bruits, affirmant que le « Chop head bob » (expression intraduisible) n'existe plus (Allen 1848 : 271). Bien qu'un traité fut signé en faveur de l'abandon des sacrifices funéraires, le compte rendu des débats ne permet pas d'en attester la pratique. Cette initiative témoigne surtout de la croyance commune en la barbarie africaine, un mythe dont l'auteur retrace l'histoire dans une étude récente (à paraître).

fut décapité pour accompagner le jeune homme dans l'autre monde⁴². » Au fait du meurtre, le pasteur accourt auprès du souverain, lui enjoignant de mettre fin à ces oblations. Fuller ignore l'identité de ce garçon, un indice pourtant précieux. Dans une étude consacrée aux traités anglo-douala (1841-1861), Jean-René Brutsch dégage vraisemblablement le mobile du crime. À la mort de King Bell en 1858, la nomination de Priso Bell est obtenue au prix d'un conflit de succession qui vire durablement à la guerre civile entre les différents segments familiaux. Priso n'était pas le successeur légitime, mais Bonny Bell, fils aîné du souverain, que le consul de la baie de Biafra écarta en raison de différends (Brutsch 1955 : 25-26). Ces guerres intestines font des victimes, que les Douala désignent par « dibombe » : « meurtre par représailles », dont la pratique fut abolie en 1861 (*ibid.*). Aux dires de Brutsch, Priso Bell ne s'imposera jamais, et la tension entre les belligérants⁴³ n'est probablement pas étrangère à la mort de son fils. Dans le cas présent, Fuller confond immolation funéraire et meurtre par représailles⁴⁴.

Fuller ne sait pas non plus si le raid a pour origine une accusation de sorcellerie, désignant un parent ou un adversaire à l'origine du décès. Considérant la manière dont ces faits sont perçus, l'hypothèse mérite d'être posée. Le phénomène, aberrant et fréquent, révèle une nature et une violence barbares que les missionnaires assimilent aux dérives cananéennes. Le procès en sorcellerie devient très tôt la pierre du sacrifice. Merrick rapporte trois affaires, invraisemblables à ses yeux. Dans les trois cas, un jeune homme succombe à ses blessures à la suite d'une attaque de requin. On soupçonne alors des individus – homme et femme – d'avoir ensorcelé les victimes. Reconnus coupables, les accusés sont sauvés par Merrick dans les deux premières, laissés agonisants après avoir été frappés à mort dans la troisième. Pour Merrick, cet acte odieux confine au sacrifice. Il blâme sévèrement le juge chargé de l'exécution de la sentence, le chef côtier Dick Merchant, soulignant que ce dernier s'était engagé à faire cesser ces offrandes⁴⁵. En 1853, Fuller fait d'état d'un homme décapité, dont la tête fut suspendue à la proue d'un canoë de guerre, suite vraisemblablement à une vengeance⁴⁶. « Ce meurtre cruel » rappelle le supplice de la décapitation de Jean le Baptiste et tombe sous le coup de la loi du sacrilège (*BM*, 1853 : 726). La lecture missionnaire des délits, des infractions, des faits illicites définis sur place en matière pénale, tend à élargir l'horizon du sacrifice humain.

Début 1862, la chronique africaine du *Missionary Herald* détaille le contenu de plusieurs lettres adressées par le jeune révérend Robert Smith, récemment affecté à Camaroons. Parmi les fidèles de la mission, figure le fils aîné du chef d'Hickori (Bonabéri), que Smith entend baptiser prochainement (*BM*, 1862 : 56). L'ardeur du missionnaire tombe cependant quand il apprend que son catéchumène se voit

⁴² Fuller, *Autobiography*, n.p., BMS Archives, p. 208-211, in Newman 2001 : 225.

⁴³ Un chao similaire avait régné lors du décès du chef Akwa en 1845 (Saker, *BM*, 1846 : 824-825)

⁴⁴ L'expression « killing for the dead » utilisée par Fuller voisine avec celles de « blood revenge » et de « blood quarrel », habituelles dans les échanges en *pidgin* (Thomson 1881 : 142-143). Elle renvoie à la clause pénale fixée en cas d'homicide.

⁴⁵ Les deux premières sont détaillées dans des lettres datées du 3 mai 1844 (*BM*, 1844 : 486-487) et du 28 février 1847 (*BM*, 1848 : 507-508). La troisième est rapportée dans une lettre du 24 octobre 1848 (*BM*, 1849 : 182).

⁴⁶ À la suite de cette révélation, la teneur du sermon débité par Fuller le lendemain laisse présager un règlement de compte : « Celui qui verse le sang de l'homme ; par l'homme son sang sera versé » (Genèse 9 : 6, lettre du 24 juillet, *BM*, 1853 : 726). L'hypothèse d'une déclaration de guerre n'est pas exclue car ces trophées constituaient un moyen d'intimidation de l'adversaire (Reichenow 1885 : 35, cité par Laburthe-Tolra 1981 : 341-342).

contraint de commettre un homicide pour acquérir le statut d'homme adulte. Son père l'aurait enjoint à subir l'épreuve, entraînant la mort de deux individus. L'usage, poursuit le narrateur, veut que les victimes aient la tête et les bras coupés, avant d'être portés en trophée sur des canoës (*ibid.*). Bien qu'aucun détail de la scène ne soit donné, ce « rite cruel », relevant de l'initiation, se voit là-encore marqué du sceau du sacrifice. En vingt ans de correspondance, ce fait divers est le premier du genre et suscite l'intérêt. Les stéréotypes missionnaires sont désormais connus, et il y a lieu de se demander si le souverain n'a pas voulu exploiter les peurs pour doucher les espoirs de conversion de son fils. Finalement, l'un des moyens de freiner l'élan ne consiste-t-il pas à tirer parti des aversions ? L'idée fixe du « tout-sacrifice » s'y prête manifestement.

Au regard des représentations locales associées au meurtre par représailles et au sacrifice funéraire, l'image du sacrifice du Christ est insolite : elle renvoie à l'immolation de son propre enfant pour échapper à l'enfer, une offrande destinée à absoudre les vivants de leurs fautes et faciliter ainsi leur accès à la vie éternelle. Un sacrifice expiatoire, qui vise à la plénitude, à la pureté de l'âme. S'agissant de la vie après la mort, les promesses du sacrifice du premier-né s'avèrent plus riches que celles de l'holocauste. Bien plus que la continuité dans la mort, les « élus » dans leur vie future connaîtront « gloire » et « bonheur », « brilleront comme le soleil » à côté de Dieu (Colon 1923 : 66). Cette offrande autorise non pas le bien-être de quelques-uns mais la félicité des âmes. Le récit du sacrifice du Christ introduit donc l'idée d'un sacrifice humain originel, celui du fils voulu par son père, au bénéfice de tous. Salvateur, l'acte revêt néanmoins un caractère dérangeant avec le supplice de la croix. Un châtement surprenant, que l'on verrait plus sûrement infligé à un criminel qu'à un bienfaiteur ou à un messie.

Sur place, le don du Christ fait-il jurisprudence ? Au vu des détails donnés sur la jeunesse, l'enfant est plutôt perçu comme un capital ou une richesse. Garçons et filles font l'objet d'attentions, aident leurs parents, contribuent à la vie du foyer et incarnent à ce titre une force de travail. Assez tôt, les filles intègrent le circuit des transactions matrimoniales, promises en échange de prestations que le prétendant doit progressivement s'acquitter envers leur famille (Merrick, *BM*, 1848 : 658). En conséquence, perdre ses enfants – les tout-petits notamment – éveille le soupçon et peut déboucher sur une accusation de sorcellerie. Nous avons cité le cas de cette mère alarmée par le décès prématuré de sa progéniture. Dans les années 1880, l'explorateur suédois Knut Knutson installé non loin de Bimbia rapporte des faits similaires (Knutson, in Ardener 2002 : 56). La qualification maléfique de ces coups du sort semble peu compatible avec une institution liturgique condamnant les plus jeunes. Crime de sorcellerie, l'infanticide est frappé d'interdit. La réelle surprise causée par l'annonce du sacrifice de Jésus laisse peu de doute sur son caractère inédit.

Corolaire au don du Sauveur, surgit le thème du sang du fils sacrifié, qui revient comme un leitmotiv. Un sang auquel s'attache une valeur particulière, une vertu expiatoire comme tente de l'exprimer King William, conformément aux préceptes enseignés par Merrick. Dans une lettre adressée à Clarke, ce dernier témoigne des premiers pas du souverain :

Je lui ai recommandé de prier Dieu pour se faire pardonner ses nombreux péchés, et de purifier son cœur dans le sang du Christ. Le lendemain matin, [King William] m'informa qu'il avait prié la veille avant de se retirer, et le matin. Je lui ai demandé ce qu'il avait dit, et j'ai appris que ses prières tenaient à peu près en ceci : « Dieu, j'ai fait plein de mauvaises choses, je vous ai beaucoup offensé ; mais ton fils est mort pour moi, et tout son sang vient pour moi ; prends son sang et purifie mon cœur, et rends moi bon (« clean »), pour que je n'aille pas en enfer quand je mourrai (lettre à Clarke, 17 avril 1843, *BM*, 1844 : 486).

Selon le chef de village, Dieu utiliserait le sang de son fils pour « purifier » les vivants et leur éviter, le jour venu, de descendre aux enfers. Ce sang doué d'un pouvoir curatif élargit l'univers des possibles : il a non seulement pour propriété de guérir et de remédier à un mal, mais de prémunir chacun contre un sombre destin post-mortem. Ce thème, qui plus est, renvoie à l'institution de l'Eucharistie⁴⁷ : « La mort de Jésus se présente d'abord comme un sacrifice d'alliance, destiné à garantir un pacte nouveau entre Dieu et les hommes » (Colon 1923 : 89). Ce pacte nouveau met fin à l'ancienne alliance, à la médiation assurée par le sang de l'animal sacrifié (Hébreux 9 : 12-15, 2014 : 770). Sur place, le thème fait évidemment sens. La pratique est attestée dans le village d'Akwa dès 1826 avec la mise à mort d'une chèvre par décollation, dont le sang est aspergé sur le corps d'un enfant malade (Bouchaud 1952 : 121)⁴⁸. Merrick rapporte également des sacrifices de caprins durant l'agonie d'un chef de village lors de sa première tournée en territoire bakweri (*BM*, 1845 : 106). En la matière, un rapport d'analogie avec les sacrifices chrétiens peut facilement être établi. Il s'agit dans le premier cas d'assurer le rétablissement du jeune garçon, de contrer peut-être aussi une initiative malveillante, et dans le second de veiller aux prescriptions à l'approche de la mort⁴⁹. En ce sens, sacrifice du Christ et sacrifice animal visent à maintenir l'équilibre entre les hommes et une entité invisible. Mais le sang du fils immolé s'avère plus précieux : il opère la sublimation, lave le péché et préserve de la damnation, ce que ne permettra jamais celui de l'animal sacrifié (Hébreux 10 : 3-18, 2014 : 771-772). À l'instar de Bell, King William découvre l'attachement des missionnaires au sacrifice humain, et, singulièrement, à celui de son premier-né, dont le sang préserve du châtement éternel et promet les jouissances célestes⁵⁰. Pris dans le tourbillon de l'Évangile, les côtiers auraient pu inventer ce dicton : les missionnaires nous ont noyé sous un flot de sacrifices.

⁴⁷ Étrangement, la correspondance ne dit mot du sacrement et des réactions suscitées par la communion.

⁴⁸ Ce sacrifice effectué par le chef Akwa est décrit par le médecin Richard Mather Jackson dans son *Journal of a Trip to and from, and Residence in the River Cameroons, on board the cutter Haford, W.B. Handy master, during March, April and May 1826*. Le père Bouchaud a traduit et publié des extraits des quatre lettres composant ce journal de voyage.

⁴⁹ La bonne exécution de ces sacrifices fera l'objet d'une annonce solennelle lors de l'éloge funèbre prononcée par le responsable de cérémonie, dont Merrick se fait traduire la teneur par John King (*BM*, 1845 : 106).

⁵⁰ On ne sait pas si Merrick et ses congénères invitent chacun à abandonner les sacrifices d'animaux pour s'en remettre exclusivement au sacrifice ultime du Christ, comme le fit le missionnaire piétiste Schlegel à l'endroit des Ewe (Meyer 1999 : 75).

Présages

Pour conclure, observons le développement de quelques graines dispersées par le souffle du Salut, en nous attachant d'abord à la fatalité de l'expiation. Les mots « malheur » et « malédiction », qui hantent les pensées des prédicateurs, traversent toute la correspondance. Inséparable des thèmes de l'enfer et du diable dont il forme le contrepoint (Meyer 1999), le motif de l'expiation se révèle aussi central que celui du sacrifice du Christ ou de l'Eucharistie (Behrend 2011 ; Bernault 2019 : 168-193). Sans cesse considérée à l'aune des Saintes Écritures, l'âpre réalité païenne devient une idée fixe qui justifie l'intransigeance des principes inculqués. Mourante, une vieille femme baptisée par Merrick refusera de parler à ses proches, alléguant un commandement dicté par le Christ (Fuller, *BM*, 1852 : 185). L'obsession angoissante de l'idolâtrie expliquera bientôt l'accent mis sur l'instruction des plus jeunes et le besoin de séparer chrétiens et non-chrétiens (Bureau 1962 : 84). Dans ce cauchemar démoniaque, l'apostolat confine à l'épreuve, témoigne de l'endurance et de l'héroïsme des volontaires, animés d'une foi inébranlable qui mènera à la victoire du christianisme. Au fil de cette histoire de l'ordinaire, la référence constante à Satan sert à tracer une « frontière » infranchissable non pas seulement entre des systèmes religieux différents (Meyer 1999 : xvii et 83), mais entre des civilisations aux fondements antagonistes. À l'instar de Robert Glennie (1933), le malheur païen donne au roman missionnaire un puissant ressort, une forme dramatique où l'œuvre d'évangélisation relève de l'exploit.

Ces termes sont d'abord traduits en isubu et en douala. Suivant les correspondances établies, le sens qui leur est affecté s'enrichit de nuances bibliques. Au soir de la présence baptiste, l'un des accompagnateurs de Knutson lui fait part de la cosmogonie des Bakweri : Dieu, *lova*, a eu deux fils, l'un est bon (*Ovasse*), l'autre mauvais (*Mokasse*)⁵¹. Ce dernier, blanc et difforme, se réjouit de la souffrance des gens et torture les êtres malveillants à leur décès. Par surcroît, il récupère les « mauvais » morts pour les ressusciter. Les hommes semblables à *Mokasse* ont le pouvoir d'ensorceler leurs congénères, de les rendre malade ou de les tuer. Ces tortionnaires sont également jugés responsables de l'infortune et de la misère des gens (Knutson, in Ardener 2002 : 102-103). Selon la description, le « malheur » fait désormais corps avec la disgrâce, la détresse, l'adversité, avec toute forme d'atteinte aux biens et aux personnes. Le spectre du diable hante ce récit, où l'on voit l'ange révolté se fondre dans l'image funeste de la sorcellerie sous les traits d'un monstre venu d'Europe. Rien dans ce tableau idyllique ne se rapporte à l'action des défunts, mais l'origine de certains maux leur sera bientôt attribuée par le biais d'une condamnation révélée par les devins. L'enfer n'est jamais loin du paradis, l'exercice de la coercition se diversifie, la destinée post-mortem varie selon les circonstances, impliquant les vivants à des degrés divers (Ardener 1956 : 86-89 ; Bureau 1962 : 42-43).

⁵¹ Merrick avait noté la présence d'un dieu bienfaiteur, dénommé « Obassa-Luba » (*BM*, 1845 : 103). Voir sur le sujet Ardener (1956 : 92).

L'annonce du sacrifice du Christ constitue un fait d'une portée analogue. L'acte fondateur confirme d'abord les soupçons nourris par les côtiers et les populations de l'intérieur : les Blancs sont cannibales. L'idéologie africaine de la traite humaine met l'accent sur ce penchant européen, justifiant en partie raids et disparition d'individus. Si les Européens avancent l'argument de la barbarie africaine pour normaliser ce commerce illicite (Beuvier 2021), les Africains sont convaincus que leurs frères satisfont par son biais l'appétit des Blancs. Dès le milieu du XV^e siècle, la rumeur veut que les chrétiens mangent de la chair humaine. Dans le sillage de Rosalind Shaw (2001), Georges Guille-Escuret a réuni des témoignages en ce sens et attesté l'existence d'un préjugé vivace (2010 : 228-234). Dans les années 1880, Knutson ne peut troubler cette conviction intime. Appelant un chef anthropophage – le seul de la région – à réformer ses mœurs, l'explorateur bute sur un problème : les Blancs, insiste le dignitaire, doivent pareillement renoncer à la pratique (Knutson, in Ardener 2002 : 119).

Les missionnaires recourent inlassablement à des métaphores tirées du cœur, véritable siège de la vie morale. Un jour, John King demande à Merrick si, pour donner son cœur à Dieu, il convient de le sectionner et de s'en priver (Merrick, *BM*, 1844 : 460). Cette interrogation a pour corollaire celle-ci : qu'en fait-il ? En raison de la défiance inspirée par les Européens sur le terrain du cannibalisme, il n'est pas impossible que les côtiers aient trouvé dans la parole missionnaire l'origine du mal. Le Dieu créateur des Blancs serait-il finalement le premier mangeur d'homme ? Aurait-il offert le corps de son propre fils à cette fin, voué à être partagé le jour du sabbath entre les êtres humains qu'il a créés ? L'injonction de donner son cœur à Dieu mêlée au sacrement de l'Eucharistie constitue dans les premiers temps missionnaires la preuve – sinon la cause – de cette disposition. Nantis d'un blason représentant un cœur transpercé par une épée, les congréganistes du Saint-Esprit dépêchés au Gabon seront suspectés de « voler » certains organes à des fins occultes (Bernault 2019 : 108).

Le sacrifice du Christ alimente une autre chimère : l'offrande de son enfant, et, sous peu, de ses parents. Si l'idée n'est pas totalement neuve – sans doute lancée à la faveur des échanges –, elle devient concrète avec la présence missionnaire. Sur place, nul n'est promis à l'autel du sacrifice, encore moins les enfants. En dehors des affaires de vengeance et de sorcellerie, la correspondance est muette sur le sujet. Ce thème, néanmoins, est promis à un grand avenir. Très vite agrégé à celui du cannibalisme, il trouve là-encore un terreau favorable dans la sorcellerie. Tout se passe comme si l'Évangile du salut avait donné naissance à cette double fiction : la manducation du corps juvénile et l'endocannibalisme. Au Cameroun, l'interdit en a été partout souligné (Larburthe-Tolra 1985 : 164 ; Copet-Rougier 1998 ; Geschiere 2005 : 45). L'endocannibalisme fait figure de mal absolu, rappelle Julien Bonhomme (2012 : 196), et Guille-Escuret peine à établir l'existence de la pratique en Afrique (2010 : 149-150). Sur le littoral camerounais, les premiers fragments de cette histoire émergent sous la plume de Knutson puis de Max Esser à la fin du XIX^e siècle : le premier rapporte le cas d'une vieille femme accusée d'avoir ensorcelé et « mangé » un enfant récemment décédé (Knutson, in Ardener 2002 : 105) ; le second fait état d'une société secrète bakundu dont les membres organisent une fois par an un repas d'apparat (« feast ») à base de viande de chien et de bœuf, et de chair humaine (Esser 1897, in Chilver &

Röschenthaler 2001 : 73). Ce dernier récit préfigure vraisemblablement celui du « sabbat des sorciers » (Bureau 1962 : 141-142 ; Laburthe-Tolra 1985 : 79, 114-116 ; 1999 : 77, 103 ; Geschiere 1995 : 63).

L'image inversée que projette Heike Behrend (2011) de la Guilde ougandaise des martyrs (UMG) révèle une conjoncture historique intéressante : dès le début de l'évangélisation, les « experts » locaux – les devins – répliquent à la montée en puissance des grands thèmes du christianisme par une inversion des motifs précisément, en composant des images subversives tirées notamment de la Cène ou de la résurrection. Suivant ce schéma, « le sorcier cannibale » se mue en « Antéchrist » (*ibid.* : 5). Le discours sorcellaire forme le pendant de la doctrine chrétienne prêchée, sur fond de rapports de force et de sens entre les acteurs en présence. Bien que le processus décrit ne soit pas superposable à celui esquissé dans le cas du Cameroun, retenons cependant le principe des vases communicants, mis en évidence par Peter Geschiere dans le domaine de la parenté (1995 : VII et 35). La glorification du Christ, la raideur dogmatique, la condamnation des comportements, le dédain pour la « nécromancie », l'apologie du rejet des siens, sans oublier la protection accordée aux personnes accusées d'envoûtement ou le schisme provoqué par l'intrusion des missionnaires dans l'échange matrimonial, sont autant de facteurs qui précipitent postures et dogmes chrétiens dans le gouffre de la sorcellerie.

Franck BEUVIER
CNRS/IMAF

Archives

Baptist Magazine, 1841-1863, rubrique « Africa », correspondance des missionnaires depuis Clarence, Bimbia et Camaroons. <https://catalog.hathitrust.org/Record/008634702>

ANONYME, 1835, *The Baptist Manual : A Selection from the Series of Publications of the Baptist General Tract Society*, Philadelphia, Tract Depository.

<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=chi.20395711&view=1up&seq=7>

Bibliographie

ADAMS John, 1823, *Remarks on the Country Extending from Cape Palmas to the River Congo*, London, G. & W. B. Whittaker.

ALLEN William, 1848, *A Narrative of the Expedition sent by Her Majesty's Government to the River Niger in 1841 under the Command of Captain H. D. Trotter*, vol. 2, London, Richard Bentley.

ANONYME, 2014 [1971], *Nouveau Testament*, Paris, Gallimard.

ANONYME, 1881, *Memoir of George Thomson, Cameroons Mountains, West Africa, by one of his Nephews*, Morrison and Gibb, Edimburgh.

ARDENER Edwin, 1956, *Coastal Bantu of the Cameroons*, London, International African Institute.
— 1996, *Kingdom on Mount Cameroon. Studies in the History of the Cameroon Coast, 1500-1970*, Cameroon Studies 1, Oxford, Berghahn Books.

ARDENER Shirley, 2002, *Swedish Ventures In Cameroon 1883-1923*, Cameroon Studies 4, Oxford, Berghahn Books.

ATANGANA Karl, MESSI, Paul, 1919, *Jaunde-Texte*, Hamburg, L. Friederichsen.

BAZIN Hervé, 1975 [1948], *Vipère au poing*, Paris, Grasset.

BEHREND Heike, 2011, *Resurrecting Cannibals. The Catholic Church, Witch-Hunts, & the Production of Pagans in Western Uganda*, Rochester, New-York, Boydell & Brewer, James Currey (« Eastern Africa Series »).

BERNAULT Florence, 2019, *Colonial Transactions. Imaginaries, Bodies and Histories in Gabon*, Durham and London, Duke University Press.

BEUVIER Franck, 2021, La côte du Cameroun et ses mondes imaginaires. Chronique d'une barbarie annoncée (XVIIe-XIXe siècles), *Journal des africanistes* 91(1) : 6-37.

BONHOMME Julien, 2012, « L'Homme est-il un gibier comme les autres ? Prédation, sorcellerie et contre-sorcellerie chez les Mitsogo du Gabon », in Cros M. & al. (dir.), *L'animal cannibalisé. Festins d'Afrique*, Paris, Éd. des archives contemporaines : 191-205.

— 2014, « Ce que jurer veut dire : les conditions rituelles de l'efficacité du discours », in Bornand S. et Leguy C. (dir.), *Compétence et performance : perspectives interdisciplinaires sur une dichotomie classique*, Paris, Karthala : 69-90.

BOUCHAUD Joseph, 1952, *La Côte du Cameroun dans l'histoire et la cartographie*, mémoires de l'IFAN, hors-série 5.

BRUTSCH Jean-René, 1951, Les débuts du Christianisme au Cameroun, *Études camerounaises* 33-34 : 53-59.

— 1954, Fernando Poo et le Cameroun, *Études camerounaises* 43-44 : 67-78.

— 1955, Les traités camerounais, *Études camerounaises* 47-48 : 8-42.

BUREAU René, 1962, *Ethno-sociologie religieuse des Duala et apparentés*, Recherches et Études Camerounaises 7-8, Yaoundé, IRS du Cameroun, avec le concours du CNRS.

BUXTON Thomas Fowell, 1840 [1839], *De la traite des esclaves en Afrique, et des moyens d'y remédier*, Paris, Arthus Bertrand.

CHILVER Elizabeth M., & RÖSCHENTHALER Ute, 2001, *Cameroon's Tycoon. Max Esser's Expedition and its Consequences*, Cameroon Studies 3, Oxford, Berghahn Books.

COLON Jean-Baptiste, 1923, La conception du salut d'après les évangiles synoptiques, *Revue des Sciences Religieuses* 3(1) : 62-92.

COMBET-GALLAND Corina, 2008, Heureux ceux qui sont nus. Petite éthique du vêtir et du dénuder, *Revue d'éthique et de théologie morale* 252 : 9-27.

COMAROFF Jean & COMAROFF John, 1991, *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, Chicago and London, The University of Chicago Press, vol. 1.

COPET-ROUGIER Élisabeth, 1998, « Tu ne traverseras pas le sang (Corps, parenté et pouvoirs chez les Kalo du Cameroun) », in Godelier M., Panoff M. (dir.), *Le corps humain : supplicié, possédé, cannibalisé*, Paris, Éd. des archives contemporaines : 87-107.

DIMPAULT Victor, 1921, Les hommes-panthères du Cameroun, *L'Afrique française : bulletin mensuel du Comité de l'Afrique française et du Comité du Maroc* 1917(1) : 198-199.

GESCHIERE Peter, 2005 [1995], *Sorcellerie et politique en Afrique*, Paris, Karthala.

GLENNIE Robert, 1933, *Joseph Jackson Fuller. An African Christian Missionary*, London, The Carey Press.

GUILLE-ESCURRET Georges, 2010, *Sociologie comparée du cannibalisme. 1- Proies et captifs en Afrique*, Paris, PUF.

KAMTA Isaac M., 2003, *Renaissance de l'Afrique et Évangile. L'héritage de Joseph Merrick et de la chrétienté Afro-Jamaïcaine dans la mission sociale et politique de l'Église au Cameroun 1850-1920*, thèse en théologie, Faculté de théologie protestante, Yaoundé.

LABURTHER-TOLRA Philippe, 1985, *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun*, Paris, Karthala.
— 1999, *Vers la lumière ? Ou le Désir d'Ariel*, Paris, Karthala.
— 2009 [1981], *Les seigneurs de la forêt*, Paris, L'Harmattan.

MARTIN Gustave, 1921, *L'Existence au Cameroun*, Paris, Émile Larose.

MEYER Birgit, 1999, *Translating the Devil. Religion and Modernity Among the Ewe in Ghana*, Edinburgh, Edinburgh University Press for the International African Institute, London (« International African Library 21 »).

NEWMAN Las, 2001, A West Indian Contribution to Christian Mission in Africa : The career of Joseph Jackson Fuller (1845-1888), *Transformation* 18(4) : 220-231.

RANGER Terence, 1987, An Africanist Comment, *American Ethnologist* 14(1) : 182-185.

ROBERTSON G. A., 1819, *Notes on Africa*, London, Sherwood, Neely, and Jones.

VAN SLAGEREN Jaap, 1972, *Les origines de l'Église évangélique du Cameroun*, Leyden, E. J. Brill.

— 2001, Jamaican Missionaries in Cameroon, *Exchange* 30(2) : 145-156.

VASSADY Bella, 1979, Transplanting Prejudices : The Failure of the Baptist Experiment using Jamaican 'Native Agents' in Fernando Po and Cameroons, 1841-1850, *Caribbean Quaterly* 25(1/2) : 15-39.

WALCKENAER Charles Athanase, 1827, *Histoire générale des voyages ou nouvelle collection de toutes les relations de voyages par mer et par terre*, t. XI, Paris, Lefèvre.