



HAL
open science

Le “roi-prêtre” n’existe (peut-être) pas

Franck Beuvier

► **To cite this version:**

Franck Beuvier. Le “roi-prêtre” n’existe (peut-être) pas. *L’Homme - Revue française d’anthropologie*, 2019, 230, pp.71-104. 10.4000/lhomme.33937 . halshs-03889193

HAL Id: halshs-03889193

<https://shs.hal.science/halshs-03889193>

Submitted on 7 Dec 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.

**Le « roi-prêtre » n'existe (peut-être) pas.
Christianisme et royauté sacrée dans les Grassfields (Cameroun)**

Franck Beuvier, CNRS,
Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain (IIAC)

Résumé :

La figure anthropologique du roi-prêtre peine à s'accorder avec la réalité de l'institution de la chefferie Grassfields. Plus exactement, nous observons un motif dont l'histoire nous ramène à l'apparition d'une forme particulière, la « religion », et à la présence d'un prophète officiant : le missionnaire. L'analyse proposée revient sur les circonstances coloniales dans lesquelles le concept de « religion » fut introduit, un prisme qui permet de penser le déjà-là et de produire à plusieurs voix un récit biblique des origines de la royauté. L'objet de la religion dont il est question se révèle dans le cadre d'une cohabitation avec les missions, dans les enjeux politiques et rituels que génère la propagation de la doctrine et de la liturgie chrétiennes, amenant le souverain à endosser des habits religieux à même d'investir les lieux-symboles du christianisme. Cet article dévoile un pan méconnu du devenir de la royauté Grassfields en colonie, où le corps-fétiche du roi se fétichise à nouveaux frais.

Mots clés : Cameroun, religion, christianisme, royauté sacrée, Grassfields.

« Question : Qu'enseigne la Parole de Dieu à propos des Rois ?

Réponse : Les rois sont des serviteurs de Dieu qui se soucient de vivre en paix.

Question : Qu'enseigne la Parole de Dieu sur le citoyen?

Réponse : Tout le monde devrait obéir aux Rois
car ils ne s'intronisent pas eux-mêmes mais sont couronnés par Dieu ...

Quiconque est contre les ordres du Roi est contre la loi de Dieu. »

Extrait du catéchisme en Mungaka, établi par Ferdinand Ernst, chefferie de Bali, début 1900¹.

Au chapitre de la royauté sacrée en Afrique, *Le Rameau d'or* est, de loin, l'ouvrage le plus cité. Un point de repère en forme de point de départ rappelait Alfred Adler (1992 : 637), en écho aux remarques de Michel Izard dans l'introduction du volume 1 (2016 : XLIV²). Dans l'édition définitive (1911-1915), « Les magiciens comme rois », « Le fardeau de la royauté » et l'introduction du *Dieu qui meurt* sont en partie construits sur la base de matériaux africains, révélés entre 1686 et 1911. L'essentiel cependant concerne le XIXe siècle, avant, finalement, que la méthode ethnographique proprement dite voit le jour. Exhaustif, Sir James Frazer les rassemble tous, quel qu'en soit le genre : littéraire, universitaire, administratif ou missionnaire. Du récit de voyage à la revue chrétienne, en passant par la monographie administrative ou savante, rien ne lui échappe ou presque. Le *Roi magicien*, « levier du monde », doué de qualités hors du commun et réputé agir sur les éléments ou guérir ses sujets, devient « roi-dieu », réceptacle de la divinité, lorsque Frazer se tourne notamment vers l'Afrique (2016 : 486 et suiv.). Il inventorie, au gré des ethnographies, les mille et une contraintes qui pèsent sur sa personne et sa relation à autrui, aux éléments ou à l'environnement. Ce rapport à soi et au monde est jalonné de tabous, et c'est en partie cette somme invariable d'interdits qui fonde anthropologiquement sa qualité de prêtre ou de « fétiche », d'intercesseur auprès du monde de la nature et/ou de l'invisible. Roi-divin, roi-prêtre, roi-fétiche, tels sont les figures-types du souverain africain.

Dans un développement très critique à l'égard de Frazer et de son compère William Robertson Smith, Mary Douglas rappelle les liens de voisinage qui prévalaient entre l'anthropologie – naissante – et la théologie dans la seconde moitié du XIXe siècle (2016 : 33). Dans l'histoire plus générale dont participent Frazer et Smith au tournant du XXe siècle, la constitution des savoirs sur la magie et la religion, pan majeur de la pensée et de l'activité humaines, relève d'un triple impératif : un impératif de connaissance, un impératif de gouvernance et un impératif de conversion. Suivant un cadre de référence qui a valeur de repère intangible – sinon de vérité –, la « religion » fait son entrée dans le monde Primitif. La quête d'un Dieu unique, du créateur ou de l'être suprême, est bien l'implicite qui

¹ Dah 1995 : 5-6, cité par Fardon 2006 : 53.

² 1981 pour la première édition chez Robert Laffont, incluant les introductions.

guide ce dessein, au fondement de ce qui va devenir la « religion » de l'Autre. Parmi les données utilisées par Frazer, et par d'autres au même moment, l'ethnographie missionnaire occupe une place de choix. La culture chrétienne n'est jamais loin, et, d'une rive à l'autre, du cabinet de travail où s'amassent descriptions et études sur l'univers des croyances, aux enquêtes réalisées ici et là, censées renseigner un rapport à l'ordre du divin que les intéressés repèrent très vite, nous trouvons ce même présupposé.

Dans le sillage de Frazer, les anthropologues, africanistes en tête, ne cesseront de s'attacher aux « modes d'articulation entre le pouvoir et le sacré » (Izard 2016 : XIV), à analyser « la réalité de la coalescence du politique et du religieux » (Abélès 1979 : 29). Dans l'introduction du volume *Le Dieu qui meurt*, Izard revient sur l'usage des sources et se tourne vers Edward Evan Evans-Pritchard, vers sa lecture historique de la royauté Shilluk³, en soulignant le fait suivant : le « roi divin » est aussi un roi politique. Le politique produit une idéologie du pouvoir, une idéologie empreinte de sacralité (2010 : 14). Dès lors, comment se modèle le corps du souverain en fonction des situations et des événements, ce « corps-fétiche d'intérêt général » (de Heusch 1990) ? Au fait de la destinée des terrains consacrés de la royauté africaine, Izard dessine finalement deux perspectives d'approche : l'une, française, restée attachée à l'ordre symbolique tel que déployé par le structuralisme ; l'autre, anglosaxonne, qui postule un ordre symbolique travaillé par les circonstances et le temps, héritière en cela de ce moment important que furent les « Culture contact », moment fondateur de l'africanisme en situation coloniale, dont Evans-Pritchard a pris acte. Sans ignorer le tournant ontologique pris sur le sujet, où le dessein anthropologique se veut attentif aux dimensions atemporelles des attributs de la souveraineté⁴, nous retenons néanmoins cette deuxième voie, en privilégiant le paradigme de la *conversation* avancé par Jean et John Comaroff pour caractériser la nature de l'échange instauré (vol. 1, 1991), car l'ethnographie de la royauté sacrée commence là.

Ce corps-fétiche, que l'intronisation a produit, s'affirme en colonie selon des modalités d'énonciation dictées par les relations que nouent trois acteurs : l'administrateur, le missionnaire et le représentant local, chef ou roi dans le cas présent. En la matière, la cour du Bénin n'attendit pas ce dénouement inévitable pour réformer son dispositif rituel et garantir ainsi la protection de l'institution (Rowlands 1993). En considérant les royautés Grassfields⁵ au Cameroun, nous allons suivre à notre tour les avatars de la « confrontation culturelle » – envisagée comme « sociologie situationnelle de la production de sens » (Sahlins 1989 : 14) –, pour avancer que la figure du roi-prêtre se fonde difficilement dans la réalité de l'institution de la chefferie Bamiléké. Plus précisément, les données disponibles révèlent les traits d'un roi-prêtre dessinés en situation, un motif qui prend corps avec la présence d'un officiant d'un genre nouveau : le missionnaire. Nous dévoilons un pan de cette histoire,

³ *The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan*, The Frazer Lecture, 1948.

⁴ Graeber et Sahlins 2017. Nous y reviendrons en conclusion.

⁵ Cet ensemble régional, comprenant les chefferies et royaumes du nord-ouest, celles de l'aire Bamiléké et le royaume Bamoun, prit le nom de Grassland ou Grassfields.

les circonstances dans lesquelles le concept de religion apparaît, en nous arrêtant d'abord sur un récit de fondation collecté en 1917, dans lequel l'institution de la chefferie naît dans le Livre de la Genèse. Le motif du chef-dieu, « levier du monde », surgi de la Bible ici, sera ensuite décrit à partir des études savantes d'inspiration frazérienne qui paraîtront dans les années 1940. En parallèle, nous regarderons du côté de la chefferie pour envisager les dessous de la cohabitation avec la mission, la réception de la doctrine et de la liturgie chrétiennes, et l'émergence d'un souverain-officiant religieux. Un examen qui nous permettra de revenir sur la nature de ce roi-prêtre Bamiléké et la réalité – coutumière – de sa condition.

Genèse d'une religion

En 1990, dix ans après la publication de son ouvrage *Le royaume Bamoum*, Claude Tardits discute, à la faveur de deux rencontres dédiées⁶, les notions de royauté sacrée et de royauté divine. S'il accorde crédit à la première – non à la seconde –, en vertu des procédures qui confèrent au souverain ses qualités uniques et des interdits qui dictent ses manières d'être et de faire, Tardits émet de sérieuses réserves quant à la nature des données autorisant l'établissement d'un cadre de définition structurale du « pouvoir sacré » (1990 : 43 et suiv.). Sans parler des récits de fondation, qu'en est-il de l'ethnographie des rites d'intronisation ? Quelle part relève de l'observation directe ou du témoignage de tiers présents ? De quelles séquences parlons-nous ? L'information en la matière s'avère parcellaire, lacunaire même, lorsque l'on considère le quotidien ou la vie privée du souverain. Observateur attentif et fin connaisseur des archives, l'anthropologue sait par ailleurs combien mise en scène du pouvoir royal et opportunisme politique ont marqué la relation aux étrangers.

La royauté dans le cas présent renvoie à une forme politique et religieuse qui caractérise les sociétés fortement centralisées occupant les plateaux de l'ouest et du nord-ouest du Cameroun. Au regard de leur étendue territoriale, elles furent le plus souvent désignées par « chefferie », plus tard par « micro-États », ou par « royaume » pour les ensembles les plus vastes, à l'instar du royaume Bamoun. Toutes ont à leur tête un chef (« fo » ou « fon »), et présentent une organisation hiérarchique reposant sur un système complexe de titres de notabilité, héréditaires pour la plupart, auxquels sont associés historiquement des charges politiques, rituelles, judiciaires, administratives, économiques ou domestiques, et une position dans une ou plusieurs confréries aux attributions similaires, clés de voute de l'institution. Dans les chefferies Bamiléké, trois corps de dignitaires se distinguent : les 9 notables d'un côté, les 7 notables de l'autre, siégeant dans deux confréries réputées premières dans l'histoire et dans l'ordre de la coutume, et les fils de chef (les « princes »), réunis également en associations fermées.

⁶ 27/01 et 27-28/05/1988 (De Heusch 1990 : 7).

Regardons l'ethnographie à disposition. Rétrospectivement, outre le royaume Bamoun, six chefferies furent bien renseignées, parfois même dans la longue durée : Dschang, Bagam, Bangwa, Bandjoun, Bangangté et Foréké-Dschang. Le savoir accumulé est d'ordre administratif et missionnaire, avant d'être universitaire. Excepté Foréké-Dschang, toutes furent soit des chefs-lieux de l'administration, soit des sites d'implantation missionnaire, soit les deux. À l'image de Bandjoun et de Foumban, capitale du Bamoun, l'ethnographie constituée se trouve, de fait, à la confluence de ces trois formes de savoir. Au regard de notre sujet, nous disposons, pour les procédures d'intronisation par exemple, d'éléments qui concernent essentiellement les phases publiques et connues de tous. Ce qui se dit ou se fait au *lakam*, lieu de réclusion des chefs et des dignitaires nouvellement nommés, demeure à l'état de boîte noire, à l'exception des observations réalisées à Bangwa par Charles-Henri Pradelles de Latour au milieu des années 1970 (1997). Pour le reste, les mythes, les récits de fondation et les idéologies touchant à la personne du roi seront (re)composés et modelés au fil du temps, en fonction des interlocuteurs en présence. La royauté co-écrit l'histoire, cette histoire du quotidien colonial et missionnaire, et il nous faut partir de là.

Notre récit débute à la fin du XIXe siècle, le 14 juillet 1884, lorsque le consul général impérial Eugen Nachtigal prend possession du territoire du Cameroun. Missionné en 1886 pour prospecter « l'arrière-pays », l'explorateur Eugen Zintgraff atteint la chefferie de Bali le 16 janvier 1889. La présence des Blancs est alors connue par ouï-dire, et le chef Garega, qui l'accueille avec faste, s'approche de lui pour l'observer, puis lève soudainement son bras en déclarant à l'attention des dignitaires présents : « la peau de l'homme blanc ne brûle pas, comme je l'ai entendu dire ; il ne peut donc être sorti de l'eau⁷ » (Chilver 2010 : 6). Rumeur contre rumeur, Garega et Zintgraff découvrent et confrontent leurs univers respectifs durant les quatre mois qu'ils passent ensemble⁸. Au fait des attentes de son hôte et des projets d'administration du territoire, le souverain évalue le gain politique qu'il pourrait tirer de sa présence, et, jour après jour, affirme ostensiblement l'autorité qui est la sienne. Garega entend devenir le premier interlocuteur du colonisateur allemand à l'échelle des Grassfields⁹.

La religion figure parmi les sujets abordés, évoquée dans des termes familiers à l'explorateur, et, au premier abord, obscurs aux yeux du souverain. Pas de notion d'être suprême chez les Bali, pas de culte rendu en son nom. Zintgraff entrevoit cependant l'idée d'un être supérieur, répondant au nom de *Nikob*, qui serait sollicité lorsque des événements fâcheux se produisent. Faisant fi de ces divagations, Garega lui laisse entendre « qu'il [n'est] pas bon de se creuser la tête pour des choses qui ne [peuvent]

⁷ Garega se fait sans doute l'écho d'une caractéristique relevée chez les européens : le fait de fumer, qui laisse à penser que les doigts de l'homme Blanc brûlent sans occasionner de douleur ni laisser de traces. Cf. *infra.*, p. 13. La conclusion de son propos demeure énigmatique. Le chef fait-il référence au motif sorcellaire que l'on nommera plus tard « mimiwater » ? Impossible de l'affirmer.

⁸ Ils se retrouvent chaque soir pour discuter. Zintgraff est accompagné d'un interprète originaire de la région, que le chef Douala Manga Bell mit à sa disposition.

⁹ Ces chefferies sont liées par des échanges multiples : matrimoniaux, diplomatiques, économiques et rituels. Pour le XIXe siècle, le panorama le plus complet fut dressé par Jean-Pierre Warnier dans sa thèse d'État (1985).

être vues ou entendues, mais qu'il accepterait les missionnaires, estimant que la croyance religieuse serait bonne pour son peuple » (*ibid.* : 18). Bien que dubitatif, le souverain a pris bonne note de l'intérêt manifesté par l'explorateur, de cette idée d'être invisible prenant le nom de « Dieu » et de « religion ». Garega n'est pas le seul à découvrir cette « chose » ; le roi Njoya, souverain Bamoun, fera, à l'instar de ses homologues Bamiléké, l'expérience de la « religion » dix ans plus tard, au début des années 1900 (Tardits 1980 : 851).

La figure de Dieu fait irruption à Bali en novembre 1902, sous le règne de son fils Fonyonga, en la personne de trois missionnaires de Bâle. Mais c'est en mai 1903 que l'être suprême des Blancs pénètre véritablement le quotidien de la chefferie avec l'installation d'une mission permanente (Van Slageren 1972 : 95). Habitations, école et lieu de culte font bientôt partie du paysage, et la culture chrétienne, donnée dans la Bible, trace dès lors un sillon durable. « La religion du Livre » naît, au travers de l'Ancien et du Nouveau Testament, et la « palabre du Christ¹⁰ » devient un lieu et un sujet des plus controversés. Dieu et le Christ se posent en repères incontournables, rendus tangibles par les adeptes – Blancs puis locaux –, par les lois dictées, par les procédures codifiées réalisées en leur nom, par les pouvoirs qu'on leur accorde, dont celui de guérir. La référence à la doctrine rime avec idéal et communauté en devenir dont il faut, sur le plan politique, mesurer l'impact. L'objet « religion » se double d'un cadre juridique, « la liberté de conscience », avec lequel il convient de composer¹¹.

La chefferie de la création

Les Eghap appellent l'Être Suprême, ou le Créateur, *Mbomvei*. *Mbomvei* est le créateur de toute chose et il est partout, sur la terre et au-delà. Pour la création de l'humanité, il a délégué l'autorité à un grand nombre d'êtres, appelés *mbop*, qui sont considérés comme des petites divinités. Chaque être vivant a pour créateur l'une de ces divinités, et il y a un *mbop* pour chaque type de personne. On dit que le premier *mbop* a été façonné avec de la boue par *Mbomvei*, en lui donnant forme humaine, et que ce *mbop* a servi de modèle à tous les autres.

Le *mbop* est invisible, mais, après la mort d'une personne, il peut apparaître sous forme de fantôme (*ghost*). [...] Le *mbop* d'une personne est également tenu responsable des maladies dont elle peut être atteinte. En fait, tout ce qui arrive dans la vie des Eghap est imputé à ces êtres. [...]

L'Être Suprême (*Mbomvei*) a comme principaux serviteurs le soleil (*mino noo tse*) et la lune (*mino ne tsu*), qui sont censés l'aider à gouverner le monde. *Mbomvei* sait tout ce qui se passe. Il est présent partout, et rend parfois visite à la maison des morts (*ngwu iyap*) pour voir les âmes (*pforshei*) qui y habitent.

On croit généralement qu'une personne est dotée de deux âmes, distinctes du *mbop*. L'une, à l'image de l'ombre ou du reflet de chacun, que j'appellerai *ghost* (*mizzing*), est susceptible de quitter le corps durant la vie. [...]

¹⁰ Allégret 1917, in Loumpet-Galitzine 2006 : 213.

¹¹ Actée dans les dispositions de la conférence de Berlin, la liberté de conscience fait l'objet d'une obligation réglementaire, figurant dans la législation, allemande puis française, en vigueur au Cameroun.

La seconde âme (*pforshei*) est vue comme l'exacte contrepartie du corps humain (un double). Elle ne doit pas le quitter avant le décès. Cette entité sort du corps par le nez, prend la forme de l'individu avant sa mort, et va droit à la maison des morts (*ngwu iyap*). [...] Là, l'âme est accueillie par les âmes *nkongo* des premiers chefs de la tribu, qui lui donnent les instructions nécessaires. [...]

L'autorité dans la maison des morts revient au chef principal ou premier chef, et les Eghap lui adressent continuellement des prières pour requérir son aide. Le nom de ce chef principal est *Mbomvei*, le même nom que celui donné au dieu supérieur. Aujourd'hui, on utilise ce nom lors des salutations au chef supérieur. (1922 : 357-361)

Ce récit est tiré d'une longue note ethnographique consacrée aux croyances religieuses et publiée en 1922. Son auteur est l'officier australien Louis William Gordon Malcolm¹², en poste dans la chefferie de Bagam entre 1917 et 1918. L'administration britannique se met alors en place, et Malcolm réalise une série d'enquêtes sur les *us* et *coutumes* des chefferies relevant de son district, dont les résultats seront publiés entre 1921 et 1926, dans le *MAN* principalement. Germanophone, il reprend les descriptions établies antérieurement par l'officier Franz Hutter (1902) et l'anthropologue Bernhard Anckermann (1910) durant leurs séjours à Bali, et, surtout, par les missionnaires de Bâle, en particulier celles de Jonathan Striebel, affecté à la mission de Bagam en 1909¹³. Bagam, situé sur la route reliant Bali à Fouban, sera le troisième lieu d'implantation missionnaire, et l'une des chefferies les plus traversées par les Européens.

Deux personnalités le secondent dans son entreprise ethnographique : son interprète, *Ta mfon* (litt. « père du chef »), dignitaire appartenant au rang des 9, et le chef régnant, Pufon, intronisé en 1911, qui vérifie les notes de l'officier, et, à l'instar du notable, l'aide à donner sens à ce qu'il voit. Avant de succéder au trône, Pufon était employé dans une administration européenne implantée sur la côte. Selon Malcolm, il parle, outre sa langue natale, quatre langues : l'anglais, l'allemand, le haoussa et le fulbé (1926 : 233). Lorsqu'il accède au trône, Pufon est le premier Bagam à fréquenter le culte. Il favorise l'implantation d'une école, contraint ses sujets à assister au culte dominicale et suit un temps les cours de catéchisme donnés au palais (Van Slageren 1972 : 109-110). Le jeune souverain est fasciné par la culture européenne, et par son éminent voisin Bamoun, le roi Njoya¹⁴. Très soucieux des informations collectés, il apporte l'essentiel des données et contrôle la traduction des interprètes.

¹² De père allemand, L.W.G. Büchner-Malcom est né en Australie en 1885. Au terme de son cursus en géologie, il devient chercheur en anatomie à l'université de Melbourne. Il est à l'université de Zurich lorsque la guerre éclate. Il décide de s'engager, intègre le Corps Expéditionnaire Impérial et participe à la campagne militaire contre les allemands dans les régions de Banyo et de Bamenda au Cameroun. Malcolm devient en 1917 le premier administrateur du district de Bagam. Il quitte l'armée en 1919 et rentre au Christ' College de Cambridge où il obtient une maîtrise d'anthropologie en 1921, sur la base de son ethnographie réalisée à Bagam.

¹³ Il y restera jusqu'en 1911, puis quittera le Cameroun au printemps 1913 (Van Slageren 1972 : 109-110). Striebel reste le meilleur ethnographe de cette première période, et les deux hommes entretiendront une correspondance régulière dès la fin des années 1910.

¹⁴ Lettre de Anna Wurhmann à Allégret (14/02/1920), partiellement reproduite dans Loumpet-Galitzine 2006 : 231-232. En vacances à Bagam en 1912, Wurhmann souligne que le jeune chef est en admiration devant le roi Njoya – devenu sultan –, adoptant nombre de ses inventions. À cette époque, les missionnaires comparent Bali, Fouban et Bagam au regard de ce

Que nous enseigne le récit de la création Bamiléké donné à l'officier ? Qu'à l'origine, nous trouvons un être suprême, un créateur qui s'est appuyé sur un grand nombre de divinités pour façonner le monde. Ce créateur modela la première entité, le premier *mbop* sous forme humaine, qui fut ensuite dupliqué. Ce *mbop* est à la fois être humain et entité invisible, et principe explicatif des aléas de l'existence. L'épopée de ce temps initial se déploie suivant un schéma manifestement emprunté au Livre de la Genèse, au second récit de la création exposé dans le chapitre 2 (*Ancien Testament*, versets 4-25). La référence au verset 7¹⁵ est manifeste dans l'énoncé de deux principes : l'acte de pétrissement à l'origine de l'humanité ; les cloisons nasales comme vecteur de vie, permettant à l'homme d'être « âme vivante ». La seconde référence aux orifices concerne la vie après la mort, passages par lesquels l'âme du défunt quitte le corps pour rejoindre le monde des morts.

Les renvois à l'institution de la chefferie, et à la figure du chef, apparaissent assez tôt. Le premier justifie l'ordre hiérarchique qui prévaut entre le créateur et les astres – soleil et lune –, dont les rapports de subordination témoignent des règles en vigueur au palais, de la dépendance des *tchinda* (serveurs) vis-à-vis du chef. Un implicite mérite d'être repéré ici : l'autorité conférée aux 7 notables, aux 9 notables – suivant le rapport de symétrie souligné pour les astres –, et au chef dans la charte fondatrice, qui s'avère redéfinie au bénéfice du souverain. Les autres renvois ont trait à la question des âmes, dont la seconde, double de l'homme, est évoquée sur le modèle du jugement des âmes, où se confondent créateur et fondateur. L'image donnée de ce monde des morts s'inspire du Nouveau Testament. Le Deuxième Épître aux Corinthiens est adapté au modèle de la chefferie, auquel s'ajoutent vraisemblablement des emprunts à l'Évangile de Matthieu (chap. 5, 7 et 25) et à l'Apocalypse de Jean (chap. 1 et 20). L'accueil dans le monde des morts en effet est assuré par les âmes des premiers chefs. Ces dernières ne jugent pas mais énoncent les lois à respecter. L'autorité revient à l'âme du premier chef, du fondateur de la chefferie, appelé à l'instar de l'être suprême : *Mbomvei*. Un nom que l'on utilise, précise Malcolm, dans le cadre des salutations au chef régnant. Dans une autre version rapportée par l'officier, le fondateur, à l'image de Dieu, interroge les âmes nouvellement arrivées. Le jugement dernier prend dès lors la forme de questions relatives à la bonne observance des règles de vie Bagam (1922 : 362). Cette chefferie de la création est en quelque façon l'exacte réplique de celle existante, et dont les caractéristiques, fortement christianisées en la circonstance, ne visent qu'à asseoir l'idée d'un fondateur-Dieu, seigneur du « royaume des morts », dont le chef régnant serait le représentant ou l'incarnation vivante.

Considérons la situation de discours. L'énonciateur définit sa position suivant un ordre issu de la culture chrétienne, culture de l'officier. C'est la condition de l'intelligibilité de son récit, lequel tient compte des repères de son interlocuteur. Au regard de la croyance, la présence et l'autorité incarnées

qu'ils y voient, de ce qui se dit et se fait au palais. Conscients de la situation, les souverains satisfont à leur curiosité en fonction.

¹⁵ Versets 6 et 7 : « Mais un flot montait de la terre et arrosait toute la surface du sol. » ; « Alors Iahvé Élohim forma l'homme, poussière provenant du sol, et il insuffla en ses narines une haleine de vie, et l'homme devint âme vivante » (Anonyme 2007 : 7).

par les défunts et les fondateurs font corps avec les attributs de Dieu. On fusionne en quelque sorte les ordonnateurs suprêmes, suivant un rapport d'analogie qui s'appuie également sur une correspondance établie entre le droit de coercition reconnu aux aïeux et le jugement dernier. Dans les deux cas, on apprécie le comportement des vivants. Dans le même temps, l'énonciateur avance un rapport d'identité qui intéresse la transmission des droits du trône. Le fondateur dieu est aussi chef régnant, en tant que descendant du premier chef. Au travers de ce récit, l'énonciateur compose donc un rapport présent passé, un passé qui justifie le présent, pour, je dirais, conforter le futur, le futur proche précisément. Car l'enjeu de ces échanges est bien la légitimation, dans l'ordre de la croyance, du statut du chef régnant, amené à être le premier interlocuteur de l'administrateur.

Malcolm ne discute pas ce récit. Il contribue à un projet de connaissance aux fins d'administration. Il est à Cambridge lorsqu'il prépare ses publications, et l'enjeu se fait plus anthropologique, orienté vers l'enrichissement de l'ethnographie régionale. Malcolm cite à cet égard Hutter, Striebel, Ankermann et Victor Thorbecke, soit pour noter la difficulté qu'il y a à dégager un ordre religieux cohérent, soit pour entériner le fait que les gens n'en ont pas une idée précise, soit enfin pour comparer les récits collectés et les hypothèses émises, à l'échelle de la région et du territoire du Cameroun. Les essais de synthèse du Père Trilles et de Monseigneur Le Roy sont également mobilisés pour relever quelques caractères récurrents des populations de la zone équatoriale¹⁶. Sur le plan heuristique, Malcolm inscrit son ethnographie parmi les études africaines intéressées à caractériser la métaphysique des peuples et les « attributs » de cet être suprême, en prenant appui sur les travaux de linguistique comparée de l'explorateur et administrateur anglais Henry Hamilton Johnston. La notion d'être suprême ou de divinité supérieure relève d'une vérité anthropologique, seules les variantes sont contextuelles. Enfin, la notion de « maison des morts » chez Malcolm est empruntée à William Halse Rivers Rivers, à son article intitulé « Substance de l'âme en Nouvelle Guinée et en Mélanésie » (1920), dans lequel il discute le concept de *zielestof* proposé par le missionnaire néerlandais Albert Kruijt. À la fois essence, principe de vie de l'individu et matière ou réalité agissante après le décès, la « substance de l'âme » est popularisée sous le nom de « fantôme ».

Cette période est celle de l'établissement d'une cartographie ethnographique et du rapprochement des idéologies suivant un cadre de référence monothéiste, rendus possible pour l'essentiel grâce au riche matériau missionnaire, constitué par un corps de volontaires immergés dans la longue durée. Ce portrait, dessiné au terme de l'occupation allemande des Grassfields, doit finalement ses expressions caractéristiques à la présence des missionnaires bâlois. Bagam est la troisième ethnographie de palais menée, après celles, pionnières, de Bali et de Foumban. Le chef Pufon constitue à ce titre le quatrième interlocuteur de choix, après les chefs Garega et Fonyonga de Bali, et le roi Njoya des Bamoun. Pufon,

¹⁶ *La religion des Primitifs* de Mgr Le Roy (1910) et deux articles du Père Trilles (1898 et 1910) figurent dans la bibliographie. Précisons que le savoir constitué au Gabon et au Congo sert de cadre de référence pour l'ensemble de l'Afrique équatoriale.

comme Njoya, figure parmi les personnages principaux de ce second moment de la rencontre coloniale.

Le levier du monde

Faisons un saut dans le temps, et déplaçons-nous de Bagam à Bafoussam et Bandjoun, deux chefferies importantes situées au centre-est de la région. En 1950, le jeune administrateur Roger Delarozière, qui vient de passer un peu moins de cinq ans dans la subdivision¹⁷, publie une monographie intitulée *Les institutions politiques et sociales des populations dites Bamiléké*¹⁸. Dans un sous-chapitre conséquent qui lui est dédiée, la personne du chef, réceptacle de la croyance précise-t-on, se dessine sur la base de trois traits fondamentaux qui attestent de « son caractère divin ». « Le chef, souligne d'abord l'auteur, est le représentant des ancêtres mythiques, fondateurs de la tribu, et le prêtre de leur culte » (1950 : 38). La proposition s'appuie sur la nature du lien qui unit le chef à la terre : « C'est un homme qui sort de terre pour devenir un *Fong* ». Delarozière cite ici Gaston Ripert, premier chef de la Circonscription de Dschang – circonscription territoriale des Bamiléké –, dont les enquêtes, pionnières, sont datées de 1923 et 1924. L'énoncé, propre à sanctuariser le premier personnage de la chefferie, fait du chef le « maître de la terre » et une « incarnation de la divinité ». Fondements en quelque sorte de son autorité religieuse sur ses sujets, sur laquelle l'administration peut s'appuyer.

Delarozière entend cependant aller plus loin, et reprend l'hypothèse de la royauté divine à partir des notes consignées en 1934 par son prédécesseur André Raynaud : « L'ancêtre mâle de la tribu est devenu le principal Si (Dieu, terre) ou plus exactement Si Ta¹⁹. » En vertu de la règle de transmission patrilinéaire du titre, son descendant vivant, le chef régnant, bénéficie de ce caractère divin : « "né chef par la volonté de Dieu". L'enfant n'est que la prolongation de l'ancêtre, à travers les générations [...] » (*ibid.*). L'administrateur apporte deux précisions, qu'il désigne par « applications pratiques » : d'une part, le dieu dont il est question est celui de la terre. Le chef est ainsi maître de la terre car il est investi des qualités propres à l'être suprême. D'autre part, en tant que « père » de la confrérie veillant sur le cimetière royal, il « est le prêtre principal du culte des ancêtres tribaux ». La sacralité reconnue à sa fonction et à sa personne trouve son origine dans deux autres principes. Le premier veut que « Le chef [soit] le détenteur des totems de la tribu, avec lesquels il se confond » (*ibid.* : 39). L'auteur illustre là une faculté réservée aux grands dignitaires : celle de faire alliance avec un animal. Le chef disposerait de ce pouvoir, acquis dans le cadre de sa formation au *lakam*, au cours de laquelle le futur souverain est initié. Delarozière se base aussi – et surtout – sur le lien qui unit le chef à la panthère dans l'imaginaire collectif. Ce dernier est réputé errer la nuit sur le territoire de la chefferie sous les traits de la panthère. Qui plus est, ce lien privilégié, rendu visible sur les représentations zoomorphes

¹⁷ Subdivision de Bafoussam, dont Delarozière est responsable.

¹⁸ C'est la deuxième monographie publiée sur les Bamiléké, après celle du Père Albert parue en 1943.

¹⁹ *Si* : « dieu » ; *ta* : « père ». Traduite littéralement, la désignation « dieu père » est voisine de l'expression chrétienne « Dieu le Père ». Pour une histoire de ce terme pidgin, voir Beuvier 2018b.

qui ornent son mobilier – trônes en particulier –, trouve son expression dans une règle de droit : toute panthère tuée sur le territoire de la chefferie doit être présentée au souverain. Le deuxième principe fait du chef « le maître des éléments ». Il contrôle, via sa position de père de la confrérie du *kunga*, les grands phénomènes atmosphériques : pluie, foudre, vent, etc. (*ibid.* 41-42). Le chef serait donc le « levier du monde » au sens frazérien de la qualification.

On découvre les dessous de cette théorie de la royauté divine Bamiléké dans une note de synthèse dédiée aux croyances religieuses, que Delarozière met à jour dans le cadre de ses fonctions²⁰. Cette réévaluation des connaissances s'impose à la suite de la publication de la monographie du Révérend Père Albert en 1943, *Bandjoun. Au Cameroun français*, et, surtout, de l'essai de synthèse couvrant l'Afrique subsaharienne d'Hermann Baumann et de Diedrich Westermann paru en 1940, et traduit en 1948 sous le titre *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*. Le missionnaire, qui a vécu près de dix ans à Bandjoun, jette un pavé dans la marre : pas d'idée d'être suprême chez les Bamiléké, affirme-t-il dans son premier chapitre. Seul le culte des ancêtres et des morts fait loi (1943 : 29-45). Comment en est-on arrivé là, se demande-t-il ? Comment la croyance en l'être suprême a cédé le pas au culte rendu aux défunts ? Delarozière trouve les éléments de réponse dans la géographie ethnographique établie par l'anthropologue allemand, et dans les cycles culturels qu'il définit de proche en proche.

Le processus d'évolution de la croyance dans le cas Bamiléké, où le culte des défunts, pour le Père Albert, aurait remplacé celui rendu à un être suprême suivant l'hypothèse du monothéisme primitif²¹, correspond, pour Delarozière, au dispositif décrit par Baumann pour la « civilisation paléonigritique ». Citons ce paragraphe, partiellement reporté dans la note de synthèse :

En fait, l'idée de mânes est au centre de toutes les conceptions. Le dieu céleste s'efface devant la puissance des ancêtres qui habitent sur la terre ou dans celle-ci, et la mythologie astrale n'est que peu développée. La lune seule est rattachée par des associations diverses à la terre et aux ancêtres. La notion de la création et du modelage du premier homme est remplacée par la notion, propre au culte des mânes, de l'apparition du premier homme à la suite d'une évocation faite par un être que l'on considère comme le grand ancêtre. Le chef ou ancien est, en même temps, prêtre des ancêtres et une réincarnation de l'ancêtre. Il est aussi le faiseur de pluie, car les ancêtres commandent aux nuages noirs, et il leur sacrifie des animaux noirs parce que c'est la couleur de la terre et des nuages, donc celle qui convient pour les sacrifices aux mânes (1957 : 69).

Étonnamment fidèles au schéma de la Révélation primitive, ces pages consacrées à la description des grands traits de l'aire paléonigritique justifient non seulement le caractère divin du chef, en ce qu'il endosse les habits du fondateur-dieu, mais son rôle d'officiant religieux. Il intercède auprès des

²⁰ Rapport de synthèse non daté (archives de Raymond Lecoq, bibliothèque Éric-de-Dampierre). Au vu des références citées, le document est actualisé à la fin des années 1940 par Delarozière.

²¹ Sur l'histoire du concept en Afrique équatoriale, voir Mary 2015.

éléments naturels, au travers de ses prérogatives rituelles, et, descendant du chasseur²², porte l'histoire des rapports établis entre l'homme et l'animal (*ibid.*). Dépositaire en quelque sorte d'un pacte anciennement établi. C'est au nom de ce principe avancé par l'anthropologue allemand, qui associe le totémisme au chasseur, que Delarozière fait du chef Bamiléké le « détenteur des totems de la tribu ». Marqueur de la souveraineté, du territoire de la chefferie, ce lien particulier avec la panthère relève cependant plus de la sphère politique que de la sphère religieuse. Delarozière force un peu le trait sur le sujet, se révélant plus mesuré dans son argumentaire consacré au totémisme. Il cite son prédécesseur Raynaud qui affirme que le totémisme frazérien n'existe pas chez les Bamiléké, et se range aux conclusions de Baumann en soulignant la faible influence du totémisme aux Grassfields (1957 : 333).

Un autre passage, tiré de la description du cercle congolais du Nord, est mobilisé pour rendre compte de l'évolution – irrémédiable – du sentiment religieux vers quelque chose de supérieur, d'immanent et d'unique. Delarozière puise dans le paragraphe consacré aux Mongo et Koundou où Baumann relève, à l'appui des études du Révérend Père Schebesta, un concept du nom d'*elima* : « une force ou une puissance impersonnelle », « présent[e] partout ». « L'animal totem du clan est comme le chef, le porteur principal de cette force, et l'unité du clan est déterminée par la transmission héréditaire de celle-ci depuis le fondateur totémique du clan jusqu'à l'époque actuelle » (1957 : 213-214). Transposé au cas Bamiléké, cet *elima* aurait trouvé refuge dans la figure des défunts. « [...] les relations entre les membres de la tribu et ceux-ci [sont] réalisées par l'intermédiaire du chef, prêtre et responsable suprême ». L'*elima* devient le *ndem* des Bamiléké : un « dieu-force » incarné par le fondateur d'une lignée, et, à plus forte raison, de la chefferie. Un « dieu-force » qui « protège et veille » sur les siens²³. Son attribut principal, nous dit Delarozière, est de commander aux éléments naturels. Le *ndem* du fondateur de la chefferie concentre ou condense cette faculté, rendue effective par le chef, son représentant vivant. Là réside le second point d'ancrage faisant du chef l'intercesseur auprès des forces cosmiques.

Au terme de sa bibliographie (1950 : 112-113), Delarozière précise que l'ensemble des données ethnographiques présentées furent validées par le chef Joseph Kamga de Bandjoun, dont « l'aide nous a été particulièrement précieuse ». Formé à l'école de la mission, lettré et serviteur de l'administration, le souverain, qui a également entamé une carrière politique à la fin des années 1940, appuie les théories, administratives et universitaires, de la royauté divine. Ces thèses, du reste, voisinent avec celles élaborées dans les milieux savants d'obédience catholique. Elles sont confortées au travers de l'expérience acquise à Bandjoun, qui s'avère être la chefferie référente dans les travaux cités. Après la chefferie de la création imaginée conjointement par les missionnaires et leurs interlocuteurs de haut rang, nous prenons maintenant connaissance d'un récit, celui du « roi magicien », attesté par la démonstration scientifique et approuvé par le premier concerné. La figure du chef s'est encore

²² Ce livre contribue à la formation de plusieurs grands mythes contemporains. Citons deux exemples : l'apparition du motif du roi-chasseur chez les Bamiléké, abondamment relayé par les observateurs dans les décennies qui suivront ; l'hypothèse de l'origine égyptienne de la civilisation africaine, socle de l'unité culturelle du continent avancé par la Négritude.

²³ Note sur les croyances religieuses, n.d. ; n.p.

divinisée, sur des bases plus universitaires, mais toujours empreintes d'une idéologie toute biblique. Ici, le diffusionnisme africain de Baumann est une autre manière de consolider la figure du roi-prêtre de Frazer.

Le roi-prêtre : quand le chef se fait missionnaire

Passons maintenant de l'autre côté du miroir et intéressons-nous à une autre croyance, à l'image que les dignitaires de la région vont se faire du monde des Blancs, et, singulièrement, des représentants religieux, qui s'avèrent les plus intrusifs. Le 3 juillet 1902, après plusieurs appels du pied du roi Njoya, devenu sultan des Bamoun, le capitaine Ramsay et le lieutenant Sandrock sont reçus au palais à Foumban²⁴.

Njoya nous a confié ses étonnements à la vue des premiers Blancs. La vue de leurs moustaches l'a fortement impressionné. "Cet ornement pileux est l'attribut du lion et du tigre, pense-t-il, ces gens-là ne doivent pas donner prise à la mort". Et quand un officier sort son mouchoir, il est passablement intrigué, car il croit que l'homme a retiré cet objet de son ventre. Il ignore les poches. La vue de la cigarette que fume l'un des européens lui suggère encore des réflexions étonnées. Il ne s'est pas bien rendu compte de ce qui se passe, n'osant dévisager ces étrangers, et il a l'impression que le blanc a allumé son petit doigt, qui brûle sans lui causer de douleur²⁵.

Ces dires sont rapportés au sous-lieutenant Sartous quinze ans après cette première rencontre. Certes, Njoya relate-t-il cette expérience avec un certain humour, en prenant soin de ménager son interlocuteur dont il reconnaît implicitement la supériorité, militaire en particulier, mais il témoigne également de ses propres ressentis et des rumeurs qui circulent à l'époque. Des capacités hors du commun sont attribuées à l'homme Blanc, suivant les cadres de référence Grassfields qui touchent aux relations entre le visible et l'invisible, à l'univers que nous désignons déjà par « magie ». La première impression mobilise l'imaginaire lié à la figure du soldat et à la guerre, aux conditions qui autorisent l'engagement des troupes et la victoire. Le soldat est réputé détenir deux pouvoirs : celui de faire alliance avec un animal et de veiller la nuit sur le territoire de la chefferie. C'est ce pacte scellé que Njoya a en tête lorsqu'il évoque les moustaches et la barbe recouvrant le visage des Européens. L'origine de la force tient également à la préparation des hommes au combat. Njoya a en mémoire la récitation des versets coraniques et la prière des cavaliers peuls précédant la charge à Manga, au sud de Foumban, tant leur engagement fut spectaculaire pour sauver le trône²⁶. Lorsque les deux officiers se présentent à lui, ils viennent de soumettre militairement le sultanat de Banyo, lequel, vingt ans plus

²⁴ Extraits du rapport de tournée du lieutenant Sandrock (20/06-7/07/1902), cité par Hurault (1974 : 591-593).

²⁵ Sartous, *Le Bamoum*, 1^{er}/03/1917.

²⁶ Tardits 1980 : 204-210. Confronté à un mouvement de dissidence au milieu des années 1890, Njoya s'en remet aux Peuls. Surpris de leur succès rapide, il s'initie à leurs « techniques, usages et croyances » et adopte la dignité de sultan.

tôt, avait aidé le jeune souverain à se maintenir au pouvoir. Soldats musulmans et européens ont en commun cette puissance : l'écriture et son support, le « livre magique », surnom attribué au Coran et à la Bible.

Comme le souligne Van Slageren, « le missionnaire apparut dans le sillage du colonisateur, du commerçant et du soldat » (1972 : 65). Allons plus loin en disant que c'est un savant mélange des genres qui règne en la circonstance. L'homme Blanc, quel qu'il soit, condense de fait les différents profils présents sur place. Élie Allégret, nommé directeur de la Mission protestante française au Cameroun, se présente à Njoya au printemps 1917 sous une triple casquette : officier, missionnaire et médecin. Aumonier militaire intégré aux forces d'occupation, puis élevé au grade de capitaine par le gouverneur du Cameroun Lucien Fourneau (Loumpet-Galitzine 2006 : 24), Allégret apparaît au roi sous les traits d'un chef de guerre, dépositaire de l'autorité.

Njoya n'est pas sans savoir que ce représentant a deux autres visages. Pour évoquer l'image du missionnaire et l'exercice de la médecine au nom de dieu, résumons brièvement ce que nous avons développé ailleurs (Beuvier 2018a et b). Pour tout un chacun, la « coutume » des Blancs se résumait aux « lois de Dieu ». C'est en ces termes que les camerounais attachés au personnel allemand ou affiliés aux communautés chrétiennes traduisent l'ordre moral des Européens devant Allégret à son arrivée en février 1917²⁷. Le gardien de ladite coutume est le missionnaire, dépositaire et porte-parole de la doctrine. Acteur liturgique, ministre des sacrements, ce dernier est le principal officiant. Il anime la communauté chrétienne constituée, nomme les catéchistes, arbitre les litiges, fixe le rythme journalier et le calendrier, dirige la prière et l'office, donne la communion, célèbre baptême et mariage, administre l'extrême-onction.

Le baptême, aux yeux des dignitaires Grassfields, incarnait sans doute l'acte rituel le plus problématique. La polygamie fut souvent avancée comme principal frein à l'évangélisation et à la conversion, rappelle Alexandra Loumpet-Galitzine, qui préfère souligner cet autre facteur : « l'emprise politique de la religion » chrétienne, permise par la consécration (2006 : 19). Mais il y avait, nous semble-t-il, un autre danger, proprement coutumier. Njoya, remarque l'historienne, fut probablement « impressionné » par les premières cérémonies de baptême. Le jour de Noël 1909, quatre-vingt catéchumènes Bamoun sont baptisés sous ses yeux, dont plusieurs de ses épouses (Van Slageren 1972 : 103-104). Njoya voulut en la circonstance être baptisé, et demanda aux missionnaires le droit d'administrer ce sacrement en contrepartie de sa conversion (1972 : 104 ; 2006 : 19). Le roi ne l'obtint pas, mais se fit tout de même ministre du sacrement. Quel était donc l'enjeu particulier du baptême ?

L'acte s'apparentait à un acte magique, de sorcellerie plus précisément, qui opérait la métamorphose du récipiendaire. Citons deux faits rapportés. Le 17 novembre 1923, Monseigneur Plissonneau rencontre pour la première fois le chef Fotso de Bandjoun. Ce dernier reçoit fort mal le

²⁷ « La mission au Cameroun », *Récits missionnaires illustrés* 20, 1924 : 26-27, in Loumpet-Galitzine 2006 : 24.

prélat et exige d'un ton sans appel que son fils, Joseph²⁸, pressenti pour succéder au trône, soit « lavé » de son baptême (« Souvenirs de l'Adamawa », cité par Le Bayon 1986 : 47). Dans la bouche du souverain, « laver » signifiait ôter une malédiction, conformément au registre connu du *ndo*. Une sanction suprême, prenant à témoin les défunts, qui était prononcée en cas de manquement grave aux devoirs et aux usages, synonyme d'anomie ou de mort pour celui qui en est frappé. Pour Fotso, son fils était victime d'une coutume, d'un pacte qui *oblige*. Par les effets visibles sur la personne, qui opérait une rupture avec son milieu d'origine, la puissance rituelle reconnue au baptême était assimilée à la force du *ndo*.

Le 11 novembre 1924, le Père Gontier procède à une cérémonie de baptême à Bana. Le lendemain, il s'adresse à l'un des jeunes hommes baptisés par son nom de naissance. Ce dernier ne réagit pas, et, devant l'insistance du prêtre, lui rétorque : « Père, je ne m'appelle plus Tafounga mais Louis » (Gontier cité par Le Bayon 1986 : 48). Dans le cas présent, c'est la valeur accordée au changement de nom qui est invoquée. Un privilège qui d'ordinaire était accordé aux représentants de l'institution de la chefferie. La transmutation opérée par le baptême, au terme d'une longue préparation, s'apparentait à un acte d'adhésion à une *autre* coutume. De même que l'initiation des dignitaires autorise l'usage d'un titre de notabilité et l'affiliation à une ou plusieurs confréries, la cérémonie du baptême s'accompagne d'une promesse solennelle et d'un changement de nom pour intégrer la communauté chrétienne. Pour les récipiendaires, le serment de fidélité, prêté devant les reliques des fondateurs, tenait lieu de promesse, inviolable, source d'afflictions en cas de manquement. Un autre sacrement rapprochait également les deux Ordres : la Cène, commémorée tous les dimanches. Tout comme les termes du serment fondateur de telle ou telle confrérie étaient rappelés par ses membres au début de leur assemblée hebdomadaire, la communion, la participation au sacrement de l'eucharistie relevait du même principe, en tant que réitération du serment chrétien.

Njoya baptisera les siens, mais aussi les enfants des missionnaires présents à Fouban, en leur attribuant non un nom chrétien mais un nom Bamoun. Des noms, illustres, empruntés à la dynastie royale. Fin octobre 1920, les époux Vincent sont affectés à Fouban. Le 14 juillet 1922, Emile Vincent fait part d'un heureux événement :

Je ne peux pas partir sans vous annoncer la bonne nouvelle de la naissance de notre seconde petite fille, Henriette. [...] Le sultan [...] est venu lui-même baptiser l'enfant du nom de Ngungure qui est le nom de sa grand-mère (mère de son père). Comme il avait déjà appelé notre ainée du nom de sa propre mère : Njapndunké, cela fait que nous avons dans la famille les deux dernières reines-mères du pays bamoun. Quel honneur !²⁹

²⁸ Il s'agit du futur chef Joseph Kamga, qui validera les thèses de Delarozzière (cf. *supra.*, p. 12-13).

²⁹ Emile Vincent, lettre manuscrite, imprimée dans le *Journal de la Société des Missions de Paris*, 1922, t.II, p. 158 (Loumpet-Galitzine 2006 : 266).

Ce que le missionnaire moque quelque peu n'avait rien d'anodin. L'initiation des dignitaires Bamoun ou Bamiléké les inscrivait dans une lignée. Par la procédure de serment et le changement de nom, ils devenaient le substitut vivant du fondateur du titre. En attribuant les noms de sa mère et de sa grand-mère aux deux filles Vincent, Njoya en faisait des « successeurs » du titre. Au dispositif rituel chrétien permettant d'opérer la conversion à l'ordre coutumier des Blancs, Njoya scelle, par le même dispositif, l'appartenance à l'ordre dynastique Bamoun³⁰. Un lien était constitué entre l'enfant et la défunte, rendu tangible à l'avenir au travers des diagnostics effectués par les devins.

Plus généralement, les emprunts³¹ missionnaires au modèle de la chefferie, ou les similitudes ressenties entre les deux Ordres, sont variés : l'architecture noble retenue pour édifier lieux de réunion et lieux de culte ; l'association ou la confrérie comme mode d'organisation de la communauté chrétienne ; la référence à la figure du *ta* (litt. : « père »), du chef de famille ou du chef de groupement, pour traduire la position du père de l'église. Plus exactement, si le catéchiste pouvait être perçu comme un *ta*, le père du poste secondaire, disposant à ce titre d'une autorité politique, religieuse et rituelle sur les siens, le missionnaire s'apparentait à un souverain, un souverain religieux aux larges attributions culturelles. Ajoutons que le missionnaire guérit. Il soigne au nom de Dieu, à grande échelle lorsqu'il est médecin. Nous y avons consacré une étude : l'apparition de la médecine missionnaire de masse est sans doute l'un des événements les plus marquants de l'ère coloniale aux Grassfields (Beuvier 2018b). L'exercice de la médecine facilite l'évangélisation et la conversion, et, dès 1917, Allégret combinera quotidiennement ou presque les deux activités : soins aux malades d'un côté, prosélytisme, visite aux chrétiens et sacrements de l'autre (Loumpet-Galitzine 2006 : 218).

Enfin, le missionnaire, comme le catéchiste, est un prophète, chargé de porter la parole de Dieu en terres païennes. Il est en cela un conquérant. Njoya sait, à l'instar des souverains Bamiléké, combien les convertis sont attachés au missionnaire. Sans traiter de la question de la magie, à laquelle les dignitaires vont avoir recourt notamment pour tenter de neutraliser un autre « cahier magique », le registre des catéchistes et des catéchumènes (Van Slageren 1972 : 174), disons simplement que le missionnaire est perçu comme un homme « puissant », capable de conjurer sorts et malédictions affectant les convertis. Au rituel, il répond par le rituel. La captation de ces pouvoirs, réels à en juger le basculement d'une partie de l'opinion, constitue l'un des mobiles qui fait du roi un chef religieux, sur des bases chrétiennes en la circonstance.

Plusieurs souverains seront initiés à la doctrine, au travers de discussions et de débats à deux. Njoya fut sensibilisé au Pentateuque, auquel il s'intéresse dès 1906 (Tardits 1980 : 852). Son initiation démarre plus tôt, lors de conversations avec le pasteur Ernst, chef de la mission de Bali, sur des sujets touchant notamment à la résurrection et au jugement divin (Van Slageren 1972 : 102). Partout, l'implantation de l'Église se fait sous l'œil attentif des souverains : l'office dominical se tient, dans les

³⁰ Les deux fils du pasteur Martin Görhing, chef de la mission de Fouban en avril 1906, s'appelaient respectivement Fonyonga et Njoya Görhing (Njele 2012 : 14-15). Fonyonga était le nom de règne du fils de Garega à Bali.

³¹ Le terme « emprunt » illustre ici un parti pris censé faciliter l'évangélisation (Beuvier 2018b : 278-279).

premiers temps, dans la cour de la chefferie (*ibid.* : 113) ; éducation et culte se développent d'abord sous le patronage du chef (*ibid.* : 114). « Les chefs avaient accès aux cultes qui se tenaient dans la cour royale ou bien dans une petite chapelle édifée à proximité de la chefferie. Une chaise spéciale leur était réservée ainsi qu'aux notables les plus influents et ils étaient en droit en commenter la prédication et d'admonester l'auditoire » (Spellenberg 1913, cité par Van Slageren 1972 : 172).

Njoya est celui qui va le plus systématiquement endosser les habits du Père missionnaire. Il fonde une école, élabore une langue écrite, imagine et consigne une doctrine, supervise la rédaction d'une histoire dans laquelle il se présente fondateur de la « religion », et, bien sur, officie. Les premiers essais pictographiques débutent un peu avant 1900³². En 1910, il supervise l'enseignement de près de 500 personnes³³, et, à partir de 1912, demande aux chefs Bamiléké de lui envoyer des élèves (*ibid.* : 106). Au programme : l'apprentissage de la langue et de l'écriture Bamoun, puis d'une deuxième langue inventée par Njoya et Anna Whurmann, composée de mots européens et de mots issus de plusieurs langues régionales (Sartous 1917 : 34) ; l'histoire du royaume dont il a supervisé la rédaction, mais également « l'histoire biblique et le chant », dont les textes, syncrétiques, étaient de la main du roi (Van Slageren 1972 : 105-106). « Deux mondes se faisaient face », témoigne Van Slageren en écho aux écrits de Göhring : « les uns appelés chrétiens du missionnaire », « les autres appelés chrétiens du roi » (*ibid.*). Prophète, Njoya élabore les préceptes d'une religion, mêlant dogmes du christianisme et de l'Islam, et culte des défunts. *Nouot Nkwete*, « Poursuis pour atteindre », rédigé en caractères bamoun vers 1916³⁴, compose la doctrine religieuse du souverain, destinée à être transmise dans les écoles du royaume et adoptée par les Bamoun.

Les bamoums étaient fétichistes il y a peu de temps encore. Le sultan actuel a imposé une religion spéciale dont il a fixé les règles dans un livre intitulé « Nonkoèta » (le guide). Dans l'avant-propos de ce Nonkoèta, Njoya expose l'idée suivante : « J'ai pris dans la religion musulmane les principes que j'ai jugés bons ; j'ai pris dans la religion chrétienne les règles qui m'ont paru belles et j'y ai joint quelques règles de conduite dictées par ma connaissance de mes sujets. J'ai réuni tout cela dans ce livret dont le but est d'encourager chacun dans la voie du bien ». (Sartous 1917 : 34-35)

³² Labouret 1935 : 127. Il précise que le projet aurait été lancé en 1900, et le système scriptural connu en 1907. Malcolm (1921), comme Tardits (1980), situent l'initiative un peu avant, au moment de la découverte du Coran.

³³ Van Slageren 1972 : 104. En 1917, Njoya précise à Sartous que le royaume compte une vingtaine d'écoles, fréquentées par 500 garçons et 200 filles (1917 : 33).

³⁴ Cette date est avancée par Van Slageren puis par Tardits. Il n'est pas impossible qu'il y eut plusieurs versions. En 1919, Allégret fait également état du « petit livre » que Njoya est en train d'écrire. L'analyse la plus fine de *Poursuis pour atteindre* est l'œuvre de Tardits (1980). Pour une approche plus politique du texte, voir l'article de Paul Dubié, où figurent en annexe les vingt et une parties de la doctrine (1957).

Un roi-prêtre ?

Revenons à Bagam pour avancer notre dernier argument. Entre juin et septembre 1917, Malcolm assiste à un ensemble de cérémonies dédiées au « culte des ancêtres ». Voici comment il introduit sa description, parue en 1925 :

Dans toutes les cérémonies, le chef des l'Eyap fut l'officiant principal. Non seulement il est le chef supérieur, mais il est aussi le prêtre en chef. Il n'y a pas de prêtres en tant que tel dans la région de Bagam. En aucun cas, son autorité fut déléguée à une autre personne. Le chef a été secondé par ses assistants, dont il existe deux grades : les assistants supérieurs (*mpforsei*, pl., *nkono mpforsei*), qui étaient toujours présents et qui ont agi comme conseillers. Les autres assistants (*cuo fon*, pl. *nkono cuo fon*) ont secondé le chef de diverses manières pendant les cérémonies, tels que la préparation des lieux et des matériaux utilisés. En permanence, il y avait toujours un ou plusieurs garçons (*mon cuo fon*) qui transmettaient tous les messages nécessaires.

Un très vieil homme de la tribu accompagnait le chef supérieur, se tenant à ses côtés tout au long des diverses cérémonies et lui donnant des conseils si besoin. (1925 : 373-375)

Le chef est le seul officiant. Pas de spécialistes rituels, dit Pufon à l'officier, l'exercice du culte relève de la compétence exclusive du souverain, lequel, au fil des cérémonies, va se charger de faire lui-même les sacrifices au *famka*, lieu où sont conservées les reliques des chefs défunts, et sur divers sites considérés comme « sacrés ». Trois catégories de personnes l'accompagnent dans cette tâche : les dignitaires élevés au rang des 9, dont fait partie l'interprète gouvernemental ; les *kwifo* (*cuofon*), terme qui désigne le nom d'une confrérie dont les responsables sont des dignitaires appartenant pour partie à la classe des 7³⁵. Connus pendant la colonisation sous le titre de *nwala nka*, ils sont en charge du cimetière royal – ce que Malcolm ignore –, aidés de jeunes serviteurs triés sur le volet (*mo cuofon*, litt. « petit ou enfant du *kwifo* »). Et puis, ce « très vieil homme » signalé, auprès du chef tout au long du cycle, dont on ne connaît pas l'identité. Malcolm utilise le terme « remembrancer » à son endroit, que l'on pourrait traduire par « dépositaire ou mémoire de la coutume ». À l'instar des *kwifo*, ce dernier pénètre dans le cimetière, dispose d'un savoir à l'endroit du culte des crânes royaux et connaît la procédure rituelle. Aucun devin recensé (« sorcerer » selon le vocabulaire en usage), sauf, peut-être, ce vieillard présent.

Cette charge religieuse qui revient au chef, assumée devant l'officier-administrateur, est, selon nous, contemporaine de la présence allemande, et, singulièrement, de la présence missionnaire. Ce que décrit Malcolm relevait-il de l'usage courant ? Considérons le nuancier établi à l'endroit du chef, et les habits rituels qu'il endosse devant les Européens. En 1903, Léon Azoulay propose un long compte rendu de l'ouvrage du lieutenant Franz Hutter paru l'année précédente, qui séjourna à Bali entre fin

³⁵ L'existence des 7 notables restera discrète. Aucune ethnographie ne les mentionne jusque dans les années 1960 (cf. *infra*).

1891 et début 1893 (Van Slageren 1972 : 81-82). Après celle de Zintgraff (1895), sa monographie est la deuxième publiée sur la région. L'évangélisation n'a pas encore débuté, et Hutter remarque que le pouvoir du chef « n'a rien d'absolu ». Ce dernier compose avec un « conseil de nobles », qui disposent des mêmes droits que le souverain dans leurs quartiers respectifs (Azoulay 1903 : 512 et 514). Selon la description, il est aussi « chef militaire » et « chef de la justice » (*ibid.*). Quinze ans plus tard, ses prérogatives ont évolué. Bien que les dignitaires aient droit de citer et prennent part aux décisions importantes, Malcolm souligne que « le chef est le maître absolu de son peuple (« absolute ruler ») », et qu'il assume également « une fonction de prêtre » (1926 : 233)³⁶.

Hutter avait évoqué son rôle culturel. « Chef religieux », « [il] effectue lui-même les rites prescrits par l'usage dans les fêtes capitales » (Azoulay 1903 : 514). Cette charge est en lien avec le calendrier agraire et s'inscrit dans le cadre de cérémonies publiques (*ibid.* : 529). Au début de la saison sèche, le chef se rend à un cours d'eau accompagné d'une large assemblée, s'y baigne avec l'assistance, et ramène à la chefferie un contenant rempli d'eau de la rivière afin d'asperger le palais, la cour et les voies menant à la chefferie. Au terme de ces libations, faites par le chef, des performances célèbrant la force militaire du royaume et les jeunes soldats se poursuivaient pendant une semaine – soit huit jours selon le calendrier Grassfields. Le premier acte sacrificiel, auquel un souverain est associé, fut observé par Zintgraff, lorsque celui-ci soumet à Garega l'idée de fonder une station à proximité de la chefferie (Chilver 2010 : 8). Le chef convoque alors ses sujets et leur annonce l'établissement de l'homme Blanc à Bali. Pour entériner cette alliance, Garega recourt à la procédure de serment, qui prend la forme d'un pacte de sang scellé avec Zintgraff, et avec son interprète. La procédure est un peu différente dans ce dernier cas, puisqu'une chèvre est préalablement sacrifiée. Rien ne dit cependant que le souverain est le sacrificateur. Zintgraff l'aurait du reste précisé.

Un événement, représentant la quintessence de la vie religieuse des Bali, va retenir l'attention des Européens dans la décennie qui suit l'installation des missionnaires de Bâle. Un ensemble de cérémonies où se pressent missionnaires et anthropologues de passage – dont Ankermann –, et qui prend le nom de *Lela*. Au vu du recoupement des sources opéré par Richard Fardon (2006), ce cycle de cérémonies, qui durait quatre jours, serait l'équivalent des célébrations de l'année du *kè*³⁷ chez les Bamiléké, dont le coup d'envoi était donné entre mi-novembre et début décembre, au début de la saison sèche. Ce qui devient un événement attendu s'inscrit finalement dans le cadre des festivités observées par Hutter dix ans plus tôt, célébrant la vitalité militaire de Bali.

Le *Lela* se révèle être un épisode « religieux » très prisé sous le règne de Fonyonga, fils de Garega, décédé en avril 1901. La mission est installée depuis mai 1903, et Ferdinand Ernst, responsable du poste, se lie d'amitié avec le jeune souverain. Les deux personnalités seront

³⁶ Cette situation n'est pas sans rapport avec ce que décrit Ian Fowler à Babungo au regard de la donne coloniale, où très tôt l'exercice du pouvoir est marqué par l'antagonisme accru du souverain et du dignitaire dépositaire de l'autorité coutumière et rituelle (1993).

³⁷ *Kè* : « force vitale » et « alliance ». Le *kè* désigne une compétence particulière des dignitaires et des devins, leur permettant de faire alliance avec un animal ou une force cosmique. *Kè* donnait également son nom à un cycle bisannuel consacrant la jeune génération masculine (Pradelles de Latour 1997 : 157-162 ; Beuvier 2014 : 71-92, et 268-269).

inséparables jusqu'au départ de Ernst en 1909. Fardon dévoile les dessous de cette cohabitation et ses incidences sur l'orchestration et la transcription des cérémonies du *Lela*. L'attention va notamment se porter sur ce qui est présenté comme un sacrifice inaugural. Trois missionnaires vont publier leurs observations, suivant des orientations fortement influencées par les responsables d'édition de la Mission de Bâle. Le titre « Die geheimen Orakel der Balineger », retenu pour l'article de Striebel en 1909, suggère un rapprochement entre les célébrations, sanctifiées par ledit sacrifice, fait semble-t-il par le chef, et l'épisode de « l'oracle du Roi de Babylone³⁸ ». Mais c'est surtout le Lévitique qui s'avère la principale source d'inspiration. Dans un rapport daté de 1905, le missionnaire Jacob Keller, encouragé par la maison-mère, puise dans ce troisième livre du Pentateuque pour donner sens à ce qu'il voit, en montrant « à quel point cette fête du Nouvel An [est] évocatrice de la cérémonie de "réconciliation" des Israélites. Référence est faite au chapitre 16, précise Fardon, qui signifie l'injonction du Seigneur à Moïse de faire des offrandes de purification : expulser le bouc émissaire, saigner les animaux sacrificiels et mettre leur chair dans le feu, se laver et porter des vêtements frais » (2006 : 28). Mais il y a plus : le prêtre Fonyonga parle sur l'animal sacrifié. « Le plus significatif, note l'anthropologue, est la prière que Fonyonga aurait prononcé en posant la main sur la tête du mouton : "Dieu mon père, pardonne-moi tous mes péchés et bénis-moi richement à l'avenir avec des biens terrestres" (*ibid.*) ». La référence au chapitre 3 est également manifeste, et, selon nous, le *Lela* se doit d'illustrer pour la Société bâloise les rites de prospérité décrits dans le Lévitique.

Au fait de la complicité entre Ernst et Fonyonga, Fardon se demande finalement si la conduite des cérémonies par le souverain ne fut pas tout bonnement discutée entre les deux hommes, si Ernst n'a pas conseillé le roi sur telle ou telle phase rituelle. À ce stade, deux hypothèses se font jour : soit le souverain est effectivement sacrificateur et, dans ce cas, les modalités rituelles sont redessinées sur la base de l'Ancien Testament, soit le roi-prêtre, sacrificateur, naît du Lévitique, sous l'œil bienveillant des missionnaires. À l'image des cantiques imaginés pour les écoliers de Bâle, célébrant Dieu et le roi, Ernst était favorable à une adaptation du christianisme au déjà-là, à l'élaboration d'une synthèse où préceptes divins et dogmes de l'institution de la chefferie ne feraient qu'un.

Ajoutons ce détail : dans la description du *Lela* faite par Striebel, ce n'est pas Fonyonga qui officie, mais « un prêtre en chef ». Au vu des photographies jointes dans l'article du missionnaire (1909), l'officiant n'est manifestement pas le chef (2006 : 30-31 et 78-79)³⁹. Du reste, dans un autre article que publie Keller en 1919, « Das Lelafest in Bali⁴⁰ », le roi remet l'animal à sacrifier aux quelques dignitaires réunis autour de lui (2006 : 33). En 1917, le chef de Bagam, qui accueille les missionnaires de Bâle depuis 1909, est au fait du « goût » bâlois pour le roi-prêtre sacrificateur, une figure imaginée par le chef de poste Ernst et la direction du siège. Ce motif biblique du roi-prêtre est

³⁸ *Der Evangelische Heidenbote*, 81-83. « Les oracles secrets des nègres de Bali » est du reste le seul titre d'article qui fait référence au Livre de Jérémie. La description que propose Striebel au fil des pages ne présente aucun rapport avec l'intitulé. Les publications de Keller, puis de Eduard Lewerenz (1912), se référeront quant à elles exclusivement au Lévitique.

³⁹ Fardon puise sa documentation dans un manuscrit jamais publié du pasteur Striebel: « Das Lelafest », daté de 1909 et conservé à la Mission de Bâle.

⁴⁰ *Der Evangelische Heidenbote*.

en vogue à Bali, répandu notamment au travers des enseignements reçus par les élèves, dont l'un d'eux, Fendji, s'avère être le voisin et l'ami intime de Pufon (Van Slageren 1972 : 108). Pufon met en scène cette prérogative devant Malcolm, en lui proposant finalement des inédits. À l'image de Fonyonga et de Njoya, et bientôt de Joseph Kamga à Bandjoun, le chef Pufon est à la fois dieu et prêtre.

« Il semble bien qu'il y ait eu sur ce point un malentendu. » C'est par cette phrase, en forme de mise au point, que le géographe Jean Hurault introduit son chapitre sur la chefferie Bamiléké et son premier représentant (1962 : 59). Sans les citer, il conteste, à l'appui de ses observations, les hypothèses avancées dans la monographie du Père Albert et dans la synthèse de Delarozière. Non, le chef « n'est pas dieu lui-même » ; non le fondateur de la chefferie n'est pas le créateur, pour une raison simple : aucun culte n'est rendu au chef ou à ses aïeux par les habitants. Qui plus est, l'expression « Fo pu Si » fut mal traduite, souligne-t-il, considérée hors de son contexte d'usage. Hurault constate qu'on y recourt pour marquer la surprise, voire « la stupeur face à une accusation ». « Cette expression signifie en réalité : "j'en appelle au chef et à Dieu" » (*Ibid.*). Pour les gens du commun, le chef est non l'incarnation d'un dieu mais un arbitre et un protecteur : « le chef juge le village » ; « le chef veille sur le village ».

Tardits (1990) propose de retenir trois « situations privilégiées » pour tenter de caractériser la royauté sacrée Grassfields : la place de certains parents, celle des dignitaires et la relation aux défunts. Retenons les deux dernières, en formulant cette question simple : qui fait quoi ? Qui a compétence rituelle sur quoi ? Au risque de se contredire, Delarozière pose, au terme de sa démonstration, deux interdits jetés sur la personne du souverain : d'une part, il doit rester invisible un jour fixe de la semaine, « jour anniversaire » de la mort du précédent chef ; d'autre part, il ne peut être « en contact direct avec ses ancêtres : le chef ne peut lui-même procéder aux sacrifices sur les crânes de ses ancêtres » (1950 : 46). Le souverain serait donc un « prêtre principal » en vertu finalement de ce statut coutumier : celui de « père » de toutes les confréries de la chefferie, incluant celles à caractère culturel.

Le chef peut-il être en contact avec la mort ? Assurément non. À la mort du chef, son successeur ne peut le voir. Il ne peut apercevoir non plus la personne de peu qui « annonce la mort ». Cette dernière lui restera cachée jusqu'à sa prise de fonction (Albert 1943 : 49-50 ; Delarozière 1950 : 73). Selon Egerton (1939), le chef ne peut voir un cadavre ni se rendre aux funérailles de ses sujets. L'interdit vaut aussi pour les membres de sa famille. Pradelles de Latour le constatera également : tout lien de cette nature est proscrit (1997 : 184). Sur le terrain rituel, le chef offrait des libations. C'est, du reste, le seul acte observé et décrit de manière récurrente. Ces libations étaient faites sur les pierres dites sacrées (Egerton 1939 : 227), ou auprès des canaris déposés au-dessus des crânes de ses aïeux. « A peu près tous les quinze jours, le chef arrose les crânes de vin de raphia. En ces diverses occasions, il y a toujours invocations et prières, les pères décédés sont suppliés de protéger la communauté, de la rendre prospère, de permettre aux femmes d'être fécondes et de maintenir l'ordre » (Labouret 1935 : 138). À Baleng, le missionnaire David Couve, en visite dans la région, rapporte que

le chef offre du vin de palme à son père avant de boire, en versant le liquide dans un cylindre enfoui dans la terre⁴¹.

Dans son chapitre « Le roi prêtre des ancêtres » (1980 : 850-877), Tardits avance prudemment. Sans doute le chapitre le plus hésitant de sa thèse, en raison, note-t-il, du manque de données. Dans *Histoire et coutumes des Bamoum* supervisée par Njoya, rien ne figure au titre des compétences rituelles du souverain à l'endroit de ses aïeux. Son règne se situe à la croisée des chemins, où domination coloniale, islamisme et christianisme, laisseront peu de visibilité aux pratiques jugées fétichistes. Njoya entend rester discret sur le sujet, préférant soumettre sa doctrine *Nouot Nkwete* au sous-lieutenant Sartous lorsqu'il s'installe à Foumban en 1917. Il précise à ce dernier que bamoum veut dire « secret », tait le versant culturel de la relation aux défunts, et réprimande sévèrement les convertis se laissant aller aux confidences sur les coutumes du pays. Selon la reconstitution sommaire que Tardits a pu établir, à l'appui de témoignages, le roi n'était pas le principal acteur du cimetière royal. Selon les dires du Sultan régnant⁴², Njoya officiait en deux circonstances : les fêtes du *nguon* (litt. « tambour à friction ») et de *nza'* (fête annuelle en saison sèche). Libations et sacrifice aux crânes des souverains morts auraient été conduits de la main du roi⁴³. Tardits se range à cette idée, en délaissant l'ethnographie constituée chez les voisins Bamiléké.

Pour que le chef puisse sacrifier, encore faut-il qu'il soit habilité à le faire et initié en ce sens. À la question posée à un sous-chef éminent de Bamendjinda, ce dernier souligne d'abord que les sacrifices offerts aux crânes des chefs défunts sont faits par une personne attitrée. Et si l'officiant est empêché, il peut conduire les opérations. Ainsi, la procédure d'intronisation et la période de réclusion au *lakam* destinée à former le futur souverain, ne prépare pas ce dernier à assumer des charges proprement sacrificielles. Du moins pas directement. En réalité, c'est un 9 qui sacrifie aux ancêtres du chef dans le cas présent, et un 7 au plus ancien des « lieux sacrés » du territoire de la chefferie⁴⁴. Les titres de ces deux dignitaires assermentés sont cités parmi les premiers dans l'ordre de la coutume. La mise au point invite à considérer rétrospectivement le profil des personnes investies de cette charge. Ces dernières relèvent de deux catégories : *Nga-ka* et *kemsi* pour les devins ; *nwala*, 7 et 9 pour les notables. Passons rapidement sur la catégorie des *kemsi*, des « notables de dieu », apparus au début du XXe siècle dans le sillage de la présence missionnaire et de l'exercice de la médecine au nom de dieu (Beuvier 2018b). Les *kemsi* ont accès aux lieux sacrés, « lavent » mais ne sacrifient pas.

⁴¹ « Dix-neuf jours au Cameroun », 1936, in Loumpet-Galitzine 2006 : 353.

⁴² Le sultan Seydou Njoya, sultan régnant lorsque Tardits fait ses enquêtes dans les années 1960.

⁴³ *Ibid.* : 859-860. En dehors de ces deux circonstances, Tardits précise que les sacrifices étaient faits par des personnes assermentées. En 1979, bien que sa monographie soit sous presse, Tardits publie un article dans le troisième numéro consacré à l'étude du sacrifice dans la revue *Systèmes de pensée en Afrique noire*, dans lequel l'acte de sacrifier est dit relever de la compétence exclusive du roi et des dignitaires, assimilé en cela à un « acte de pouvoir » (1979 : 117). Semble-t-il, il confirme cette hypothèse au terme de l'analyse critique qu'il fait de *Nouot Nkwete*, où Njoya assigne au sacrifice un statut divin, un « acte aimé de Dieu » (*ibid.* : 128). Un autre facteur joue en la circonstance : le contexte intellectuel de l'époque, et les orientations de recherche prises au sein du laboratoire *Systèmes de pensée en Afrique noire*, en particulier l'approche comparée du roi-prêtre, sur la base des travaux de Frazer et de la méthode structurale.

⁴⁴ Communication personnelle, le 11/04/2018.

Le titre *ngaka* désignait les hommes qui faisaient alliance avec la mygale (*nga*), laquelle servait d'agent intercesseur dans leur procédure divinatoire⁴⁵. « Tous les deux ou trois mois, en moyenne cinq fois par an, le chef consulte le devin ou *ngaka* pour connaître les sacrifices à offrir aux ancêtres. Un prêtre immole sur chaque crâne une chèvre, fait une libation d'huile de palme et dépose du sel à côté » (Labouret 1935 : 138). Selon Labouret, qui fait ses observations à Bandjoun et à Bangangté, le *ngaka* est sollicité pour préciser la nature des sacrifices à faire, dont l'opération revient à un tiers, un spécialiste. Le devin n'officie donc pas dans le cas présent, bien qu'il avait compétence pour le faire à l'endroit des reliques conservées dans chaque famille.

« Dans toutes les chefferies, il existe un cimetière de la famille royale, à Bandjoun par exemple, il se trouve au Fam, c'est-à-dire près de la résidence du Mouala ou premier ministre » (*ibid.*). Cette classe de *nwala* (ou « mouala ») était appelée *nwala nka*, ou « *nwala* du haut ». Des « fonctions essentiellement religieuses » incombaient aux dignitaires de ce rang. « C'est à eux que revient la charge d'assurer le culte des ancêtres du chef (...), de procéder à l'exécution des rites (*mbatiam*), en présence du chef » (Delarozière 1950 : 58). Ces derniers, précise encore l'administrateur, gardent les objets de culte et « jouent un très grand rôle au moment de l'intronisation » du nouveau chef. Selon le Père Albert, ils procèdent aussi à l'inhumation du corps du chef défunt (1943 : 49-50).

Delarozière ajoute enfin cette remarque : dans toutes les chefferies, plusieurs *nwala nka* font également partie de la confrérie du *kungan*, qui réunit les *ngaka*. Les personnes autorisées à sacrifier aux défunts relèveraient donc de la même confrérie. Une confrérie, dont les membres étaient réputés connaître et maîtriser les forces cosmiques. Non le chef. Hurault confirmera quelques années plus tard le rôle de sacrificateur des *nwala nka*, en précisant qu'ils « disposent d'un pouvoir considérable » (1962 : 71). Pradelles de Latour fera de même à Bangoua : ce droit revient aux *nwala*. Dans les faits, la coutume leur octroie des prérogatives sur les plans religieux, administratif et judiciaire. Tout ce qui a trait aux dépouilles et aux reliques royales relève exclusivement de ce corps de dignitaires spécialisés. Le roi ne peut être le prêtre de ses aïeux, ni dans l'ordre de la parenté – dont il est séparé – ni dans l'ordre de la dynastie, car ils sont fondateurs et garants – successifs – de l'institution de la chefferie. C'est un tiers, assermenté, qui assure sur le plan religieux l'immutabilité de l'institution. Le chef régnant, garant de la prospérité et de la souveraineté du royaume, implore ses aïeux mais ne répare pas. Il les apaise par l'intermédiaire d'un médiateur, gardien des lieux⁴⁶.

Évoquons la charte fondatrice pour terminer. Les *nwala* n'occupaient pas le haut de la hiérarchie rituelle. Ce savoir revenait en dernier ressort aux confréries premières dans l'ordre de l'institution : celle réunissant les 9 d'un côté, les 7 de l'autre. En la matière, l'ethnographie fait illusion. Jusque dans les années 1960, seul le *kamvu* sera cité. Ce conseil, dit des « descendants des ancêtres », fédère selon les récits recueillis les héritiers des neuf fondateurs de la chefferie, parmi lesquels un chef fut choisi

⁴⁵ Labouret 1935 ; Egerton 1939 : 229 ; Masson 1939-1940 : 324-326. L'étude la plus fine des *ngaka* est l'œuvre de Pradelles de Latour (1975, 1985 et 1997).

⁴⁶ Sacrifier, qui plus est, est un acte polluant, et le chef ne peut, en théorie, être associé à des faits de cette nature.

(Delarozière 1950 : 71-72 ; Hurault 1962 : 75-76). « Compagnons du premier chef », les 9 accueillent aussi les anciens grands serviteurs de la chefferie. On dit communément que « les 9 sont avec le chef ». Dans les années 1970, Pradelles de Latour rapportera de Bangoua un récit d'origine qui atteste d'un contrat initial établi entre le chasseur-étranger et les 9, représentants des autochtones (1997 : 150-152). Le corps constitué par les 7 notables et le statut coutumier de leur confrérie demeureront cachés. Les souverains tairont leur existence, et pas une ligne ne sera écrite sur le sujet. Ces « ressortissants du village », « faiseurs de pluie », dont certains ont seuls compétence de sacrifier aux lieux sacrés du territoire de la chefferie, sont les grands absents de cette histoire coloniale. La charte venue jusqu'à nous est pour ainsi dire tronquée. Les 7 incarnent-ils « l'invariant caché » de la structure ? Sans aucun doute.

Clarifions pour conclure la démarche. Les pages qui précèdent n'ont pas pour finalité de mettre en doute la condition exceptionnelle dévolue à la personne du chef, pas plus de minorer l'univers des croyances qui entourent ce dernier, par nature hors du commun. Au contraire, elles témoignent d'un profil unique et souscrivent pleinement, dans le sillage de Jean-Pierre Warnier (2009 : 197), à la thèse des deux corps du roi de Ernst Kantorowicz (1989). Du reste, seul l'un d'eux nous est partiellement accessible : le corps autonome et frappé d'interdits qu'il incarne, marqué du sceau de l'institution, suivant la « théologie politique » qui nous est successivement léguée. Mais elles soulignent cette modalité : le caractère divin associé à la personne du roi et les attributions d'ordre rituel qui ont fait de lui un roi-dieu et un roi-prêtre dans l'histoire du savoir constitué sur ces monarchies ne prennent véritablement sens que dans le cadre de la cohabitation asymétrique instituée en colonie. Sans cela, l'origine Grassfields de la « religion », le désir missionnaire et savant de la Révélation primitive, la vocation biblique du roi-prêtre sacrificateur, l'inclination frazérienne du roi magicien Bamiléké, la menace politique et coutumière incarnée par le missionnaire, ou la conformité attendue aux apparences qui décident de son rôle rituel en colonie, restent méconnues. À tous les niveaux, l'influence du Christianisme fut décisive (Comaroff & Comaroff 1991 : xiv).

Warnier a distingué les traits de la royauté Grassfields au regard du modèle anthropologique établi, à l'appui des travaux de Luc de Heusch, Alfred Adler et Jean-Claude Muller. Si la figure de l'étranger-roi et le caractère irréductible de la forme politique sont entendus – l'histoire commence avec un fondateur venu d'ailleurs –, en revanche, le recours au régicide, la condition reconnue au souverain, la thématique des corps du roi, le statut conféré au mythe et au rite, méritent d'être nuancés. Les approches retenues en la matière mènent invariablement à des idéaux-types différenciés (2009 : 190-196). Warnier caractérise ce « fétiche vivant » en s'attachant au(x) corps du roi, suivant une approche praxéologique qui privilégie la culture matérielle et sensori-motrice, par nature interiorisée et non verbalisée. La royauté Grassfields résiste aussi à son modèle disciplinaire en raison de la nature du

projet de connaissance entrepris. De Sally Chilver à Ian Fowler, une tradition historiographique⁴⁷ s'est affirmée, où l'anthropologie et l'histoire s'accordent sur la manière de saisir la longue durée, où l'archive et l'approche raisonnée des sources rendent aux situations repérées une part de leur complexité, permettant ainsi de mieux situer les temps de la royauté. « Prendre au sérieux le merveilleux », recommandait De Heusch dans *Le Roi ivre*, c'est deviner les dessous de son énonciation et de ses manifestations.

Formulons deux remarques à ce sujet, qui intéressent le statut du récit et la réalité de la compétence rituelle, sur la base des arguments avancés. En écho à De Heusch, qui marquait son désaccord avec la notion de « récit véridique » avancée par Paul Veyne pour définir l'histoire (1971 : 13, cité par De Heusch 2009 : 32), Sahlins propose une distinction entre « ce qui s'est passé » et « ce qui s'est *réellement* passé » dans la valeur à accorder aux ontologies autochtones et aux mythes en particulier, considérant qu'en la matière la mémoire fait foi, que seul importe ce qui fait sens aux yeux des intéressés, car ce qui est tenu pour vrai constitue le mobile de l'action historique (2017 : 16-17). Le récit illustre, selon la « mytho-praxis » à l'œuvre, une charte fondatrice où plusieurs invariants sont repérables. Si le modèle de la royauté étrangère africaine dessiné par Sahlins se pose en repère durable (*ibid.* : 139-222), il n'en reste pas moins que l'image donnée est à deux dimensions. Les régimes d'historicité soulignés masquent le reflet du mouvement de la structure, révélateur des secousses endurées : ce que Sahlins, anthropologue de l'histoire de la rencontre dans les Îles du Pacifique, attentif à « la réalisation de fait des catégories culturelles », avait nommé « structure de la conjoncture » (1989 : 14).

Que nous enseigne le récit de la rencontre dans notre cas ? Qu'au commencement était la « religion ». Une notion capitale, explicative et forcément partagée, qui sert de filtre de la pensée à travers lequel le projet de connaissance et de transformation de l'Autre se conçoit. La croyance donne sens et légitime l'ordre observé, comme elle dicte le mobile d'action et la donne à changer. Le rapport aux origines, les fondements de l'ordre politique et social, se nichent dans cette vérité, et c'est sur la base de cette vérité que la production d'un récit et de son héros est attendue. De fait, les intéressés énoncent une vérité dont les principes d'intelligibilité reposent sur ceux d'une autre vérité. Et ce leitmotiv, à dire vrai, ordonne le tout. La religion dont on parle est aussi un fait politique. Elle a pour objet de gagner les consciences, de promouvoir un nouvel ordre « coutumier », de faire autorité. Sa phénoménologie est donc à faire, pour mieux l'assimiler et investir ses lieux-symboles. Telle est la mission que se donne le roi-prêtre Grassfields en colonie.

Au terme de son analyse de *L'Étranger-Roi*, Sahlins formulait cette proposition : « La structure est un développement génératif des catégories et de leurs relations. En l'occurrence, émergent des termes synthétiques nouveaux, et les catégories élémentaires changent de valeur (1989 : 99) » La métaphore du Roi-Pot (Warnier 2009) souligne ceci : les catégories élémentaires ne changent pas

⁴⁷ La ligne éditoriale de la revue *Cameroon Studies* est à ce titre exemplaire.

forcément de valeur, mais peuvent prendre appui sur des termes synthétiques nouveaux qui en confirment la valeur (Beuvier 2018b : 282). Le Roi-Pot concentre, fidèle à sa destinée fixée par l'institution. Le récit de la chefferie Bamiléké et de son démiurge, qui donne corps à la figure du chef-dieu, ou l'assimilation par le souverain de la substance rituelle du missionnaire, vont dans le même sens. Si le roi est un « fétiche » qui gagne en puissance à mesure qu'il absorbe, l'épiphanie Grassfields équivaut à un surplus de sens affecté aux catégories élémentaires. « Plus ça change, plus c'est la même chose », le jugement d'Alphonse Karr s'appliquerait une fois encore.

Complétons par cette dernière observation : l'apparition du motif du roi-prêtre pourrait relever du processus décrit par Sahlins, à un détail près : le statut du sacrifice, qui fait du souverain le dépositaire de prérogatives incompatibles. Au regard du culte pratiqué devant Malcolm, le dispositif expérimental déployé en la circonstance devient intelligible si l'on repère ces deux régimes d'action : un régime de l'usage consacré, qui maintient le chef hors de la sphère sacrificielle, et un régime de l'énoncé en colonie, qui fait de lui un roi-prêtre sacrificateur. Les circonstances décident du sort croisé de ces deux régimes. Le modèle proposé par notre collègue combine en réalité les deux variantes, si l'on s'en tient à l'idée que les catégories élémentaires obéissent à un principe de changement de valeur *recevable*. Sans cela, la charte de la royauté Bamiléké, victime d'un non-dit, ne serait pas tronquée.

BIBLIOGRAPHIE

Abélès, Marc

1979 « Formation de l'État et "royauté sacrée". L'État sans classes », *Anthropologie et sociétés* 3(1) : 29-40.

Adler, Alfred

1992 [1991] « Royauté », in Pierre Bonte & Michel Izard, eds., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF : 636-639.

Albert, R.P.A.

1943 *Au Cameroun français. Bandjoun*, Montréal, Les Éditions de l'Arbre (« France forever » 5).

Anonyme

2007 *La bible. Ancien testament*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade »).

2009 *La bible. Nouveau testament*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade »).

Anonyme

« Les croyances religieuses », Archives Raymond Lecoq, Bibliothèque Éric-de-Dampierre.

Azoulay, Leon

1903 « Analyse de l'ouvrage de M. Franz Hutter : Explorations dans l'Hinterland septentrional de la colonie du Cameroun ». *Bulletins et Mémoires de la Société Ethnographique de Paris*, V^o série, 4 : 505-532 (F. Hutter, *Wanderungen und Forschungen im Nord-Hinterland von Kamerun*. Braunschweig, M. Wieveg, 1902).

Baumann, Hermann & Westermann, Diedrich

1957 [1940] *Les peuples et les civilisations de l'Afrique, suivi de Les langues et l'éducation*, Trad de l'allemand par L. Homburger, Paris, Payot (« Bibliothèque scientifique »).

Beuvier, Franck

2018a « La malédiction du catéchiste. Bernard Ngou ou le récit caché de la genèse », *Socio-anthropologie* 37 : 13-26.

2018b « Sur les traces du *kemsi*. Médecine missionnaire, divination au nom de dieu et naissance des prophétismes (Cameroun, Grassfields) », *Archives de sciences sociales des religions* 183 : 263-286.

2014 *Danser les funérailles. Associations et lieux de pouvoir au Cameroun*, Paris, Éditions de l'EHESS (« En temps & lieux »).

Chilver, Elizabeth Millicent

2010 [1966] *Zintgraff's Explorations in Bamenda, Adamawa and the Benue Lands, 1889-1892*, Bamenda, Langaa RPCIG.

Comaroff, Jean & John L.

1991 *Of Revelation and Revolution : Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, Vol.1, Chicago, The University of Chicago Press.

Delarozière, Roger

1950 *Les institutions politiques et sociales des populations dites Bamiléké*, Études Camerounaises, Mémoire Hors série, Cameroun, IFAN.

Douglas, Mary

2016 [1967] *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Trad de l'anglais par Anne Guérin, Paris, La Découverte (« Poche »).

Dubié, Paul

1957 « Christianisme, Islam et Animisme chez les Bamoum (Cameroun) », *Bulletin de l'IFAN*, XIX (3-4) : 337-381.

Egerton, Clement, Frederic

1939 *African Majesty. A Record of Refuge at the Court of the King of Bangangté in the French Cameroons*, New York, Charles Scribner's sons.

Fardon, Richard

2006 *Lela in Bali. History through Ceremony in Cameroon*, Cameroon Studies, 7, New York/Oxford, Berghahn Books.

Fowler, Ian

1993 « African Sacred King : Expectations and Performance in the Cameroon Grassfields », *Ethnology* 32(3) : 253-268.

Frazer, James George

2016 [1911-1915] *Le Rameau d'or, Le roi magicien dans la société primitive*, Trad de l'anglais par Pierre Sayn, Vol. 1, Paris, Robert Laffont (« Bouquins »).

2010 [1911-1915] *Le Rameau d'or, Le dieu qui meurt*, Trad de l'anglais par Pierre Sayn, Vol. 2, Paris, Robert Laffont (« Bouquins »).

Graeber, David & Sahlins, Marshall

2017 *On Kings*, Chicago, Hau Books.

Heusch, Luc de

1990 « Introduction », *Systèmes de pensée en Afrique noire* 10 : 7-33.

2009 *Pouvoir et religion (Pour réconcilier l'Histoire et l'anthropologie)*, Paris, FMSH éditions, CNRS éditions (« Chemins de l'ethnologie »).

Hurault, Jean

1962 *La structure sociale des Bamiléké*, Paris, Mouton & Co.

1974 « Une phase de la conquête allemande du Cameroun : l'occupation de Banyo (1902) », *Revue française d'histoire d'outre-mer* 61 (4) : 579-593.

Izard, Michel

2016 [1981] « Le roi magicien dans la société primitive », *Le Rameau d'or*, vol. 1, XXXI-LIX.

2010 [1998] « Introduction », *Le Rameau d'or*, vol. 2, 9-19.

Johnston, Henri Hamilton & Malcolm, Louis William Gordon

1921 « Short notes on the Syllabic Writing of the Elàp – Central Cameroons », *Journal of the Royal African Society* 20 (78) : 127-129.

Kantorowicz, Ernst

1989 [1957] *Les Deux Corps du Roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*. Trad. de l'anglais par Jean-Philippe et Nicole Genet, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des Histoires »).

Labouret, Henri

1935a « L'écriture Bamoun », *Togo-Cameroun*, Avril-Juillet : 127-133.

1935b « Les populations dites bamiléké », *Togo-Cameroun*, Avril-Juillet : 135-156.

Le Bayon, Goustan

1986 *Les prêtres du Sacré-Cœur et la naissance de l'Église au Cameroun*, Paris, Procure des Missions S.C.J.

Loumpet-Galitzine, Alexandra

2006 *Njoya et le royaume Bamoun. Les archives de la Société des Missions Évangéliques de Paris*, Paris, Karthala, avec le concours du CNL.

Malcolm, Louis William Gordon

1922 « Notes on the Religious Beliefs of the Eghap, Central Cameroon », *Folklore* 33 (4) : 354-379.

1925 « Notes on the Ancestral Cult of the Efap, Central Cameroons », *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 55 : 373-404.

1926 « The Social-Political Organisation of the E-yâp Tribe, Central Cameroon », *Anthropos* 21 (1-2) : 233-243.

Mary, André

2015 « Science de l'Homme ou "Science de Dieu" ? Révélations primitives et formes élémentaires du religieux », in C. Laurière (ed.), *1913. La recomposition de la science de l'Homme*, Les Carnets de Bérose, Lahic/Ministère de la Culture, 7 : 196-222.

Masson, Gustave

1939-1940 « Médecins et sorciers en pays bamiléké », *L'Anthropologie* 49 (2) : 313-332.

Njele, Judith

2012 « Le sultan Njoya et le missionnaire Görhing », *Images & Mémoires* 33 : 14-15

<http://www.imagesetmemoires.com/revues.html>

Pradelles de Latour Dejean, Charles-Henri

1986 *Le champ du langage dans une chefferie bamiléquée*, Doctorat d'Etat, Lettres et sciences humaines, Paris, EHESS.

1997 [1991] *Le crâne qui parle. Ethnopsychanalyse en pays bamiléké*, Paris, EPEL.

Rowlands, Michael

1993 « The Good and Bad Death : Ritual Killing and Historical Transformation in a West African Kingdom », *Paideuma* 39 : 291-301.

Sahlins, Marshall

1989 [1985] *Des îles dans l'histoire*. Trad. de l'anglais par un collectif de l'EHESS sous la direction de Jacques Revel, Paris, Gallimard/Le Seuil (« Hautes Études »).

Sartous

1917 *Le Bamoum*, monographie, 36p., FR CAOM, Togo-Cameroun, 34, 313-339.

Tardits, Claude

1979 « Réflexions sur le sacrifice dans la religion traditionnelle des Bamoun (Cameroun), *Systèmes de pensée en Afrique noire* 4 : 117-129.

1980 *Le royaume Bamoum*, Paris, Armand Colin.

1990 « À propos du pouvoir sacré en Afrique : que disent les textes ? », *Systèmes de pensée en Afrique noire* 10 : 35-48.

Van Slageren, Jaap

1972 *Les origines de l'église évangélique au Cameroun*, Leiden, E. J. Brill.

Warnier, Jean-Pierre

1985 *Échanges, développement et hiérarchies dans le Bamenda pré-colonial (Cameroun)*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag Wiesbaden.

2009 *Régner au Cameroun. Le Roi-Pot*, Paris, Karthala (« Recherches internationales »).