



L'instrumentalisation politique de l'ethnicité dans le champ religieux au Nord-Cameroun¹

Assana Assana

Enseignant-chercheur (Chargé de Cours)

Faculté des Sciences Juridiques et Politiques, Université de Ngaoundéré
(Cameroun) Département de Science Politique

[Doi:10.19044/esj.2021.v17n6p48](https://doi.org/10.19044/esj.2021.v17n6p48)

Submitted: 03 December 2019

Accepted: 15 January 2021

Published: 28 February 2021

Copyright 2021 Author(s)

Under Creative Commons BY-NC-ND

4.0 OPEN ACCESS

Cite As:

Assana A. (2021). *L'instrumentalisation politique de l'ethnicité dans le champ religieux au Nord-Cameroun*. European Scientific Journal, ESJ, 17(6), 48.

<https://doi.org/10.19044/esj.2021.v17n6p48>

Résumé

Ce texte analyse l'articulation de la politique et l'ethnicité dans le champ religieux au Nord-Cameroun. Il part d'un ancrage historique de l'instrumentalisation de l'ethnicité, consacré par les missionnaires, et consolidé par les entrepreneurs ethniques, pour saisir les enjeux contemporains des mouvements de conversion ethnico-religieuse. D'un point de vue méthodologique, cette analyse s'appuie sur la théorie de la gouvernementalité de Michel Foucault et les données empiriques recueillies par les sources documentaires, les entretiens et l'observation directe auprès des responsables des confessions religieuses fortement représentées dans cette partie du Cameroun (l'Église catholique, les Églises protestantes et l'Islam). Cette contribution vise à objectiver le champ religieux comme un cadre de construction des relations de pouvoir ethniques, permettant l'expression de l'intelligence stratégique et des pratiques de résistance.

Mots-clés : Champ religieux, missionnaire, politisation, ethnicité et Nord-Cameroun

¹Je témoigne ma gratitude à la Fondation Alexander Von Humboldt pour m'avoir offert une bourse de recherche de 06 mois en Allemagne, ce qui m'a permis d'écrire cet article. Je suis également reconnaissant à *Arnold Bergstraesser Institut* (ABI) à Freiburg qui m'a servi de laboratoire d'accueil. Je suis enfin reconnaissant à Mouiche Ibrahim, qui a été un partenaire de discussion et un relecteur attentif. Qu'il trouve tous ici l'expression de ma gratitude.

The Political Instrumentalization of Ethnicity in the Religious Field in Northern Cameroon

Assana Assana

Enseignant-chercheur (Chargé de Cours)

Faculté des Sciences Juridiques et Politiques, Université de Ngaoundéré
(Cameroun) Département de Science Politique

Abstract

This text analyzes the articulation of politics and ethnicity in the religious field in North Cameroon. It starts from a historical anchoring of this instrumentalization of ethnicity, consecrated by missionaries, and consolidated by ethnic entrepreneurs, to grasp the contemporary challenges of the movements of ethnic-religious conversion. From a methodological point of view, this analysis is based on Michel Foucault's theory of governmentality and empirical data collected by documentary sources, interviews and direct observation with leaders of religious denominations represented in this part of Cameroon (the Catholic Church, the protestant churches and Islam). This contribution aims to objectify the religious field as a framework for building ethnic power relations, allowing the expression of strategic intelligence and resistance practices.

Keywords: religious field, missionary, politicization, Ethnicity, Northern Cameroon

Introduction

L'articulation des variables ethnique et politique dans le champ religieux a suscité un volume considérable de travaux (Gellner, 1983 ; Bouthinon-Dumas, 1997 ; Kodjo Agayi, 2007 ; Menguele Menyengue, 2016 ; Balandier, 1967 ; Geschiere, 2000 ; Menguele Menyengue, 2011/2012 ; Batibonack, 2013 ; Apitsa Amine, 2014 ; Boubacar, 2016, entre autres). Elle a été principalement envisagée sous quatre (4) approches analytiques différentes. La première, inspirée des approches historiques qui se fondent sur le critère d'antériorité dans la conversion ethnico-religieuse, met en général l'accent sur l'influence de l'instrumentalisation politique de l'ethnicité dans la dynamique d'implantation religieuse en Afrique (Kare, 1990 ; Burnham, 1991 ; Médard, 1997 ; Hamadou, 1999 ; Sandra, 2003 ; Maud, 2005 ; Maud, 2008, Koungoum, 2009 ; Abouna, 2011). La deuxième, influencée par les approches alarmistes et conflictualistes, analyse l'instrumentalisation politique de l'ethnicité comme une source de dysfonctionnement au sein du champ religieux (Bayart, 1989 ; Fred, 1994 ; Markus, 1996 ; Deng, Kimaro,

Lyon et Zartman, 1996 ; Éboussi Boulaga, 1997 ; Nyiwe, 2013 ; Mohaman, 2018 ; Dekane, 2019). La troisième, cherche à faire le lien entre l'ampleur de l'instrumentalisation politique de l'ethnicité dans le champ religieux et la démocratisation des années 90 et/ou la mondialisation (Bastian, 1997 ; Mouiche, 2005 ; Maryague, 2009 ; Mouiche, 2019). La quatrième enfin, s'intéresse à l'intensification de l'instrumentalisation politique de l'ethnicité dans le champ religieux pendant les moments de crise (Éboussi Boulaga, 1993 ; Kodjo Agayi, 2007 ; Bouopda Kame, 2018).

L'objectivation de ce qui précède permet de constater que les analyses sur l'articulation entre la politique et l'ethnicité dans le champ religieux se font souvent à partir des grilles théoriques contestables, étant entendu que ces traditions et courants de pensée contribuent dans une certaine mesure à la dramatisation de la politisation de l'ethnicité. Ces quatre approches ont le commun inconvénient d'offrir une grille de lecture partielle et parcellaire de l'articulation de la relation entre l'ethnicité et la politique dans le champ religieux. Tout d'abord, la continuité dynamique entre le régime de l'instrumentalisation politique de l'ethnicité, consacrée par les missionnaires et consolidée par les élites politiques, administratives et économiques persiste à se manifester dans la gouvernance du champ religieux en Afrique. Ensuite, l'instrumentalisation politique de l'ethnicité dans le champ religieux est un phénomène complexe et ambivalent. Au-delà de leurs dimensions désintégratrices apparentes, les dynamiques d'instrumentalisation politique de l'ethnicité contribuent à l'amélioration de la gouvernance dans le champ religieux. C'est l'un des ressorts importants des mouvements sociaux par lesquels des groupes ethniques dominés revendiquent l'accès à des positions de pouvoir. Enfin, l'instrumentalisation politique de l'ethnicité ne naît pas mécaniquement de la conjoncture de la démocratisation, de la mondialisation ou des moments de crise. Cette étude qui s'inscrit dans la science politique se veut réaliste, notamment en ce qu'elle prend le contre-pied du courant normatif africain, qui biaise l'analyse sociologique (Akindes, 1996 ; Monga, 1997 ; Nguiga, 1998), à travers la condamnation ou la célébration de certaines configurations de la relation entre l'ethnicité et la politique dans le champ religieux. On peut renforcer l'analyse de l'instrumentalisation politique de l'ethnicité dans le champ religieux en termes de rapports de force dynamiques. L'articulation entre les variables ethnique et politique est alors envisagée comme des « configurations mouvantes » au centre desquelles « s'établit un équilibre fluctuant des tensions, un mouvement pendulaire d'équilibres des forces qui s'incline tantôt d'un côté, tantôt de l'autre » (Élias, 1991 : 158 cité par Sindjoun, 1999 : 4). L'approche configurationnelle des processus de l'articulation entre les variables ethnique et politique favorise leur compréhension réaliste. Ici ce qui importe, ce ne sont ni l'échec, ni la réussite,

catégories qui n'ont de sens que par rapport aux acteurs, mais l'analyse du « mouvement pendulaire d'équilibre des forces » (*Ibid*).

L'objectif de cet article est d'étudier l'articulation entre l'ethnicité et la politique comme une modalité de gestion structurante du champ religieux à partir d'une étude de cas du Nord-Cameroun. Le propos ne consiste pas à idéaliser l'ethnicité, mais à l'opérationnaliser. En d'autres termes, il s'agit de penser les usages politiques de l'ethnicité dans le champ religieux dans la perspective de la politique pragmatique (Bailey, 1971 ; Sindjoun, 1998) et dans un continuum dynamique. Pour être plus précis, il est question de penser la continuité qui relie les régimes de politisation de l'ethnicité dans le champ religieux, partant des formes historiques pour saisir leurs métamorphoses contemporaines. Les usages politiques de l'ethnicité « tout en étant constants varient en fonction des conjonctures ou de la discontinuité relative (les variations conjoncturelles des usages politiques de l'ethnicité ne marquent pas une césure radicale) » (Sindjoun, 1998 : 5).

Le choix du Cameroun comme cadre d'étude n'est pas anodin. En effet, outre sa charge multiethnique, il semble avéré que l'expansion croissante du phénomène religieux dans certains pays africains comme le Ghana, le Congo-Kinshasa, le Nigéria, le Kenya ou la Côte-d'Ivoire (Séraphin, Droz, Maupeu, Médard, 2004 cités par Tièmeni Sigankwe, 2019 ; Maud, 2005) est tout aussi remarquable qu'au Cameroun, sinon plus. L'actualité quotidienne dans cet État, témoigne tout de même d'une saisissante vitalité du sacré. Toutefois, dans les limites de cet article, on ne pourrait aborder l'ensemble des dix (10) régions du Cameroun. On a donc retenu un échantillon de référence du Nord-Cameroun, considéré comme le territoire allant de Ngaoundéré à Kousséri et divisée en trois régions : l'Adamaoua, le Nord et l'Extrême-Nord. Le choix de cette aire géographique est symbolique, dans la mesure où, la religion (islamique) a joué un rôle central dans l'expansion militaire et hégémonique des Foulbé dans cette partie du Cameroun. Toutefois, les impératifs de l'analyse pourront nous amener à faire allusion à des exemples tirés dans d'autres régions du Cameroun. Un tel diagnostic impose donc que l'on s'accorde au préalable sur l'entendement de l'objet étudié. Les concepts de champ religieux et de l'ethnicité méritent ainsi d'être clarifiés.

Parler du champ pour désigner l'univers au sein duquel se déploie l'activité religieuse, c'est suggérer que les stratégies poursuivies par les acteurs religieux, les types de biens symboliques qu'ils produisent, qu'ils distribuent ou qu'ils convoitent ; les comportements qu'ils adoptent sont spécifiques à ce champ et n'y prennent sens que relationnellement (Bourdieu, 1994 ; Bourdieu, 1998). La spécificité du champ religieux est fondée sur le type de capital qui prévaut en son sein. C'est un espace social dans lequel les agents sont en concurrence pour le monopole ou la manipulation du bien du salut (Weber, 2000). C'est un champ, de lutte, de domination et de violence

symbolique, en ce sens que les rapports de domination sont masqués et euphémisés. Il y a en fait une homologie structurale entre les champs, c'est-à-dire une même structure bi-polaire qui oppose dans chaque champ des dominants et des dominés (*Ibid*). Il y a à la fois autonomie relative de chaque champ et interdépendance.

Dans la perspective interactionniste, l'ethnicité est entendue comme « la conscience d'appartenir à un groupe humain différent des autres et de le revendiquer » (Otayek, 2001, p.129). Cette perspective définitionnelle met en exergue deux éléments fondamentaux : d'une part, un mode de relation affectif qui lie l'individu à son ethnie ; d'autre part, le sentiment de la différence avec d'autres groupes ethniques. L'ethnicité s'irrigue ainsi d'une dynamique interactionnelle pour se cristalliser. Dans le cadre de cette étude, l'ethnicité est définie comme une ressource mobilisable par les entrepreneurs ethniques pour la conquête ou la conservation du pouvoir religieux (Poutignat, Streiff-Feinart, 1995). Cette approche est opératoire, en ce sens qu'elle met l'accent sur la dimension instrumentale de l'ethnicité dans le champ religieux.

Cette étude pose le problème de l'articulation de la relation entre la politique et l'ethnicité dans le champ religieux : Comment s'articule la relation entre la politique et l'ethnicité dans le champ religieux (au Nord-Cameroun) ? Notre hypothèse est la suivante : l'articulation de la relation entre la politique et l'ethnicité se traduit par l'instrumentalisation politique de l'ethnicité de manière cyclique, c'est-à-dire qui revient périodiquement, à intervalles-réguliers dans la gouvernance du champ religieux au Nord-Cameroun. Elle participe d'une intelligence stratégique déployée en permanence par une constellation d'acteurs (externes et internes) dans la dynamique de fonctionnement interne dudit champ religieux.

Cette étude s'appuie sur la théorie de la gouvernementalité de Michel Foucault (Laborier et Lascoumes, 2005 ; Gautier, 1996 ; Foucault, 1984). Cette dernière est mise à contribution dans cette étude, pour objectiver le champ religieux comme un cadre de formation des relations de pouvoir ethniques, permettant l'expression de l'intelligence stratégique et des pratiques de résistance. La collecte des données s'est appuyée sur les sources documentaires, les entretiens semi-directifs et l'observation directe. Les enquêtes de terrain ont été menées entre 2017-2020, auprès des responsables des confessions religieuses fortement représentées au Cameroun (l'Église catholique, les Églises protestantes et l'Islam), des élites politico-administratives, religieuses et les laïcs. L'analyse des données recueillies a donné lieu à deux articulations. La première étudie l'instrumentalisation politique de l'ethnicité dans le champ religieux au Nord-Cameroun comme une manœuvre d'acteurs pluriels (I). La seconde appréhende l'instrumentalisation politique de l'ethnicité comme une modalité d'administration du champ religieux au Nord-Cameroun (II).

I. L'instrumentalisation politique de l'ethnicité dans le champ religieux au Nord-Cameroun : une manœuvre d'acteurs pluriels

Les acteurs sont des individus engagés dans une action, et donc observables à travers un champ déterminé (Motaze Akam, 1990 cité par Assana, 2014). La caractéristique fondamentale des acteurs leur lien avec leur milieu sociologique avec leur groupe. Les acteurs sociaux ou politiques peuvent paraître soit en termes d'individus insérés dans les réseaux relationnels, soit en termes de classe qu'Alain Touraine définit comme des acteurs conflictuels de l'historicité d'une société quelconque (Touraine, 1974 cité par *Ibid*). À l'analyse, le régime de l'instrumentalisation politique de l'ethnicité dans le champ religieux a été consacrée par les missionnaires (A), et consolidée par les entrepreneurs ethniques et le clergé (B).

A. Les missionnaires et la consécration de l'instrumentalisation politique de l'ethnicité

La consécration de l'instrumentalisation politique de l'ethnicité par les missionnaires dans la dynamique d'implantation et de la diffusion des religions importées au Cameroun est concomitante à la mise en évidence de l'immatriculation ethnique de la société camerounaise. Cette entreprise découle en partie de la socioanalyse de « l'ethnisme scientifique » construit par la Société D'études Camerounaises (Sindjoun, 1998 : 8). Ce qui est à l'œuvre dans l'étude, c'est la biologisation de l'ethnicité afin de mieux « classer les tribus » (Olivier et al, 1946 : 17-86 cité par Sindjoun, 1998 : 8-9). A titre d'exemple, Chauleur (1943 : 11-59) perçoit la société à partir de ce qu'il appelle « les principales tribus du territoire du Cameroun sous mandat français ». D'où la distinction suivante : Pygmées, Bantous (groupe massa, groupe des Sara occidentaux, groupe du Mandara, groupe Bafia) sémites (Arabes et Kanouri). L'esquisse ethnologique de Chauleur, faite en partie grâce aux archives du bureau des affaires politiques, aux documents allemands et aux études du Dr Poutin, essaie de caractériser physiquement et psychiquement les groupes ethniques (*Ibid*). Cette instrumentalisation politique de l'ethnicité, transposée dans la dynamique d'implantation des confessions religieuses a consacré d'une part, la construction des territoires ethno-religieux (1) et d'autre part, la dichotomie Peul/Kirdi (2) dans le Nord-Cameroun.

1. La construction des territoires ethno-religieux

La «géographie religieuse du Cameroun est largement calquée sur la trame ethno-régionale (...) » (Maud, 2005, p. 94). Dans la diffusion des religions importées, on observe que l'Islam est entré au Cameroun par les voies soudano-sahéliennes du Nord, tandis que le christianisme est arrivé par les côtes, avec les colonisateurs (Maud, 2006).

Sur le plan historique, l'islam apparaît comme la plus ancienne des religions révélées présentes au Cameroun. Mais, ce n'est qu'à partir du XVIII^{ème} siècle que cette religion va véritablement s'implanter (Njeuma, 1997 ; Mveng, 1985), avec l'essor des grands empires médiévaux d'Afrique occidentale et l'influence arabo-berbère (Cuoq, 1984). La diffusion à grande échelle de cette religion s'est réalisée principalement entre le XVII^e et le XIX^e siècle, profitant du développement de nouvelles routes commerciales, puis des replis identitaires face au pouvoir colonial (Dubresson, 2003). À l'origine, cette religion est présente auprès des groupes ethniques tels que les Kotoko, les Arabe-Choja, les Mandara, avant d'être l'objet d'une appropriation par les Peuls pour des fins hégémoniques. Ceux-ci, dans leur immense majorité, avaient répondu favorablement à l'appel au djihad d'Ousman Dan Fodio et aux campagnes guerrières qui l'ont marqués à partir de 1804 (Mouctar, 1983) comme nous le verrons.

De même, entre 1900 et 1910, le territoire bamoun, situé au confluent du monde fouldésisé du Grand Nord et des communautés bantoues du Sud, ont accueilli simultanément des prédicateurs musulmans et des missionnaires chrétiens de l'Église Évangélique du Cameroun (Mouiche, 2005 ; Mouiche, 2019). Mais, cette stratégie d'implantation de l'islam s'est avérée très superficielle, étant entendu qu'elle était promotrice d'un certain élitisme qui faisait de l'islam la religion de la haute société et de quelques aristocrates peuls. En plus, les Peuls qui ne constituaient à cette époque qu'une minorité d'une importance très relative vont éprouver la résistance des populations autochtones et animistes du Nord Cameroun, réfractaires à l'assimilation culturelle (Mouctar Bah, 1993). Ces populations autochtones ont hérité plus tard l'étiquette péjorative de « *kirdi* » qui signifie païens », incroyables. Ces païens seront la cible du christianisme (Abwa, 2007). Celui-ci se décline en deux grandes tendances : le catholicisme et le protestantisme.

Les missionnaires catholiques ont foulé le sol camerounais pour la première fois le 8 décembre 1890 sous la colonisation allemande (Mveng 1985, Maud, 2006). Ils se sont implantés dans le centre chez les Ewondo, avant de s'étendre dans le Nord du pays par le biais des missionnaires français. Parler du catholicisme au Cameroun, revient également à se référer à Yves Plumey, notamment avec la *Mission Tchad-Cameroun* (Plumey, 1990). Cet évêque qui était à la tête des jeunes prêtres missionnaires, est arrivé au Nord-Cameroun en août 1946. C'est cette équipe qui va concurrencer cette région gagnée par l'islam. Implantée à Garoua, l'œuvre catholique va se répandre dans toute la partie septentrionale du pays grâce aux œuvres sociales.

Le protestantisme est constitué de l'ensemble des Églises, des mouvements ou des courants doctrinaux inspirés par la Réforme du XV^{ème} siècle en Europe. Ce mouvement protestant s'articule autour de trois principales tendances : le presbytérianisme, le mouvement évangélique, le

luthérianisme, les baptistes et le méthodisme. Mais dans le cadre de cette étude, nous allons nous limiter à quelques confessions protestantes représentatives au Nord-Cameroun, notamment l'Église Évangélique Luthérienne du Cameroun (E.E.L.C.), l'Église Fraternelle Luthérienne du Cameroun (E.F.L.C.), l'Union des Églises Évangéliques du Cameroun (U.E.E.C.) et l'Église adventiste.

S'agissant de l'Église Évangélique Luthérienne du Cameroun (E.E.L.C.), elle est l'œuvre de deux missions à savoir : la Mission Américaine (la *Sudan Mission*) et la *Norwegian Missionary Society* (NMS). Cette confession religieuse fut officiellement créée en décembre 1960 lors d'une assemblée constituante ayant réunie à Ngaoundéré des délégués des deux missions, les membres et les responsables locaux. La nouvelle Église fut alors appelée Église Évangélique du Cameroun et de la République Centrafricaine (EELC-RCA). Mais pour des raisons administratives liées aux frontières, elle fut enregistrée, en 1965, sous le nom de l'Église Évangélique Luthérienne du Cameroun (E.E.L.C.). Ce nom restera après le détachement de la partie centrafricaine (Koulagna, 2016). Il est significatif de préciser que ces deux missions ont évangélisé les aires géographiques et ethniques distinctes. La *Sudan Mission* s'est intéressée au peuple gbara fortement implanté dans les régions de l'Adamaoua, de l'Est et en République Centrafricaine (Lode, 1990 cité par Assana, 2017). En effet, au XIXe siècle, les sociétés des missions européennes orientèrent leurs activités vers de nouvelles régions du monde (Hamadou, 2014). À en croire Kare Lode, à leur arrivée au Cameroun, ils avaient l'intention de s'installer à Ngaoundéré. Cependant, la nécessité de trouver du bois pour la construction les conduisit à Mboula (département du Mbéré), dans le territoire gbara. La réception chaleureuse de ce peuple leur fit renoncer à leur engagement à Ngaoundéré. De Mboula, la mission s'étendit à Meiganga, à Bétaré-Oya, à Rey-Bouba et à Poli chez les Namji. Un nouveau champ de travail fut créé à Oubangui Chari (la République Centrafricaine RCA). Deux ans après l'arrivée, c'est-à-dire en 1925, la *Norwegian Missionary Society* (NMS) s'implanta à Ngaoundéré pour étendre ses activités vers le Nord à Mbé parmi les Dii ; vers l'ouest à Tibati, à Ngaoubela parmi les Mboum ; à Yoko parmi les Bafeuk et les Babouté ; à Bankim parmi les Tikar ; à Banyo chez les Mambila, à Gadjiwan et à Tignère parmi les Père et les Kwanja (Lode, 1990 cité par Assana, 2017).

Parlant de l'Église Fraternelle Luthérienne du Cameroun (E.F.L.C.), elle s'est diffusée à partir des départements du Mayo-Kani et du Mayo-Danay dans les régions de l'Extrême-Nord (les peuples des montagnes, notamment les Mafa, les Podokwo, les Moufou, les Matal, les Hidés, les Zoulgo). L'Union des Églises Évangéliques du Cameroun (l'U.E.E.C.) quant à elle, a pris son envol, à partir des départements du Mayo-Tsanaga et du Mayo-Sava chez les groupes ethniques tels que les Moundang, les Massana, les Kéra, les Toupouri,

les Mousgoum, les Moussey, etc. La zone d'influence de l'U.E.E.C. est ainsi constituée des Département du Mayo-Tsanaga et du Mayo-Sava, tandis que celle de l'E.F.L.C. couvre les Départements du Mayo-Danay et du Mayo-Kani. Les ethnies retrouvées dans chacune de ces zones s'identifient à l'Église qui y est établie. Tout ceci parce que les missionnaires fondateurs de ces deux Églises ont travaillé chacun exclusivement dans un seul espace au point d'en faire leur zone d'influence. Cependant, comme le fait remarquer Lasseur Maud : « l'Église Fraternelle Luthérienne (E.F.L.), dont la zone d'influence traditionnelle se trouve dans la région de Yagoua a ouvert à Maroua, depuis 1989-1990, quatre assemblées en vue d'éviter que les Moundang, les Massa ou les Toupouri luthériens qui s'installent dans la capitale provinciale, ne rejoignent une autre Église protestante de la place » (Maud, 2005).

En ce qui concerne l'Église adventiste, elle est née à la faveur du réveil du protestantisme du début du XIXe siècle. Cette Église a pénétré au Cameroun grâce à la détermination du Suédois Ruben Bergstroin par deux itinéraires : l'un par le Centre-Sud du pays, l'autre par le Nord-Cameroun en provenance de Jos au Nigeria (Seignobos, 2000 cité par Pahimi, 2019). Cette Église s'est implantée dans un contexte de rivalités entre les Missions protestantes et catholiques, et ce, dans un univers marqué par la prédominance des religions locales originelles de ces populations septentrionales. L'ethnie Bulu est toujours apparue comme sa plus grosse pourvoyeuse en fidèles dans les régions du Centre et du Sud du Cameroun. Mais dans le Nord-Cameroun, en plus de la région montagneuse des Mandara, cette confession religieuse a réussi à s'étendre en plaine, notamment dans le Diamaré, le Mayo-Kani et de plus en plus dans la vallée du Logone, en dépit de la concurrence (Seignobos et Iyebi-Mandjeck, 2000 cité par Pahimi, 2019) de l'Église catholique (romaine). Il est important d'indiquer que, de par sa forte expansion dans la région des Monts Mandara, l'Église adventiste du septième jour a été qualifiée d'« Églises des montagnards » (Dekane, 2019). Comme on peut le constater, le Cameroun a hérité d'une situation géo-religieuse, avec une construction de territoires ecclésiastiques ethno-régionaux (Maud, 2019). La dichotomie Peul/Kirdi en est une matérialisation dans le Nord-Cameroun.

2. La dichotomie Peul/Kirdi

La configuration humaine du Nord-Cameroun impose la distinction entre les Kirdi (*Habe*), non islamisés et les Islamo-peul. En effet, Kirdi est un mot arabe choa qui signifie non islamisé, avec une connotation méprisante et péjorative. Ce concept est né de la rencontre entre les éleveurs arabes choa venus du Lac Tchad et les populations non islamisées des Monts Mandara, notamment celles vivant dans les cantons de Kolofata, Limani, Bounderi, Magdeme, dans le Mayo-Sava et Koza dans le Mayo-Tsanaga. En langue peule, l'équivalent du mot Kirdi est *Kado* avec le même sens méprisant et

péjoratif (Hamadou, 1999 ; Fendjongue, 2006). Dans la logique socio-historique de la construction bipolaire de l'ethnicité au Nord-Cameroun autour d'un groupe social dominant et d'un groupe social dominé, les Kirdi sont présentés comme un groupe social homogène. Cette homogénéité est généralement construite autour de certains éléments communs que partagent les populations : l'appartenance religieuse dominante, l'organisation sociale et le processus de contrôle de l'espace (Bigombe Logo, 1999). Le cliché du bloc ethnique païen s'accompagne de l'opposition systématique au groupe islamo-peul. L'identification totalisante des Kirdi est articulée autour de la différenciation religieuse par rapport à l'Islam. L'opposition à l'Islam et ses corollaires fondent l'existence du groupe ethnique kirdi. Le rejet de la modernité subversive islamique perturbatrice de l'ordre social constitue l'un des traits identificateurs du groupe ethnique kirdi (Alawadi, 2006). Cependant, l'hétérogénéité est la principale caractéristique des kirdi. Celle-ci peut être appréhendée sur la base de leur étalement géographique. Ainsi, les Kirdi se divisent en trois principaux groupes que sont : les Kirdi montagnards de la zone montagneuse du Mandara agriculteurs, les Kirdi de la plaine, agriculteurs et éleveurs, et les Kirdi riverains du Logone, agriculteurs et éleveurs et pêcheurs (Bigombe Logo, 1999). Les groupes les plus connus sont : les Mafa, les Mada, les Mouyengue, les Ouldémé, les Massa, les Toupouri, les Mousgoum, les Fali, les Moundang, les Guidar, les Guiziga, les Mbéré, les Gbaya, les Moussey, les Tikar, les Mafa, les Zoulglo, les Kapsiki (Fendjongue, 2006). Certes, comme l'écrit Jean François Bayart (1986 : 9), « il serait simpliste de réduire l'équation historique de cette région à une contradiction entre une minorité peule, qui serait unanimement musulmane, et une majorité dominée à savoir : les païens (Kirdi) ». Mais cette distinction est une catégorie opératoire d'analyse de la dynamique ethnico-religieuse dans cette région.

Cette dichotomie Peul/Kirdi prend sa source dans le djihad de l'Adamaoua au début du XIX ème siècle au cours duquel les Peuls se sont ralliés à Ousmane Dan Fodio pour assujettir les autres populations locales. L'hégémonie peule sur les Kirdi s'est progressivement construite à travers la maîtrise de la religion légitime (l'Islam) et la production de l'idéologie de la distinction et de la supériorité culturelle des Peuls (Burnham, 1991 ; Mouiche, 2000). Après s'être convertis à l'Islam, les Peuls ont retourné leur condition sociale à la faveur du *djihad*, lancé par Ousmane Dan Fodio à partir du Nigeria. Ils occupent désormais « la position de groupe dominant et détenteur de l'initiative historique par rapport aux populations non musulmanes » (Mouctar Bah, 1993 : 71). Aussi importe-t-il de souligner que le djihad est un concept qui a une charge émotionnelle forte dans le Nord-Cameroun dont l'histoire du XIXe et XXe siècle est marquée par la domination à travers les figures du colonialisme interne, de l'esclavage et de la violence des armées musulmanes (Njeuma, 1978 ; Alawadi, 2006 ; Motaze, 2009). D'ailleurs, sous l'angle

matérialiste, plusieurs chercheurs pensent que le djihad, pour la plupart des Foulbé, était un acte politique (Eldridge, 1981). D'autres chercheurs soutiennent que la religion joua un rôle majeur dans l'expansion militaire des Foulbé (Hansen, 2000 cité par Sundnes Dronen, 2008). La domination politique et militaire des Peuls sous forme d'États était liée à une suprématie religieuse, qui à son tour s'est transformée dans un discours qui lie l'Islam à l'identité peule. On peut observer l'actualité d'une telle fonction au Nord-Cameroun, où le processus de « foulbéisation » ou de « peulisation » est en même temps un phénomène d'islamisation (De Bruijn, Van Duk, 1997 cités par Assana, 2018).

C'est également dans le passé colonial qu'il convient de situer les bases de la consolidation du clivage Peul/Kirdi. L'idée selon laquelle les Européens ont tracé des frontières étatiques recoupant le dualisme religieux demeure pertinente. Car, en considérant les Peuls pendant la colonisation comme leurs principaux alliés locaux, les Français ont renforcé la prégnance du modèle peul de l'organisation socio-politique ainsi que son ancrage économique, culturel et symbolique (Njeuma, 1978 ; Abwa, 2007). Le souci de ménager les élites musulmanes du Nord-Cameroun a emporté sur la volonté d'imposer la laïcité sur l'ensemble du territoire colonial (Lasseur, 2006 ; Momo, 2000). Cette dichotomie Peul/Kirdi s'est solidifiée au point de faire naître des identités territoriales. Inversement, la diffusion du christianisme au sein des populations Kirdi initialement tournées vers les cultes traditionnels s'est traduite par des pratiques originales avec une mobilité religieuse et des formes de religiosité hybrides (Mary, 2010). Dans différentes populations Kirdi, la conversion a été une stratégie pour se rapprocher des nouvelles instances dirigeantes et se positionner du côté de la « modernité ». Pour certains, elle a été un moyen de se faire des alliés « légitimes » (les pères blancs) face aux exigences et aux abus des autorités coloniales (de Benoist, 1987 ; Diarra, 2007 et 2009 ; citée par Dasre et Hertrich, 2017 : 11). Pour d'autres, la conversion a également pu être utilisée comme un moyen pour se démarquer des structures socio-politiques traditionnelles tout en bénéficiant d'un appui extérieur ; ainsi les « cadets sociaux » (descendants d'esclaves, hommes de caste ...) ont souvent été parmi les premiers convertis (de Benoist, 1987 ; Diarra, 2007 et 2009 ; Mbembe, 1988 cité par *Ibid*). Enfin, à l'échelle individuelle ou collective, la conversion peut être une démarche pour accéder à des ressources relationnelles et matérielles, par exemple en matière de soins ou d'éducation (Hawkins, 1997).

L'accession du Cameroun à l'indépendance en 1960 a également contribué à consolider la dichotomie Peul/Kirdi, étant donné que le Président Ahmadou Ahidjo était Foulbé et musulman. Cette consolidation de l'hégémonie des Peuls sur les Kirdi s'est traduite par « la propagation et la diffusion de l'Islam sur l'ensemble du Grand-Nord », l'étouffement « dans

l'œuf de toute velléité visant à promouvoir les valeurs culturelles traditionnelles, le retard dans la scolarisation des populations Kirdi », « la protection et l'extension des intérêts économiques des musulmans dans le Nord », « le freinage du développement des régions Kirdi », etc (Cf *Mémoire des Kirdis*, caravane n°12 du 31/10/91). Ce mémorandum qui opère par dissimulation de la mosaïque des groupes ethniques (Guiziga, Mafa, Guidar, etc) recouverts par le logo « Kirdi », proclame et reconstruit les « Kirdi » comme une majorité incontournable des plaines, des plateaux et des montagnes du Nord-Cameroun. Le principal clivage construit, c'est celui qui oppose les Peuls musulmans aux Kirdi (Sindjoun, 1998). La politisation de l'ethnicité, entendue comme : « une construction de l'identité en problème, en négation d'autres problèmes, en raison des problèmes ou alors en rente, en bénéfice, implique une mobilisation des ressources qui légitiment certains groupes au détriment d'autres. Ce qui importe c'est l'accès à la visibilité » (Sindjoun, 1998 : 19). Le problème Kirdi n'accède à l'espace public (au point de devenir un thème de débat national) qu'à partir du moment où les élites qui revendiquent le logo Kirdi, non seulement entretiennent la confusion entre démographie et démocratie en construisant la majorité démographique kirdi source de toute légitimité électorale dans le Nord-Cameroun, mais également en écrivant dans des journaux ou en publiant des livres (Bigombe Logo, 1999 ; Mouiche, 2000). En revanche, il est tout à fait frappant de constater que pour les chrétiens :

(...) L'arrivée à la tête de l'État d'un fils de catéchiste, ancien petit séminariste avait été accueillie par des hommes d'Église comme un événement messianique, avec des outrancières verbales et quelques paroles malheureuses, donnant à interpréter la crise de succession et le coup d'État manqué de 1984 comme des épisodes d'une guerre de religions, opposant l'Islam au christianisme (...) (Éboussi Boulaga, 1997 : 393).

Dans les représentations collectives des Kirdi, la figure du Peul reste connotée négativement, associée tout à la fois à celles des conquérants du 19^e siècle, des preneurs d'esclaves, des collaborateurs de l'administration coloniale, puis des représentants de l'administration camerounaise (Entretien, Elogo, 2020). Dans cette optique, les musulmans sont présentés comme des bourreaux et les Kirdi leurs victimes (Bigombe, 1999). Aussi convient-il de préciser que le régime d'instrumentalisation politique de l'ethnicité est consolidé par les acteurs locaux.

B. La consolidation du régime de l'instrumentalisation politique de l'ethnicité par les acteurs locaux

Pour éviter le piège de l'illusion identitaire (Bayart, 1996), il importe de préciser que : « l'ethnie en elle-même ne veut rien dire ; ce sont les investissements et les usages dont elle fait l'objet qui lui confèrent son importance dans le champ sociopolitique, étant donné que lesdits usages conduisent à l'objectivité de l'ethnie » (Sindjoun, 1998 : 5). D'où le rejet de l'approche primordialiste (Poutignat et Streiff-Fenart, 1997). La politisation de l'ethnicité n'acquiert une signification religieuse que par et dans le travail d'investissement des acteurs locaux. Ceux-ci sont constitués par les élites politiques, administratives et économiques (1) d'une part, et par le clergé (2) d'autre part.

1. La travail d'investissement des entrepreneurs ethniques

Les enquêtes de terrain révèlent que les élites politico-administratives, économiques et intellectuelles sont les vecteurs de la politisation de l'ethnicité. Ces élites exploitent à fond leur position dans l'appareil étatique pour s'ingérer dans la gestion des confessions religieuses. A ce sujet, un informateur affirme que :

Les confessions religieuses comptent dans leurs rangs des chrétiens laïcs qui sont imbibés de la politique. D'ailleurs, dans l'organigramme des Églises, il y a une distinction entre le clergé et les laïcs. Ces derniers sont composés entre-autres des élites (politiques, administratives, économiques et intellectuelles) et les laïcs qui viennent avec des casquettes plurielles. La gestion des Églises est aussi l'affaire des laïcs. Ceux-ci ont en quelque sorte le dernier mot dans les luttes entre clercs, leur désignation et le financement de leur campagne. Lorsqu'ils sont cooptés dans les instances décisionnelles de l'Église telles que : le Conseil des anciens, le Conseil de district, le Conseil paroissial ou le Conseil synodal tout au moins dans les Églises protestantes, ces laïcs qui n'ont pas toujours suivi une formation théologique qui leur permet de faire la distinction entre le profane et le sacré, ont une propension à faire une transposition analogique du modèle de fonctionnement étatique, des partis politiques ou des pratiques mondaines dans les Églises. Au rang de ces pratiques, nous pouvons relever entre-autres : le trafic d'influence, le clientélisme, la manipulation, les pratiques néopatrimonialistes, les logiques de cooptation ou de parrainage, les campagnes électorales, le gouvernement de transition, etc. Face aux pouvoirs, politique, économique,

administratif et intellectuel imposants de ces élites, le clergé qui n'a pas autant de ressources, se laisse facilement enrôler (Entretien, Ndoiyama, 2018).

Partant de ce qui précède, il importe de relever que le modèle de gouvernance des Églises évangéliques accorde une place importante aux laïcs dans leur organigramme, étant entendu que le système presbytérien refuse : autant l'épiscopalisme (gouvernement de l'Église par les évêques) que le congrégationalisme, et se réclame d'une formule ecclésiale qui confie le pouvoir à des assemblées élues d'« anciens» (laïcs) et pasteurs, à tous les échelons, depuis la paroisse jusqu'à l'Alliance mondiale. « Le système presbytérien repose sur la paroisse, communauté concrète établie en un lieu [...]. Élus normalement par l'assemblée générale des membres majeurs reçus à la communion, les "anciens" sont chargés du maintien de la discipline ecclésiastique et de la sauvegarde des mœurs. Le pasteur, choisi par l'ensemble des fidèles, par le consistoire ou par le conseil presbytéral, est le président de ce dernier et possède une autorité propre [...]. Au-dessus des paroisses fonctionnent des assemblées consistoriales et régionales et, au sommet, un synode national, qui définit les grandes orientations et arbitre, en dernier ressort, les conflits » (« Presbytériens », Encyclopædia Universalis) (Bruno, 2005 : 64).

Pour illustrer le phénomène d'investissement des élites politico-administratives et économiques dans les confessions religieuses, l'on peut se référer à l'Église Évangélique Luthérienne du Cameroun (E.E.L.C.). Cette Église est le théâtre des conflits ethniques depuis 2007. En effet, les tensions interprétatives nées des changements dénominationnels constituent un prétexte pour l'immixtion des élites politico-administratives dans la gestion de cette Église. Après plusieurs années de campagnes d'explications et de débats parfois houleux dans lesquels les théologiens de cette confession religieuse et de ceux de la Fédération Luthérienne Mondiale (F.L.M.) furent mis à contribution, le 25^e synode général (l'organe délibérant de cette Église) tenu à Garoua en mai 2007 a adopté la révision constitutionnelle qui a consacré d'importants changements dans l'appellation de cette Église et de son organigramme. La dénomination *Église Évangélique Luthérienne Du Cameroun* est devenue *Église Évangélique Luthérienne Au Cameroun*. Le terme biblique et historique Évêque a remplacé celui de Président ; le Conseil d'Administration est devenu Conseil Synodal avec les mêmes attributions et la même description des tâches ; l'ordination des femmes au ministère de la

parole et des saints Sacrements a été adoptée. Cette Église est également passée de l'appellation de régime présidentiel à celle de régime épiscopal simple (Nyiwe, 2013 ; Ngozo, 2014 ; Koulagna, 2016 ; Ngah, 2018). L'objectif officiel recherché de ces changements est d'opérer une nette démarcation entre les terminologies religieuses et les terminologies mondaines, en vue d'arrimer cette confession religieuse à la tradition luthérienne où les chefs d'Église portent plutôt le titre d'évêques dans leur majorité. De ce fait, dans la constitution de 2007, le Président national de cette confession religieuse et les présidents régionaux sont appelés respectivement Évêque National et Évêques régionaux. En d'autres termes, il est question de revenir à une terminologie qui a une coloration biblique du leadership de l'Église. Selon un informateur :

le changement de dénomination de cette confession religieuse participe de la volonté des autorités religieuses de ladite institution de s'arrimer à la dynamique de la mondialisation. En effet, « **Du Cameroun** » est exclusif, alors que « **Au Cameroun** » est inclusif ; étant donné qu'elle est un membre de la Fédération Luthérienne Mondiale (FLM) ayant pour siège Genève, il a semblé important et nécessaire pour les autorités religieuses de traduire l'appartenance de l'EELC à la Fédération Luthérienne Mondiale à travers ces mutations dénominationnelles (Entretien, Maïna, 2018).

Cependant, les enquêtes de terrain révèlent le contraste entre cette perception des mutations dénominationnelles par le clergé et celle des laïcs. Pour ces derniers : « **Du Cameroun** » signifie "décolonisé (indépendant)", alors que « **Au Cameroun** » signifie "colonisé", c'est-à-dire, « sous la tutelle des missionnaires norvégiens et américains et certains de leur partenaire tel que *Evangelical Lutheran Church of Africa* (ELCA) qui a légitimé l'homosexualité » (Entretien, Dourwe, 2020). Bien que ces changements aient été précédés par plusieurs séminaires de sensibilisation (Entretien, Houlpou, 2019), l'instauration du système épiscopal a fait l'objet de beaucoup de controverses et d'objections. Certains fidèles pensaient que le système épiscopal allait déboucher sur la tyrannie et la confiscation du pouvoir. D'autres incrédulités relatives à l'instauration de l'épiscopat, pensaient que ces mutations consacraient le retour au catholicisme. Le scepticisme de cette catégorie de fidèles était aussi fondé parce qu'ils n'avaient jamais vu, ni entendu parler d'Évêques dans les Églises protestantes. Ils avaient appris que Luther s'était insurgé contre l'épiscopat monarchique où le pouvoir est exercé sous une forme pyramidale par les Évêques, mais ils ignoraient qu'il existe bel et bien des évêques dans d'autres Églises protestantes. Une autre forme d'objection voulait exploiter maladroitement les données historico-

théologiques ; elles s'opposaient à l'épiscopat au motif que Luther s'était insurgé contre l'épiscopat. En réalité, les confessions luthériennes condamnent sans ambages l'Évêque de Rome (Nghah, 2018). Il s'en suit que ces controverses ont fait basculer cette confession religieuse dans le conflit. En effet, d'après les analyses de Ngozo Ruben :

L'échec aux consultations après le synode général à Bankim en 2009 serait la goutte d'eau qui a fait déborder le vase. Certaines responsabilités furent, sans raison, enlevées à quelques personnes et les affectations eurent lieu. C'est alors que certains abusés eurent le temps de réagir pour déstabiliser le pouvoir en place en contrepartie. Leur stratégie était de chercher les scrupules nécessaires pour déclencher la colère des chrétiens. Le nouveau régime était qualifié d'être favorable à l'homosexualité, de favoriser la corruption, de pratiquer la mauvaise gouvernance (...). Ils attaquèrent et rejetèrent la nouvelle dénomination de l'Église pour se proclamer (à la grande surprise de tous quand on sait qu'ils étaient acteurs de ce changement), fidèles et adhérents de l'ancienne dénomination ; ils renièrent le titre du leader, les textes organiques de l'Église, le conseil exécutif, l'ordination de la femme au ministère pastoral. Ils s'organisèrent en bande des rebelles et on leur donna le nom de dissidents (...) (Ngozo, 2014 : 26).

D'après les investigations menées auprès des responsables religieux, les réflexions de l'élite luthérienne sur la pertinence des changements intervenus au sein de cette Église ont été très vite récupérées et instrumentalisées par un collectif d'élites administratives retraitées, issues de l'Église de Djoungolo I à Yaoundé constituée majoritairement d'une communauté importante du groupe ethnique gbaya pour des fins d'ingérence politico-religieuse. Suite à la correspondance N°126/010/NT/CNT/EELC du 02 juin 2010 adressée au Président du Conseil des Églises Protestantes du Cameroun (CEPCA), la Coordination Nationale de Transition (CNT) prétend agir au nom de la légalité. Ce collectif d'anciens réuni dans le cadre de la Coordination Nationale de Transition (CNT) s'est constitué au lendemain du synode, organisé à Bankim pour dénoncer les dérives du régime de Thomas Nyiwé. Il s'agit de Robert Adamou Pindzie, Docteur en théologie, le Directeur National ; Madougou Yagong Robert, ex-colonel à la retraite de la Gendarmerie Nationale (le Coordonnateur National) ; Yadjji Bello, ingénieur des Eaux et Forêts à la retraite, ancien Directeur de la Faune et des aires protégées (le Rapporteur National) ; Hamadou Elie, Instituteur domicilié à

Meiganga et Hamadou Nestor (le Trésorier National). D'après le collectif des anciens :

l'amendement constitutionnel qui a abouti à d'importantes mutations terminologiques n'a pas respecté les modalités de révision prévues par la constitution de l'EELC. D'après ce collectif, le stratagème du Président réélu a consisté à faire voter l'assemblée à des heures tardives. Or, pour valider un tel changement, la constitution prévoit le renvoi de la proposition de modification à la base. Ce qui traduirait une situation de fraude constitutionnelle, dans la mesure où il y a eu violation des procédés, voire des principes de révision constitutionnelle (Entretien avec Yadji, 2019).

Par la suite :

Ils lancèrent des assauts sur les districts ecclésiastiques et prirent Ndaa Zandaba, le District de Kalaldi, de Dir, de Gbagodo et certaines congrégations des districts de Lokoti, et Beka-Guiwang dans la Région Mbéré ; puis ils envahirent les Régions ecclésiastiques de l'Est (Garoua-Boulai), Sud-est (Bertoua) et Yaoundé. Ils alignèrent derrière eux les hommes politiques, des retraités, et firent entrer par la fenêtre des bergers à qui ils attribuèrent le rôle des pasteurs. Les familles furent ainsi divisées. Ils convoquèrent un synode général au cours duquel ils devraient élire leur président (...) (Ngozo, 2014 : 26).

A bien y observer, l'ingérence religieuse des élites politico-administratives est en réalité une lutte acharnée pour le contrôle des ressources matérielles et financières de cette confession religieuse. Cette lutte traduit aussi un bras de fer entre le clergé de l'Église (les pasteurs, les catéchistes et les évangéliques) et les membres laïcs influents. Il est assez frappant de remarquer que les principaux leaders de ce que l'on a pris l'habitude d'appeler la « dissidence » sont des anciens d'Église, c'est-à-dire des laïcs, aussi bien au sommet que dans les régions (Koulagna, 2016 : 76). La rapidité avec laquelle cette confession religieuse s'est embrasée est révélatrice de la capacité d'instrumentalisation des entrepreneurs ethnico-religieux à manœuvrer dans l'ombre, à asseoir durablement la conflictualité dans cette organisation sociale afin de capitaliser cette situation de crise. En effet, la révélation de l'information relative au décaissement de soixante-dix millions trois cents trente-neuf mille soixante un (70 339 061 FCFA) dans le compte d'épargne n°38334322 335 W, enregistré sous le n° 11788, pour un montant de 107 339 061 CFA (cent sept millions trois cent trente-neuf mille soixante un

par chèque BICEC n°6152359 du 01^{er} juillet 2011, retiré le 07 juillet 2011, et par chèque BICEC n° 6237885 du 28 mai 2012 ; par Monsieur Madougou Yagong Robert, Coordonnateur National de Transition (CNT) en est une illustration éloquente. Cette somme a été décaissée à l'insu de la communauté religieuse.

Cette affirmation se fonde sur la correspondance du 11 juillet 2012 adressé par Monsieur l'Évêque national de l'Église Évangélique Luthérienne du Cameroun à la Société de Recouvrement des Créances du Cameroun (S.R.C.). De même, les associations telles que le *Tag Daga* chez les Dii, le Mouvement d'Intégration et d'Assistance Mutuelle (MOINAM) chez les Gbaya, le Mang-Mboum chez les Mboum, en s'ingérant dans la gestion du politique et des affaires de l'Église Évangélique Luthérienne du Cameroun (E.E.L.C.), ont tendance à exacerber les clivages ethniques et à menacer l'unité ecclésiale (Koulagna, 2016). Comme on peut le constater, le champ religieux est pris au piège de la politique d'affection, en tant que régime de discours et d'action dominé par la mobilisation de (et la référence à) la communauté ethnique ou linguistique (Sindjoun, 1998). Outre les élites politiques, administratives et économiques, la consolidation de la politisation de l'ethnicité dans le champ religieux est également orchestrée par le clergé.

2. Le clergé

Le clergé est constitué des pasteurs ou des prêtres, des catéchistes et des évangélistes (Koulagna, 2016). Ceux-ci exploitent leur position dans les confessions religieuses pour s'imposer comme les légitimes représentants des populations demeurées pendant longtemps exclues de la vie politique nationale. Cette entreprise se traduit par l'auto-érection en porte-parole des communautés religieuses par les pasteurs dans le champ politique. Dans le langage de la sociologie, c'est le représentant porte-parole qui fait le groupe, dans celui de la politique, c'est le groupe qui se donne un représentant (Le Bart, 2003). À ce titre, le dualisme Peul/Kirdi ouvre la porte à la politisation de l'ethnicité dans les champs religieux et politique. De la sorte, « la prise de parole au nom des populations Kirdi et l'implication subséquente dans les réseaux de pouvoir, légitime et cristallise la notabilité des investisseurs identitaires. Ils se constituent ainsi en « représentants du village autour de la mangeoire nationale » (Bigombe Logo, 1999 : 258). Le comportement du pasteur Alix Maigari Elogo s'inscrit dans cette dynamique. Ce pasteur de l'Église Évangélique Luthérienne du Cameroun (EELC) composée de plus de 450 000 fidèles, a adressé une correspondance aux militants du Rassemblement Démocratique du Peuple Camerounais (RDPC), le parti au pouvoir de la section Vina-sud, dans laquelle il invite les militants kirdi de ce parti, à la sagesse politique (Assana, 2017). Récemment encore, il a adressé une correspondance au Ministre des Enseignements secondaires à l'effet de

réclamer le rétablissement de l'équité dans la gestion des enseignants du Secondaire, natifs de la région de l'Adamaoua. En fait, ces correspondances surviennent dans un contexte où, l'hégémonie peule sur les Kirdi se traduit par la quasi préemption islamo-peule des postes stratégiques de décision politique à l'échelon national (Assana, 2017). Elles s'inscrivent également dans la continuité du mémorandum regroupant les Professeurs de Lycées de l'Enseignement Général (PLEG) kirdi, c'est-à-dire des populations non musulmanes originaires de cette région adressée au Premier Ministre, dénonçant leur marginalisation au profit des Islamo-peuls (Assana, 2014).

Le répertoire idéologique autour duquel se cristallise la politisation de l'ethnicité demeure l'exploitation du complexe marginal. Pour l'essentiel, la rhétorique manifestante mise en œuvre par ce responsable religieux participe de la remise en cause du processus de marginalisation des populations kirdi dans la vie politique et économique du pays. Le jeu des investissements identitaires dans la production contextuelle de l'ethnicité kirdi est focalisé autour de la damnation et la contestation de l'hégémonie musulmane au Cameroun septentrional (Bigombe Logo, 1999). L'objectif est d'attirer l'attention des hauts responsables de la République sur la politique de discrimination menée de façon systématique contre les enseignants du secondaire kirdi en leur démontrant les mécanismes, les manifestations et les conséquences. Dans cette correspondance dont *l'œil du Sahel* a pu obtenir une copie, on retient globalement le ras-le-bol provoqué par les dérives du Conseiller Technique numéro 1 au Ministère des Enseignements Secondaires, Mohammadou Guidado. Celui-ci fait l'objet de nombreux griefs dont celui de ne faire nommer que les natifs de son département d'origine, le Faro et Déo. Mieux, seuls les islamo-peuls sont nommés aux postes de Proviseur et de Directeur des Collèges d'Enseignement Secondaire (CES) (cité par Assana, 2014). La prise de la parole contre la domination et l'exclusion des Kirdi est une stratégie de lutte pour l'accès à l'espace public. À en croire certains analystes :

Le contrôle quasi-total exercé par les « aristocraties » haoussa et foulbé sur les structures administratives, militaires et politiques et sur les chefferies de canton, leur mainmise sur les circuits commerciaux les plus rentables (transports, distribution, attribution des licences import-export, accès aux crédits bancaires, contrebande avec le Nigeria...) ont contribué à l'aggravation des inégalités au sein de la région et ont renforcé le sentiment d'exclusion, de ségrégation et de marginalisation qu'éprouvent non seulement les ethnies non musulmanes, mais aussi des groupes islamisés tels que les Arabes Choas ou les Mbororo (Mbembe, 1992 cité par Eboussi Boulaga, 1997 : 326).

Manifestement, les preneurs de parole ethniques Kirdi dénoncent la situation ambiante dans laquelle ils se trouvent. Ils auraient une identité contradictoire : certes, ils constituent une majorité démographique, mais ils demeurent une minorité politique (Fendjongue, 1993 ; Bigombe Logo, 1993).

L'instrumentalisation politique de l'ethnicité dans le champ religieux participe également d'un calcul politico-stratégique de certains responsables religieux en quête de positionnement politique dans l'administration ecclésiastique. L'objectif est de solliciter l'ingérence et le parrainage des personnalités politiques influentes lors de la désignation des responsables religieux (Entretien, Douala, 2018). C'est une donnée d'analyses et d'observations à l'Église Évangélique du Cameroun (EEC). Cette Église est majoritairement constituée de fidèles, issus de trois grands groupes ethniques que sont : les *Douala* et assimilés, les *Bamoun* et les *Bamiléké* ; les *Douala* étant les premiers à y être convertis, suivis respectivement des Bamoun et des Bamiléké (Aboua, 2011). Avant les années 1990 :

une règle non écrite voulait que la direction de cette Église fut confiée à chacun de ces groupes pendant cinq ans, à tour de rôle. Il existait aussi un système de contrôle et d'équilibre des forces qui consistait à désigner les trois personnes les plus influentes de l'Église dans chacune de ces ethnies. Depuis les années 1990, les Bamoun et les Bamiléké se sont associés pour avoir la gestion et le contrôle sans partage de l'Église Évangélique qui est au Cameroun. Les pasteurs Lamarré, Fochivé, Njiké et Batomen respectivement *Bamoun* du département du Noun et *Bamiléké* du département du Ndé se sont succédés à la tête de cette Église. Les Douala ressentent cette hégémonie sans partage comme une trahison doublée d'un affront. Ils mobilisent toutes les forces de leur terroir pour y faire face à l'exemple du *Ngondo*, leur assemblée religieuse traditionnelle (Aboua, 2011 : 26).

L'écho de cette mobilisation ethnico-religieuse est dans une certaine mesure liée à l'ingérence des élites gouvernementales telles feu Eteki Mboumoua (ancien Ministre des relations extérieures) ; Etamé Massoma (ancien Ministre des Sports et Ministre Délégué à la Présidence, Chargé du contrôle supérieur de l'État) ; Moukoko Mbondjo (ancien Ministre de la Communication et des relations Extérieures) ; Njoh Mouelle (ancien Ministre de la Communication) ; Me Epee Ndolo. Dans le cas d'espèce, l'immixtion des élites notamment gouvernementales est d'autant plus nette que les médias jouent un rôle d'amplification de la mobilisation. Ces personnalités politiques n'ont pas hésité à donner leur caution politique. Les raisons évoquées de ce combat inter-ethnique au sein de cette Église sont la spoliation des titres

fonciers et biens de l'Église au profit des intérêts privés (Tatah Menta, 1996 cité par (Sindjoun, 1998).

Les considérations qui précèdent amènent à relever l'importance des échanges entre les élites politiques et les élites religieuses. Le parrainage des responsables religieux par les élites gouvernementales n'est pas un don désintéressé, elle implique le contre-don (Mauss, 1964) de la reconnaissance traduite par des prières transactionnelles. Dès lors, la prière est devenue un moyen d'échange et de transaction entre le champ politique et le champ religieux. Ceux-ci sont souvent fréquentés par ceux-là pour prier pour leur entreprise politique ou pour bénir leur carrière et les protéger contre les revers de l'adversité qui caractérisent l'univers du pouvoir (Menguele Menyengue, 2019 ; voir également *Cameroun : la menace du radicalisme religieux*, 2015). Comme on peut l'observer, l'instrumentalisation politique de l'ethnicité dans le champ religieux met en scène des entrepreneurs ethniques, constitués d'une constellation d'élites politiques, administratives, économiques et des responsables religieux. Ce phénomène connaît une ampleur particulière avec l'apparition des porteurs de la parole communautaire, des mandataires ethno-régionaux dans la conjoncture de démocratisation des années 90 (Sindjoun, 2000 cité par Assana, 2017). Aussi convient-il d'étudier l'instrumentalisation politique de l'ethnicité comme une modalité d'administration du champ religieux.

II. L'instrumentalisation politique de l'ethnicité : une modalité d'administration du champ religieux dans le Nord-Cameroun

L'instrumentalisation politique de l'ethnicité est une modalité importante d'administration du champ religieux dans le Nord-Cameroun. En fait, les perceptions et les comportements politiques des fidèles ne sont jamais uniquement déterminés, ni totalement orientés, par leur seule appartenance religieuse. Les fidèles se présentent comme des individus ayant une pluralité d'identités qui toutes, selon des intensités variables, sont susceptibles de contribuer à la structuration des jugements politiques (Denis-Constant, 1992 ; Lahire, 1998). En d'autres termes, les fidèles des confessions religieuses sont impliqués dans « un chevauchement de rôles » et souvent « dans des situations d'arbitrage identitaire » (Sindjoun, 2002 : 12) : à titre d'exemple, être Fang et Gabonais n'est pas plus compliqué qu'être à la fois fidèle à une église, militant d'un parti politique, membre d'un syndicat français. Ce sont les circonstances de moment et/ou de lieu qui déterminent la priorité accordée à l'une ou l'autre identité (Sindjoun, 2002). Cette pluralité d'identités (ethniques) déteint sur l'administration du champ religieux. Cela explique l'existence de la dichotomie dominant/dominé (A) d'une part, comme une source des pratiques néo-patrimonialistes et de conflits (B) d'autre part.

A. La dichotomie dominant/dominé

En s'inspirant de Jean-Pierre Chrétien, il convient d'observer que les usages et les représentations stratégiques de la démocratie majoritaire comme culture de la domination de la majorité ethnique ou de mise en péril de la minorité ethnique constituent un phénomène important dans les confessions religieuses au Cameroun. Ici, la traduction locale de la culture démocratique semble prisonnière des structures sociales et plus précisément de la composition ethnique : la démocratie majoritaire est alors interprétée comme la démocratie de consécration de l'ethnie la plus nombreuse ; la majorité et la minorité politiques correspondent dans une large mesure à des ethnies (Chrétien, 1997). En conséquence, on observe une dichotomie entre les dominants et les dominés qui se traduit par les vellétés hégémoniques de certains groupes ethniques (1) d'une part, et les pratiques de résistance (2) d'autre part.

1. Les vellétés hégémoniques de certains groupes ethniques

La compétition entre groupes ethniques est une donnée constante dans le champ religieux, car l'enjeu ici, c'est de contrôler ce qui fait sens comme des structures de services et des biens à gérer : la curie, les diocèses, les directions, les instituts, des écoles, des universités, les hôpitaux, les projets, les bourses d'étude, les langues de culte, etc. On observe donc les vellétés hégémoniques de certains groupes ethniques dans la gestion des ressources des confessions religieuses. En paraphrasant Luc Sindjoun, il s'agit des manœuvres des « ethnies charismatiques », c'est-à-dire, des groupes dont les agents sociaux qui s'en réclament voire les construisent, les imposent dans l'agenda politique et les font exister dans le champ religieux (Sindjoun, 1994 cité par Sindjoun, 1998). Ces vellétés hégémoniques de certains groupes ethniques ne sont pas compréhensibles sans la prise en compte de la variable démographique. Celle-ci est un instrument de conquête ou de conservation de pouvoir religieux. L'argument du nombre vise à donner une légitimité démocratique aux majorités ethniques. Les expressions telles que groupes majoritaires ou « groupes minoritaires » irriguent de plus en plus le lexique religieux (Entretien, Koulagna, 2019). Les groupes majoritaires tentent de contrôler l'Église au nom de cette majorité. Pour certains informateurs, les confessions religieuses sont devenues un cadre de dernier retranchement des majorités ethniques (Entretien, Adjia, 2019). Ce phénomène est perceptible dans toutes les religions et les confessions religieuses au point où, la religion joue un rôle de « marqueur identitaire ou d'instance de légitimation/discrimination (...) » (Maud, 2006 : 161). Outre l'influence de la variable démographique, l'antériorité dans les conversions ethnico-religieuses est un facteur de stratification ethnique. Le cas de l'Islam est emblématique. Cette religion est présentée par les Peuls, les Haoussa, les Mandara et les

Kanouri dans les faits comme leur apanage. Les Kirdi et les Mbororo subissent encore le dédain des Foulbé. Ceux-ci soupçonnent ceux-là d'être superficiellement islamisés. En fait, deux notions culturelles essentielles rentrent dans la définition d'un musulman :

la migration vers l'Adamawa avec tout ce que cela implique comme intégration dans le système économique dominé par des activités pastorales d'une part, et d'autre part, l'ancienneté dans l'Islam. L'ethnicité du migrant importe généralement peu puisqu'en s'islamisant, un animiste peut dès la deuxième génération, s'affilier ou s'assimiler à l'une des ethnies musulmanes précitées. (Hamadou, 1999, pp.280-309).

L'objectivation de ce qui précède permet d'observer que, l'antériorité ou l'ancienneté dans la conversion à une confession religieuse constitue une ressource stratégique entre les mains de certains groupes ethniques. En d'autres termes, ce sont les conditions inégalitaires de conversion ethnique dans les confessions religieuses ou les religions dans le même cadre étatique qui ont durablement cristallisé le dualisme Peul/Kirdi. Les imaginaires ethniques les constituent comme tels et, le champ religieux contribue à en faire une réalité objective et subjective. De même, des douze (12) Présidents qui se sont succédés à la tête de l'Union des Églises Évangéliques du Cameroun (UEEC) entre 1968 et 2017, on dénombre dix (10) Mafa, un (01) Guiziga et un (01) Moundang. Cet état de chose inquiète particulièrement les ethnies du Mayo-Sava, Mayo-Danay, et du Mayo-Kani telles que les Mousgoum, les Mousse, les Kéra, les Toupouri qui, bien qu'étant de la zone d'influence de l'UEEC, n'ont jamais vu passer un de leur fils à la présidence de cette confession religieuse (Dekane, 2019). Ainsi, les minorités ethniques qui ne seraient pas parvenues à s'insérer dans le gouvernement ecclésial, se verraient ainsi reléguées au statut d'exclu. Ce mécanisme s'opère par le jeu des revendications identitaires. Les velléités hégémoniques de certains groupes ethniques ont pour corollaire les pratiques de résistances des minorités ethniques.

2. Les pratiques de résistances des minorités ethniques

La dialectique entre les velléités hégémoniques de certains groupes ethniques et les pratiques de résistance des minorités ethniques est une autre caractéristique majeure du champ religieux au Nord-Cameroun. La culture de la résistance et de la dissidence des populations des diverses tribus constituent la révélation de la nécessité de changement d'une forme d'organisation sociale et pastorale (Kagoum, 2009). Les formes de résistance sont nombreuses. Elles se traduisent par des revendications ou des protestations ethniques. D'après des témoignages recueillis au cours des enquêtes de terrain, le comportement

de résistances ethniques dans les confessions religieuses est la résultante des interactions entre les majorités et les minorités. Ce phénomène est diversement analysé. Pour certains informateurs, « ces revendications sont liées à la position marginale ou vulnérable de certains groupes ethniques qui s'estiment sous-représentés ou exclus de l'administration ecclésiastique » (Entretien, Youssoufa, 2019). Pour d'autres, « ces revendications ethniques consacrent les poches de désacralisation du champ religieux, en cristallisant la culture de l'interpellation ou de la contestation des responsables ecclésiastiques » (Entretien, Touka, 2019). Pour d'autres encore, les revendications ethniques témoignent les changements politiques en cours, les effets démocratiques sur les imaginaires ethnico-religieux (Entretien, Yaoundé, 2020). Les pratiques de résistances passent également par des mouvements sociaux et les mobilisations protestataires.

Depuis les années 1980, le champ religieux est marqué par le développement de nouveaux mouvements sociaux (NMS) qui expriment une critique souvent radicale des velléités hégémoniques de certains groupes ethniques. Contre la domination ou l'exclusion, les protestations ethniques insistent sur l'importance de l'intégration religieuse des minorités ethniques dans les administrations ecclésiastiques à travers la banalisation des revendications ethnico-religieuses. Cette banalisation des revendications et de la colère ethnico-religieuse se traduit par la massification des usages des Objets Politiques Non Identifiés (OPNI) (Denis-Constant, 1989 cité par Assana, 2019). Ils sont constitués entre-autres : des memoranda et des lettres d'interpellation dans le champ religieux. Cette massification des usages des Objets Politiques Non Identifiés (OPNI) consacre les recompositions dans les relations de pouvoir entre les majorités et les minorités ethniques.

D'innombrables controverses illustrent bien les pratiques de résistances. Pour une question de pouvoir au sein de l'Église catholique par exemple, 51 sur 80 prêtres autochtones de l'archidiocèse de Douala ont adressé en 1987, un mémorandum au Vatican, dans l'optique d'apporter un éclairage nouveau sur la « nomination à la fois de deux évêques auxiliaires aux côtés de Monseigneur Simon Victor Tonye « Bassa », et de Monseigneur Gabriel Simo, « Bamiléké », qui étaient appelés potentiellement à succéder à Mgr Tonye Bakot comme archevêque de Douala. Ils en ont fait une affaire de politique nationale, en invitant les autres camerounais à se joindre à eux pour la lutte contre « les tribus dites dominantes » dans le pays et, notamment contre l'hégémonie des Bamiléké (Bayart, 1989 ; C₃, 1992 ; Kougoum, 2009). Dans le même ordre d'idées, la nomination d'André Wouking, comme archevêque de la région ecclésiastique de Yaoundé en 1999, a provoqué une profonde controverse, avec quelques éruptions de violences dans la capitale du Cameroun. Ici aussi, des dignitaires cléricaux et laïques autochtones ewondo s'opposaient à la nomination d'un étranger. De même,

profitant des autres problèmes conjoncturels opposant les Mafa aux Podokwo dans l'Église locale de Yaoundé Nylong Bastos, les élites intellectuelles de Mayo-Sava constituées des fils des ex-pasteurs de l'Union des Églises Évangéliques du Cameroun (U.E.E.C) ont, avec la complicité de jeunes issus des autres ethnies marginalisées, lancé des opérations de contestation des abus de pouvoir et de pérennisation d'une ethnie à la présidence (Dekane, 2019). De nombreuses mobilisations sociales se sont ainsi produites dans le champ religieux sous fond d'instrumentalisation ethnique. La lettre anonyme du début de l'année 2000 intitulée *Election du nouveau Président de l'EELC en juin et signée « la voix du laïc » du 22 avril 2000* avait une coloration essentiellement politico-ethnique (Nghah, 2011).

Dans le cadre de la résistance contre les velléités hégémoniques des majorités ethniques dans le champ religieux, les technologies numériques constituent une autre modalité de contestations (Dourwe, 2019) des minorités ethniques. Ces technologies de l'Information et de la Communication (T.I.C.) sont envisagées comme un moyen de rénover la démocratie dans le champ religieux. Dans une perspective plus réaliste :

Les formes de participation permises par les TIC sont considérées comme complémentaires des pratiques politiques conventionnelles, la démocratie électronique apparaissant comme une variante technologiquement équipée de la démocratie participative. L'expression démocratie électronique réunit sous une même appellation plusieurs concepts anglo-saxon tels que *Cyber-democracy*, *e-democracy*, *e-participation* ou *open government* qui renvoient à des pratiques très variées telles que le vote électronique, l'accélération des procédures administratives, l'ouverture des données publiques, etc. Le développement des réseaux socio-numériques, et notamment du web 2.0, a conduit à envisager la démocratie électronique de manière encore plus large comme un moyen de développer la participation politique des citoyens entre-deux ou avec leurs représentants (Goujon, 2015 : 45-46).

Ces formes de participation politique rendent possibles la création d'espace de partage de l'injustice sociale, des problèmes politiques et la dénonciation de certains responsables religieux impliqués dans les scandales de corruption et de détournement. Il en découle la construction d'un répertoire d'interpellation à travers l'accusation des responsables ecclésiastiques. Elle est l'œuvre des pasteurs opprimés, des jeunes issus des ethnies minoritaires ou des laïcs frustrés. En effet, l'entrée de la démocratie dans l'ère numérique est apparue comme une modalité pour réaménager les rapports de force ethniques dans le champ religieux. Les lettres ouvertes aux grands publics, les messages

publiés à travers les réseaux sociaux et des propos diffamatoires transmis oralement sont les moyens utilisés par ces minorités pour éclabousser les hiérarchies ecclésiastiques. À l'Église Fraternelle Luthérienne du Cameroun (EFLC), les lettres ouvertes ont été une arme utilisée par les minorités contre les velléités hégémoniques de certains groupes ethniques. Entre 2003 et 2016, plus de cinquante lettres ont été rédigées en vue de mettre à nu les abus de la hiérarchie ecclésiastique (Dekane, 2019). Ces lettres dénoncent les discriminations, les abus de pouvoir, le népotisme, la mauvaise gestion des finances, les détournements, etc. Ici, les échanges épistolaires se sont passés entre la hiérarchie et le Comité de Gestion des Lettres Ouvertes et du Mémorandum (COGELOM). La mobilisation des memoranda, des déclarations et des lettres d'interpellation dans les champs religieux a constamment évolué suivant « la rhétorique de la déprivation et du mécontentement » (C3, 1992, p.281).

Mention doit être faite de ce que la culture du parti unique qui a fini par déteindre sur la dynamique des Églises en Afrique subsaharienne avait réduit les fidèles au silence. Au Cameroun, on pouvait parler de soumission politique des Églises tant catholiques que protestantes pendant les années d'Ahidjo (1960-1982) et même au-delà sous Paul Biya (Médard, 1997). Cependant, contrairement à la période autoritariste, la situation créée par la démocratisation et la libéralisation politique a offert aux fidèles, aux laïcs ou aux minorités ethniques, un cadre pour discuter dorénavant de l'allocation des responsabilités ecclésiastiques. Dans la perspective théorique de Gabriel Almond et Sydney Verba, l'acquisition de la culture de la participation politique active participe de la mutation de la culture politique. Elle peut se décliner en trois types : la culture politique paroissiale liée à des structures traditionnelles ; la culture politique de sujétion liée à des structures centralisées et autoritaires ; et la culture politique de participation, propres aux régimes démocratiques (Almond, Verba, 1963 cités par Assana, 2017). De la sorte, la congruence entre type de culture et système politique permet de comprendre les mutations qui s'opèrent dans la culture politique et dans le champ religieux. Outre la dichotomie entre les majorités et les minorités ethniques, l'instrumentalisation politique de l'ethnicité est une source de pratiques néo-patrimonialistes, source de conflits dans le champ religieux.

B. L 'instrumentalisation politique de l'ethnicité : une source de pratiques néo-patrimonialistes et de conflits

Les confessions religieuses apparaissent également comme des organisations humaines dont le fonctionnement obéit souvent aux mécanismes de la dynamique des groupes ethniques, avec les luttes d'intérêts. En conséquence, l'articulation de la relation entre l'ethnicité et l'ordre religieux est renforcée par les pratiques néo-patrimoniales (1) et de conflits (2).

1. Une source de pratiques néo-patrimonialistes

Le régime néo-patrimonial peut être défini comme l'absence de toute différenciation entre le domaine de la politique et d'autres aspects de la société tels que le système de parenté (Weber 1968 cités par Fauré, Médard, 1982). Le néopatrimonialisme et le clientélisme sont des pratiques prégnantes dans le champ religieux. On observe une forte prégnance des pratiques néopatrimonialistes dans l'administration ecclésiale avec la nomination des proches des dirigeants politiques à des postes dans la haute fonction ecclésiale. Davantage que la coercition, la cooptation constitue le moyen de maintenir ce que Linda Beck appelle « la démocratie patrimoniale ou la démocratie clientéliste » (Beck, 2008 cité par Goujon, 2015 :168). À bien y regarder, le clientélisme et le néopatrimonialisme participent de la personnalisation du pouvoir qui s'appuie sur une mise à l'écart de personnalités politiques capables de concurrencer les responsables ecclésiaux. Pour préserver leurs intérêts et leur survie politique les responsables ecclésiaux développent et entretiennent des réseaux de clientélisme et de patronage politique et donc des rapports de dépendance basés sur un échange réciproque de faveurs entre les populations et eux (Médard, 1976). Dans les pratiques de patronage et de clientélisme, les investisseurs ethno-politiques distribuent les petits emplois, les faveurs spéciales, bref les prébendes, en échange d'un soutien socio-politique plus particulièrement électoral. Cette conception du pouvoir est considérée par beaucoup d'observateurs comme un blocage important, qui dénature ainsi les règles élémentaires de l'État de droit libéral démocratique (Javier Moreno, 2007). Malgré la formalisation des critères de l'administration des confessions religieuses, l'appropriation privative des biens religieux emprunte généralement la filière de la parenté ethnique à des fins de redistribution, de clientélisme et de népotisme (Médard, 1991). On observe la prépondérance des variables telles que les affinités ethniques, les liens familiaux, les relations interpersonnelles, les réseaux relationnels dans le fonctionnement du champ religieux. À l'Église Fraternelle Luthérienne du Cameroun (EFLC), le néopatrimonialisme se manifeste par la détention de l'essentiel des pouvoirs par les membres de la famille du président Mousgoum Goyek Daga Robert durant la période de 1991 à 2018. On observe que le poste de Directeur du développement de cette confession religieuse est occupé par le petit-frère du Président de cette Église ; le poste de présidente de l'association des femmes est tenu par sa belle-sœur et ; celui du directeur des œuvres sanitaires est porté par son neveu (Dekane, 2019). De même, au nom de l'ethnie ou de la tribu, une région ecclésiastique rejette un pasteur parce que « étranger » à la région, quitte à se rabattre sur ses fils du terroir de moindre compétence. Le choix des leaders spirituels, des directeurs des œuvres diaconales (Hôpitaux, enseignements, etc...) ou des collaborateurs ignorent littéralement le critère de compétence (Mohaman, 2018).

On observe également la prégnance des pratiques neopatrimonialistes lors de la désignation des dirigeants des Églises. À titre illustratif, l'on peut se référer à l'Église Presbytérienne Camerounaise (EPC). Lors de la 53^e assemblée générale de l'Église Presbytérienne Camerounaise (EPC), tenue le 14 janvier 2010 à Eséka, le révérend pasteur Jean Libon Likeng a été élu au poste de modérateur par un collège constitué de près de 700 délégués. Le secrétaire qu'il a choisi de nommer est le révérend pasteur Samuel Jacob Bikoi II. Cette 53^e assemblée générale a soulevé une vague de critiques venant des fidèles et des observateurs, du fait de son ethnicisation excessive. Le lieu choisi pour sa tenue, Eséka, est un pays bassa. Le modérateur élu, Libon Likeng, est Bassa. Le Secrétaire Général nommé, Bikoi II qui porte un nom à consonance bassa serait issu de mère bassa. Le caractère éminemment bassa du lieu choisi pour ces assises et des hommes portés à la tête de cette Église appellent des interrogations sur la neutralité du collège électoral que certaines personnes ont soupçonné d'être majoritairement constitué de Bassa ou de ceux qui leurs sont proches (Abouna, 2011). Le champ religieux comme un cadre d'articulation entre l'ethnicité et la politique abrite également divers conflits.

2. Une source de conflits

La religion comme un cadre de recherche de la domination ethnique abrite divers conflits. Ces conflits et divisions sont un aspect caractéristique de la face sociale et humaine des confessions religieuses. De manière générale, les confessions religieuses comme expression identitaire d'un groupe est en crise tant les conflits inter-ethniques sont nombreux : au sein de l'Islam, la dissociation entre l'ethnicité peule et cette religion est de plus en plus revendiquée par les groupes ethniques musulmans naguère soumis (Mouiche, 2000). La compétition ethnique entre les musulmans peuls (Nord), les Bamoun (Ouest) et Haoussa (Sud) pour l'accès à l'imamat dans les grandes mosquées urbaines ou dans les organisations islamiques nationales restent particulièrement vives. Les ethnies jadis apprivoisées par les Peuls, grands maîtres et marabouts musulmans, sont aujourd'hui en quête de leur intégration religieuse effective. Entre les Arabe-Choa et les Kotoko, la pratique religieuse fut également un élément de dissension, de différenciation ou de distanciation. Cette mésentente a été notée lors de la célébration de la fête du Ramadan de l'année 2010, où les musulmans Arabes ont célébré le ramadan à la même date que les musulmans du Tchad, alors que les musulmans Kotoko ont opté commémorer avec la communauté musulmane camerounaise avec un décalage d'une journée (Hunter et Kügler, 2016 cité Pahimi, 2019).

Les conflits s'énoncent également sous formes de rapports de rivalités et de conflits entre les personnes et les groupes ethniques. En fait, le poste d'imam principal est une source de convoitise par des imams adjoints. Ainsi, le recours au mysticisme peut intervenir dans certains cas. Dans d'autres cas,

des lettres de menaces anonymes sont rédigées régulièrement contre la gestion de la grande mosquée de Ngaoundéré (Madji, 2012 cité par Assana, 2017). La trame contemporaine des conflits entre confréries musulmanes se traduit par l'opposition du wahhabisme rigoriste à l'Islam soufi traditionnel. Le premier est la branche qui prône une purification des pratiques islamiques par le retour aux sources du coran et la lecture littéraliste de ses textes. Le second renvoie à la vieille filiale spirituelle ésotérique, mystique et ascétique à dominance peule au Cameroun (Aboubakar et Aissatou, 2019). De fait, le mouvement du wahhabisme touche majoritairement une nouvelle génération de jeunes Camerounais musulmans du Sud, tandis que l'Islam soufi, incarné au Nord par les Peuls régresse. Ces jeunes du Sud, arabisés et souvent formés au Soudan et dans les pays du Golfe, contestent à la fois la domination peule au sein de la communauté musulmane et le système religieux vieillissant (ICG, 2015 : cité par Pahimi, 2019). L'implantation du wahhabisme dans les villes de Douala, de Yaoundé et de Mbalmayo, a donné lieu à des conflits parfois meurtriers au courant des années 1993-1994. À Fouban par exemple :

La nomination d'un imam central wahhabite par le sultan, en 2002, a suscité de violents affrontements à la suite desquels la grande mosquée a été fermée pendant deux ans. Un compromis a été trouvé par la désignation d'un imam central tidjanite et de deux adjoints wahhabites. Des affrontements de même nature se sont répétés en 2000, 2002, 2003, 2004 et 2012 à Foubot, Koutaba, Bafia, Yaoundé et Ngaoundéré entre wahhabites et tidjanites qui se sont soldés par des morts » (Mbouombouo, Ntchoutizo, 2016, p. 147).

Au sein de la religion chrétienne, le conflit à l'intérieur de l'EELC mérite qu'on s'y arrête une fois de plus. Au synode général de 1977 à Beka-Guiwang, à cause d'une élection présidentielle, cette Église a frôlé le schisme. De même, les tensions de 1999-2000 qui ont secoué les communautés de Bethel à Ngaoundéré suite à une affectation de pasteurs a été interprétée comme une affectation punitive sous fond de discrimination ethnique. Ces conflits qui explosent dans la conjoncture électorale débouchent quelquefois sur les violences physiques (Koulagna, 2016). C'est ce qui est arrivé le 19 Août 2011 dans le Département du Mbéré où les adeptes de la tendance « **DU Cameroun** » (fidèles à la dénomination classique) se sont attaqués aux résidences des pasteurs de la tendance dite « **Au Cameroun** » (fidèles à la nouvelle dénomination) à Meiganga. Le bilan se présente ainsi qu'il suit : 02 bâtiments de l'Église saccagés et pillés ; 01 Évêque régional molesté ; 02 pasteurs légèrement blessés ; 03 arrestations des principaux « meneurs » et leur transfert à Ngaoundéré en urgence sur instructions du gouverneur. À cela, l'on peut ajouter, les vibrantes protestations des Laïcs Bamoun engagés à

l'Église Évangélique du Cameroun (EEC) et, celle de la Pastorale, tenue du 20 au 22 juin 2017 à Bwadibo constituent des positions claires et nettes en faveur du refus véhément des Sawa et des Bamoun de se conformer au verdict des urnes (Cf la *Déclaration des Laïcs Bamoun engagés de l'Église Évangélique du Cameroun* publié le 12 juin 2017).

En toile de fond de tous ces conflits se trouvent des enjeux pas nécessairement théologiques mais beaucoup plus économiques, politiques et surtout ethniques. L'observation de John Lonsdale s'impose ici avec force, lorsqu'il affirme que les luttes tribales observées dans les États et les Églises sont tributaires des manipulations idéologiques que les dominants utilisent pour défendre les intérêts de leur classe, pérenniser leur hégémonie et conserver leur honneur (cité par Dekane, 2019). Les conflits ethnico-religieux à l'intérieur des confessions religieuses ont des implications théoriques. Ces conflits relativisent le paradigme du choc de civilisation théorisé par Samuel Huntington selon lequel, dans l'ère « non idéologique » dans laquelle est entré le monde après la fin de la guerre froide, tandis que les États jouent un rôle moins central qu'auparavant, ce sont désormais les civilisations qui s'affrontent entre elles (Huntington, 1993). Les conflits inter ethniques dans les confessions religieuses traduisent la persistance des conflits intra-civilisationnels dans le monde post historique et post guerre froide. L'un des problèmes clés de l'explosion des conflits dans la conjoncture postélectorale dans les confessions religieuses résulte également du tiraillement entre le processus électoral et le refus de se conformer au verdict des urnes. Les cas de l'Église Évangélique Luthérienne du Cameroun (E.E.L.C.) et de l'Église Évangélique du Cameroun (E.E.C.) sont des exemples patents. Les conflits ethniques et la violence dans les confessions religieuses révèlent les faiblesses dans la gestion des élections et dans les règles en vue d'une compétition politique saine. La conflictualisation du champ religieux relativise la civilisation démocratique des mœurs politiques. Les conflits dans les confessions religieuses comme mode de politisation s'inscrivent également à l'opposé de la démocratie comme « forclusion de la violence armée » (Elias et Duning, 1994) comme politique pacifique. L'expression de la contradiction par le moyen de la violence physique participe de la politique militaire et non de la politique parlementaire (faite de délibération, de négociation et de compromis) liée à la culture démocratique (Sindjoun, 2001 : 520). Mais, il serait mal venu d'en conclure à l'inadaptation de la démocratie au champ religieux.

Conclusion

Au terme de cette analyse, il apparaît clairement que l'articulation des variables ethnique et politique, matérialisée par l'instauration de l'instrumentalisation politique de l'ethnicité, participe d'une intelligence

stratégique déployée par des acteurs pluriels et variés que sont : les missionnaires, les prédicateurs, les élites politico-administratives, économiques, le clergé et les laïcs et, qui gouverne de manière cyclique (en permanence) le champ religieux. Ce qui semble fondamental, c'est moins la dramatisation ou l'idéalisation de l'ethnicité que de voir les investissements et les usages stratégiques dont elle fait l'objet pour la conquête ou la conservation du pouvoir religieux. Il faut donc se garder d'avoir une vision conjoncturelle, dramatique et réductrice de la politisation de l'ethnicité dans le champ religieux. L'analyse qui précède montre que la mobilisation politique de l'ethnicité s'affirme comme un cadre de l'expérience politique au sens d'Erving Goffman, c'est-à-dire comme un ensemble de normes, de valeurs à partir desquelles on peut juger le comportement politique des acteurs religieux (Goffman, 1973). Cette politisation de l'ethnicité constitue dans le champ religieux une institution au sens opératoire du terme, c'est-à-dire une manière de faire la politique qui a acquis l'apparence d'une réalité objective du fait de son inscription dans la durée, de sa régularité, qui est intériorisée dans la conscience des acteurs religieux, des laïcs et qui influence les comportements ethniques (Chevalier, 1996). Les religions (chrétiennes et islamiques) sont au départ étrangères à l'Afrique. Néanmoins, elles ont été endogenisées afin d'y faire sens. La fétichisation du long terme a entraîné la naturalisation de l'histoire. Elles sont devenues du fait de leur appropriation locale, des référents identitaires aux groupes ethniques, au point où, l'ethnicité se retrouve au cœur de la gouvernementalité du champ religieux au Cameroun. Le champ religieux est aussi structuré sur la base d'une opposition entre les positions dominantes et les positions dominées. Les analogies peuvent être faites entre le champ religieux et le champ politique, étant entendu que ces deux (2) champs obéissent aux mêmes propriétés. Le champ religieux est un cadre de lutte pour le pouvoir. La prise en considération des logiques antagonistes situe l'instrumentalisation politique de l'ethnicité comme un équilibre de tensions, marqué par le développement des contradictions et des rapports de force.

References:

1. Aboubakar, A. et Aissatou, I. (2019), « Étude du rapport de force entre deux mouvances confessionnelles dans la reconfiguration de l'élite musulmane au Cameroun. La wahhabiya et Tidjaniyya à Ngaoundere », in Tiemeni Sigankwe, Nicholas Ndounda (Coord.), *géopolitique du fait religieux au Cameroun. Revue internationale des Sciences Humaines et Sociales*, édition spéciale sur « religion », 8, pp. 62-83.
2. Abouna, P. (2011), *Le pouvoir de l'ethnie. Introduction à l'ethnocratie*, Paris, L'Harmattan, 134p.

3. Abwa D., (2007), « Peut-on parler de la revanche des Kirdi du Nord-Cameroun aujourd'hui ? », *Annales de la FALSH*, UY1, vol.1, N°6, Nouvelle série, Premier semestre, pp. 41-65.
4. Akindes, F., (1995), *Les mirages de la démocratie en Afrique subsaharienne francophone*, Dakar, CODESRIA, 246 p.
5. Akono Abina, M. F. (2019), « Culte communautaire « pour tous » ? L'Église Grecque Orthodoxe à la croisée des chemins dans le monde religieux au Cameroun », in Tiemeni Sigankwe, Nicholas Ndonga (Coord.), *géopolitique du fait religieux au Cameroun. Revue internationale des Sciences Humaines et Sociales*, édition spéciale « religion », 8, pp. 203-223.
6. Alawadi, (2006), *Dynamique de la société politique au Nord Cameroun : l'espace politique régional entre monopolisation et démonopolisation*, Thèse de Doctorat en sociologie, Université de Yaoundé I, 559 p.
7. Almond G., Verba S. (1963), "The civic Culture and Democracy Stability", dans G. Almond et S. Verba, pp. 473-505.
8. Apitsa, S. M. et Amine, A. (2014/4), « L'ethnicité, un levier d'action pertinent du management interculturel des ressources humaines ? », *Management prospective Ed/ « Management et Avenir »*, n°70, pp. 13-31.
9. Assana, (2014) « La démocratisation et les memoranda dans l'Adamaoua (Cameroun) : recomposition des modes de participation politique classiques ou entreprise d'instrumentalisation ? », *Revue Droit et culture*, 68, pp. 213-246.
10. Assana, (2017), *Démocratisation, ethnicité et recherche hégémonique locale au Cameroun : le cas de la région de l'Adamaoua*, Thèse rédigée et soutenue publiquement pour l'obtention du Doctorat/Ph.D. en Science Politique, Université de Yaoundé, septembre, 2017, 386p.
11. Assana, (2020), « les memoranda, les motions de soutien et la consolidation de la démocratie participative au Cameroun », *Revue Béninoise de Science Politique*, volume 04, Numéro 01, pp198-256.
12. Bailey, F. G. (1971), *Les règles du jeu politique*, Paris, PUF, 254 p.
13. Balandier, G. (1967), *Anthropologie Politique*, Paris, PUF Quadrige, 288 p.
14. Balandier, G. (1971), *Sens et puissance. Les dynamiques sociales*, 336 p.
15. Bastian J-P. (1997), « Minorités religieuses et confessionnalisation de la politique en Amérique latine », *Archives de sciences sociales des religions*, 42^e année, n° 97, (jan-Mar.), pp. 97-114.
16. Batibonack, S. (2013), « Le fait religieux dans l'espace publié amplifié par les pentecôtismes camerounais », in A Astresses B., Douteaud S.,

- et Gabriel C. (dir), *La religion dans la rue : fait religieux et espace public*, Paris, Presses Universitaires de Pau et des pays de l'Adour, pp. 125-139.
17. Bayart, J-F, (1997), *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 176 p.
 18. Bayart, J-F. (1989), « *Bataille de l'archidiocèse de Douala* », in *Politique Africaine*, n-°35, pp. 76-97.
 19. Bayart, J-F. (1992), « Les Églises chrétiennes et la politique du ventre : le partage du gâteau ecclésial », *Politique africaine*, 1992, 35, pp. 3-26.
 20. Bayart, J-F. dir. (1993), *Religion et modernité politique en Afrique Noire*, Paris, Karthala, 312 p.
 21. Bigombe Logo, P. (1999), « Changement politique et dynamiques d'instrumentalisation de l'ethnicité Kirdi : l'ingénierie ethnopolitique », *La révolution passive au Cameroun : État, société et changement*, Dakar, CODESRIA, pp. 230-268.
 22. Bouopda Kame, P. (2018), *La crise anglophone au Cameroun*, Paris, L'Harmattan, 189 p.
 23. Bourdieu, P. (1994), *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Le Seuil, 256 p.
 24. Bourdieu, P. (1998), *Les règles de l'art, genèse et structure du champ littéraire*, Paris, le Seuil, 492 p.
 25. Bouthinon-Dumas, H. (1997), « *Religion et Communautés Politiques en Afrique* », in *Afrique contemporaine*, n°-184, pp. 41-51.
 26. Bruno, G. (2005), « Les évangéliques au Brésil : stratégies territoriales et participation politique », *La Découverte | « Hérodote »*, n° 119, pp. 49-74.
 27. Burnham, P. (1991), « L'ethnie, la religion, et l'État : Le rôle des peuls dans la vie politique et sociale du Nord-Cameroun », *Journal des Africanistes*, tome 61, pp. 73-102.
 28. Burnham, P. (1996), *The Politics of Cultural Difference in Northern*, International African Library, Edinburgh University Press, London, 272 p.
 29. Cameroun : la menace du radicalisme religieux, (2015), *Rapport Afrique*, N°229, 3 septembre, 47 p.
 30. Chazel, F. (2000), *Aux fondements de la sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 246 p.
 31. Chevalier J. (1996), *Les institutions politiques*, Paris, LGDJ, 207 p.
 32. Chrétien, J-P. (1997), *Le défi de l'ethnisme, Rwanda et Burundi : 1990-1996*, Paris, Karthala, 252 p.
 33. Collectif ' 'changer le Cameroun' '. *Le Cameroun éclaté ? Anthologie commentée des revendications ethniques*, (1992), Édition C³, 595 p.

34. Cuoq, J. (1984), *Histoire de l'islamisation de l'Afrique de l'Ouest, des origines à la fin du XVIe siècle*, Paul Gauthen, 347 p.
35. Dasre A., Hertrich V. (2017), *Comment aborder les pratiques religieuses en Afrique Subsaharienne ? Les enseignements d'une enquête longitudinale en milieu rural malien*, n°232, 37 p.
36. De Benoist, J. R. (1987) *Église et pouvoir colonial au Soudan français. Administrateur et missionnaires dans la boucle du Niger (1985-1945)*, Paris, Karthala.
37. *Déclaration des Laïcs Bamoun engagés de l'Église Évangélique du Cameroun* publié le 12 juin 2017.
38. Dekane, E. (2019), « Les conflits de leadership entre majorité et minorité ethniques représentées dans les Églises protestantes émergées à l'Extrême-Nord Cameroun », in Tiemeni Sigankwe, Nicholas Ndounda (Coord.), *géopolitique du fait religieux au Cameroun. Revue internationale des Sciences Humaines et Sociales*, Edition spéciale sur « religion », 8, pp. 176-202.
39. Deng F. M., Kimaro S., Lyons T., Rotchild D., Zartman I. W, 1996, *Sovereignty as responsibility. Conflict Management in Africa, Washington*, The Brookings institution.
40. Denis-Constant, M. (2002), *Sur la piste des OPNI (Objets politiques non identifiés)*, Paris, Karthala, 504 p.
41. Deoyo, P. (2013), *The Concept of Mang-djala reference to church unity in all context of ethnic diversity: The case of evangelical Lutheran Church in Cameroon (EELC)*, Doctor of philosophy in religious studies, University of Kwazulu-Natet, 310 p.
42. Dourwe, O. (2019), « Les medias Sociaux et les mouvements sociaux: le cas de la crise anglophone au Cameroun », *Revue Africaniste Inter-Disciplinaire (RAID)*, 4e trimestre, pp. 81-106.
43. Dubresson, A., Raison J-P. (2003), *L'Afrique subsaharienne: une géographie du changement*, Paris, Armand-Colin, 245 p.
44. Duterme B. (2002), « Peuples indigènes et minorités ethniques : les conditions sociales de leur reconnaissance », *Alternatives-Sud* (Editorial), vol. VII, Paris, L'Harmattan, pp. 1-20.
45. Eboussi Boulaga, F. (1993), *Les conférences nationales, une affaire à suivre en Afrique noire*, Paris, Karthala, 240 p.
46. Eboussi Boulaga, F. (1997), *La démocratie de transit au Cameroun*, Paris, L'Harmattan, 456 p.
47. Eldridge, M. (1981), « L'implantation des Peuls dans l'Adamaoua (approche chronologique) » in C. Tardits (dir.), *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*, vol I, Paris, CNRS, pp.229-248.

48. Elias N., DUNING E, (1994), *Sport et civilisation. La violence maîtrisée*, Paris, Fayard, 336 p.
49. Fauré, Y.-A., Médard J-F. (1982), *État et bourgeoisie en Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala, 276 p.
50. Felice, G. (1850), *Histoire des protestants de France depuis l'origine de la réformation jusqu'au temps présents*, Paris, Librairie Protestante, 655 p.
51. Fendjougue, H. (2006), « La construction et la politisation de l'ethnicité au Nord Cameroun », *Polis*, Vol 13, N° 1-2, pp. 81-102.
52. Fred C. (1994), « Religion, ethnicité et politique en Caraïbe », *Revue Française de Science Politique*, pp.49-74.
53. Gabriel, D., Larche, S. (1970), « La contestation dans l'Église », *L'Homme et la société*, pp.335-356.
54. Gautier C. (1996), « A propos du gouvernement des conduites chez Foucault », in CURAPP, *La gouvernementalité*, PUF, pp. 19-33.
55. Gellner E, (1983), *Nations and nationalism*, Oxford, Blackwell, 152 p.
56. Geschiere, P. (2000) « sorcellerie et modernité : retour sur une étrange complicité » in *politique Africaine*, n° 79, Paris, Karthala, pp. 17-32.
57. Gille S. dir., Droz, Y., Maupeu, H. Médard, J-F, de Rosny, E. (2004), *L'effervescence religieuse en Afrique. La diversité locale des implantations religieuses chrétiennes au Cameroun et au Kenya*, Paris, Karthala, 274 p.
58. Goffman, E. (1973), *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Minit, 256 p.
59. Goujon A., *Les démocraties. Institutions, fonctionnement et défis*, Paris, Armand Colin, 2015, 192 p.
60. Haidara, B. (2015), *Les formes d'articulation de l'Islam et de la politique au Mali, Géographie*, Thèse de doctorat en géographie humaine, Université Bordeaux-Montaigne, Bordeaux, 379 p.
61. Hamadou, A. (1999), « Islam et relations inter-ethniques dans le Diamaré, Nord-Cameroun », in *Histoire et anthropologie*, Strasbourg, N°18-19, pp. 280-309.
62. Hamadou, A. (2004), *L'Islam au Cameroun. Entre tradition et modernité*, Paris, L'Harmattan, 244 p.
63. Hamadou, A. dir, (2014), « Migration norvégienne et protestantisme luthérien dans l'Adamaoua(Cameroun) », in *De l'Adamawa à l'Adamaoua. Histoire, enjeux et perspectives pour le Nord-Cameroun*, Paris, L'Harmattan, pp. 67-91.
64. Hawkins S. (1997), To pray or not to pray : politics, medicine and conversion among the Lo Dagaa of Northern Ghana 1929-1939, *Canadian Journal of African Studies*, 31 (1), pp. 50-85.

65. Huntington S. (1997), *Le Choc des civilisations*, Odile Jacob, 1997, 245 p.
66. Javier Moreno, L. (2007), « Political Clientelism, Elites, and Caciquismo in Restoration Spain (1875-1923) », *European History Quaterly*, vol. 37 (3), pp.417-441.
67. Karine, L. (2017), *Genèse de la fragmentation contemporaine : de la tension entre l'universalisme et le particularisme dans la constitution du sujet politique*, Thèse présentée comme exigence partielle du doctorat en sociologie, Université du Québec à Montréal, avril 2017, 495 p.
68. Kodjo Agayi, M. (2007), *L'engagement politique des chrétiens dans les pays francophones d'Afrique de l'Ouest (1990-2005)*, thèse pour l'obtention du grade de docteur en théologie catholique présentée et soutenue publiquement, 509 p.
69. Kougoum, G. (2009), *Pour une Église-communauté-de-paix dans un contexte multiethnique conflictuel. Le cas du Cameroun*, thèse présentée à la Faculté des Études Supérieures en vue de l'obtention du grade de philosophae Doctor (ph.D), en théologie-théologie pratique, Université de Montréal, juin, 451 p.
70. Koulagna, J. (2016), *Être Église ensemble*, Yaoundé, Dinimber et Larimber, 196 p.
71. Laborier, P., Lascoumes, P. (2005), « L'action publique comprise comme gouvernementalisation de l'État », Sylvain Meyet (dir.), *Travailler avec Foucault : retours sur le politique*, Paris, L'Harmattan, pp. 37-60.
72. Laburthe-Tolra, P. (1988), « Christianisme et ouverture au monde. Le cas du Cameroun (1845-1915) », *Revue Française d'histoire d'Outre-Mer*, tome 75, n°279, 2^e trimestre, pp. 207-221.
73. Lahire, B. (1998), *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Nathan, Paris, 271 p.
74. Le Bart, C. (2003), « L'analyse du discours politique : de la théorie des champs à la sociologie de la grandeur », *Mots. Les langages du politique* (En ligne), mis en ligne le 23 avril 2008, consulté le 03 décembre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/mots/6323>.
75. Lisbet, H. (1993), « Education, économie et "idéal de vie". Les femmes de Ngaoundéré », in Hermenegildo (organisateur), Jean Boutrais (éditeur), *Peuples et cultures de l'Adamoua, Actes du colloque de Ngaoundéré du 14 au 16 janvier*, pp. 273-304.
76. Mahimi, B-M. (2019), « Le multiconfessionnalisme au Cameroun. Analyse des stratégies politiques de préservation du climat de tolérance religieuse », in Tiemeni Sigankwe, Nicholas Ndounda (Coord.), *géopolitique du fait religieux au Cameroun. Revue*

- internationale des Sciences Humaines et Sociales*, Edition spéciale sur « religion », 8, pp. 275-303.
77. Markus R. (1996), *Ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons*. Histoire (s) de l'Église Évangélique Luthérienne de la RCA, Baboua, 294 p.
78. Martin, D-C. (1989), « A la quête des OPNI (Objets Politiques Non Identifiés). Comment traiter l'influence du politique ? », *Revue Française de Science Politique*, 39, 6, 1989, pp. 793-815.
79. Martin, J-Y. (1971), « L'école et les sociétés traditionnelles au Cameroun septentrionale », *cah.ORSTOM*, Sc.hum. vol. VIII, n°3, pp. 295-335.
80. Mary A., (2010), *Religion traditionnelle*, in Azria R et Hervieu-Leger, D (eds), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, 1458 p.
81. Maud, L. (2005), « Cameroun : Les nouveaux territoires de Dieu », *Afrique contemporaine*, 215/3, pp. 93-116.
82. Maud, L. (2006), « Nordistes musulmans et sudistes chrétiens s'affrontent dans les États africains », in Georges Courade (dir.), *L'Afrique des idées reçues*, Editions Belin, pp. 158-165.
83. Maud, L. (2010), « Islam et christianisme en mouvement », *Espace populations sociétés*, 2-3, pp. 179-191.
84. Maud, L. (2019), « Second éditorial », in Tiemeni Sigankwe, Nicholas Ndounda (Coord.), *géopolitique du fait religieux au Cameroun*. *Revue internationale des Sciences Humaines et Sociales*, 8, pp.6-10.
85. Mauss, M. (1968), « La prière et les rites oraux », *Œuvres*, I., Paris, Éditions de Minuit, pp. 357-600.
86. Mayrague, C. (2009/1), « Pluralisation et compétition religieuses en Afrique subsaharienne. Pour une étude comparée des logiques sociales et politiques du christianisme et de l'Islam », *Revue internationale de politique comparée*, Vol. 16, pp. 83-98.
87. Mbouombouo, P. Ntchoutizo, F. K. (2016), « Cohabitation musulmans/ chrétiens dans le Noun au Cameroun : Exemple de posture préventive et résiliente face aux risques de conflits religieux et idéologiques au Cameroun », *Revue africaine de paix, communication et développement*, 2, pp. 139-159.
88. Médard, J-F. (1976), « Le rapport de clientèle : du phénomène social à l'analyse politique », *Revue Française de Science Politique*, volume 26, n°1, février, pp.103-131.
89. Médard, J-F. (1997), « Les Églises protestantes au Cameroun, entre tradition autoritaire et ethnicité », in François Constantin et Christian Coulon (sous la direction de), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Editions Karthala, pp. 189-220.

90. Menguele Menyengue, A. M. (2011/2012), *Forces occultes, religion et politique au Cameroun : Essai sur les fondements ésotériques et magico-religieux du pouvoir*, Thèse de Doctorat ph.D en science politique, Université de Yaoundé II, 449 p.
91. Menguele Menyengue, A.M. (2019), « Enjeux et usages politiques de la promotion des lieux de prière au Cameroun », in in Tiemeni Sigankwe, Nicholas Ndounda (Coord.), *géopolitique du fait religieux au Cameroun. Revue internationale des Sciences Humaines et Sociales*, 8, pp. 224-250.
92. Mohaman, J. (2017/2018), *Ethnicité et conflit dans le nouveau testament : Essai d'actualisation dans l'Église Évangélique Luthérienne du Cameroun (EELC)*, Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de docteur en Théologie, Institut universitaire de Yaoundé, 283 p.
93. Momo, B. (2000), « La laïcité de l'État dans l'espace camerounais », *Les Cahiers de droit*, volume 40, numéro 4, pp. 821-847.
94. Motaze Akam, A. (2014), « Ngaoundéré : discours sociologique », in Hamadou Adama (dir.), *De l'Adamawa à l'Adamaoua. Histoire, enjeux et perspectives pour le Nord-Cameroun*, Paris, L'Harmattan, pp. 273-282.
95. Motaze, Akam, A. (2009), *Le social et le développement en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 266 p.
96. Mouctar Bah, T. (1993), « Le facteur peul et les relations inter-ethniques dans l'Adamoua au XXe siècle », in Hermenegildo (organisateur), Jean Boutrais (éditeur), *Peuples et cultures de l'Adamoua*, Actes du colloque de Ngaoundéré du 14 au 16 janvier, pp. 61-86.
97. Mouiche, I. (1996) « Mutations socio-politiques et replis identitaires en Afrique : le cas du Cameroun », in *Afr.j. polit. Sci.*, Vol. 1, n° 2, pp. 176-201.
98. Mouiche, I. (2000), « Ethnicité et multipartisme au Nord-Cameroun », in *Afr.j.polit.sci*, Vol. 5, n° 1, pp. 46-91.
99. Mouiche, I. (2005), « Islam, mondialisation et crise identitaire », *Africa*, 7 (3), pp. 378-420.
100. Mouiche, I. (2008), « Chefferies traditionnelles, autochtonie et construction d'une sphère publique locale au Cameroun », *L'anthropologue africain*, Vol.15, Nos.1 et 2, pp. 61-100.
101. Mouiche, I. (2019), « Post-éditorial : Mondialisation, pluralisation et recomposition de l'Islam au pays bamoun (Cameroun) », in Tiemeni Sigankwe, Nicholas Ndounda (Coord.), *géopolitique du fait religieux au Cameroun. Revue internationale des Sciences Humaines et Sociales*, 8, pp.116-118.

102. Mveng, E. (1985), *Histoire du Cameroun*, tome 1 Yaoundé, CEPER, 588 p.
103. Ngah, J. (2018), *Bilan de l'épiscopat dans l'EELC*, Ngaoundéré, 56 p.
104. Ngozo R. (2014) *Vision quadriennale de l'EELC à la lumière de Néhémie 2 : 17-18*, Juillet 2014, 128 p.
105. Nguigi, W.T., (1998), *Penpoints, Gunpoints and Dreams : towards a critical theory of the Arts and the State in Africa*, Oxford, Oxford University, 160 p.
106. Njeuma, M.Z. (1978), *Fulani Hegemony in Yola (Old Adamawa, 1809-1902*, Yaoundé, CEPER, 312 p.
107. Njeuma, M-Z. (1997), « Imperialism of knowledge: The Fulbe factor in Northern Cameroon », *Revue Ngaoundéré-Anthropos*, 2, pp. 1-18.
108. Nyiwe T., *Le rôle primordial de l'Évangélisation dans l'accomplissement du Ministère holistique de l'Église Évangélique Luthérienne au Cameroun*, Ngdere-Cameroun, Espace-Repro, 2013, 108 p.
109. Nzabakomada-Yakoma. (1977), « Karnou », in Charles Jean-Louis, Megali Morsy, et Catherine Coquery-Vidrovitch (sous la direction), *Les Africains*, pp. 229-257.
110. Otayek, R. (2001), « Controverses : L'Afrique au prisme de l'ethnicité : perception française et actualité du débat », in *La Revue Internationale et Stratégique*, 43, automne, pp. 1-14.
111. Ousmanou, S. (1990/1991), *Les résistances au processus d'idéologisation religieuse dans le Nord-Cameroun : l'opposition des populations païennes 'Dii' à la domination musulmane des Foulbé*, Mémoire présenté en vue de l'obtention de la maîtrise en psychologie, Université de Yaoundé, 125 p.
112. Pahimi, P. (2019), « La question de l'autonomisation dans l'Église adventiste du septième jour au Nord-Cameroun », in Tiemeni Sigankwe, Nicolas Owona Ndounda (Coord.), *Géopolitique du fait religieux au Cameroun*, *Revue Internationale des Sciences Humaines*, édition spéciale « religion », volume 8, numéro 8, pp. 127-149.
113. Plumey, Y. (1990), *Mission Tchad-Cameroun : l'annonce de l'évangile au Nord-Cameroun*, Editions Oblates, 574 p.
114. Poutignat, P., Streiff-Feinart, J. (1995), *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 270 p.
115. Sandra, F. (2003), « Les politiques identitaires d'une Église africaine transnationale. The Church of pentecost (Ghana) », *Cahiers d'Études Africaines*, n°172, pp. 857-882.

116. Schilder, K. (1991), « État et islamisation au Nord-Cameroun (1960-1982) », *Politique africaine*, n°41, pp. 144-148.
117. Sindjoun L. (1998), *La politique d'affection en Afrique Noire Société de parenté, " Société D'état " et libéralisation politique au Cameroun*, GRAPS/Université de Yaoundé II, Number 1, Volume 2, 64 p.
118. Sindjoun L. (1999), *Science politique réflexive et savoirs sur les pratiques politiques en Afrique noire*, CODESRIA, 45 p.
119. Sindjoun, L. (2002), *Les relations internationales africaines : entre États en crise et flux transnationaux*, CODESRIA, Document de travail, N°1, 95 p.
120. Sindjoun, L. (2007), « A la recherche de la puissance culturelle dans les relations internationales : essai de caractérisation du concept et d'appréhension du phénomène », *Revue Camerounaise d'Études Internationales/Cameroon Review of International Studies*, 1^{er} semestre, pp. 17-42.
121. Sindjoun, L. (2001), « La culture démocratique en Afrique subsaharienne : comment rencontrer l'arlésienne de la légende africaniste », *Symposium international de Bamako*, pp. 522-532.
122. Sundnes Dronen, T. (2008) *Communication, Conversion et Conservation. Les Dii et les missionnaires norvégiens Adamaoua 1934-1960*, Institut Luthérien de Théologie de Meiganga, 244 p.
123. Tiemeni, S. (2019), « Etude géopolitique du religieux au Cameroun : une urgence heuristique » in Tiemeni Sigankwe, Nicholas Ndounda (Coord.), *géopolitique du fait religieux au Cameroun. Revue internationale des Sciences Humaines et Sociales*, édition spéciale « religion », 8, pp. 11-37.
124. Weber M. (2000), *Sociologie de la religion* traduit et présenté par Isabelle Kalinowski, Paris, Flammarion, 512 p.