Sur les traces du *Kemsi*

Divination au nom de dieu, médecine missionnaire et naissance des prophétismes (Grassfields, Cameroun)

In the footsteps of Kemsi. Divination in the name of god, missionary medicine and the birth of prophetism (Grassfields, Cameroon)

Siguiendo los pasos de Kemsi. Adivinación en el nombre de dios, medicina misionera y el nacimiento del profetismo (Grassfields, Camerún)

Franck Beuvier

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/38877>

DOI : 10.4000/assr.38877

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2018

Pagination : 263-286

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Franck Beuvier, « Sur les traces du *Kemsi* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 183 | juillet-septembre 2018, mis en ligne le 01 janvier 2022, consulté le 08 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/assr/38877> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.38877>

Franck Beuvier

Sur les traces du *Kemsi*

Divination au nom de dieu, médecine missionnaire et naissance des prophétismes (Grassfields, Cameroun)

C'est en 1902 que le plateau Bamiléké au Cameroun, peuplé d'une centaine de chefferies, fut visité pour la première fois par des Européens. Négociants puis militaires, mandatés par une compagnie concessionnaire allemande, entament une inspection systématique de la zone, laquelle deviendra une entité administrative en 1910. Dans leur sillage, les missionnaires évangélistes de Bâle, arrivés dans la chefferie de Bali en mai 1903, commencent à sillonner la région située plus au sud et ouvrent leur premier poste Bamiléké dans la chefferie de Bagam en 1908. À cette date, la majorité des chefferies ont été visitées, les chefs sensibilisés à l'entreprise chrétienne, et partout incités à envoyer des enfants dans les écoles déjà ouvertes, à Bali et à Foumban – capitale du royaume Bamoun – essentiellement. Les pères pallottins, catholiques, fondent une mission dans la chefferie de Dschang, à l'ouest du plateau, en 1910. Deux pères et deux frères s'installent, rejoints l'année suivante par quatre sœurs. En 1912, plus de deux cents élèves fréquentent l'école, garçons et filles. Fin 1915, lors du départ des ressortissants allemands et de leurs alliés, la mission protestante compte en pays Bamiléké quatre stations principales, des postes secondaires tenus par des catéchistes autochtones dans une vingtaine de chefferies, des centaines d'élèves et de chrétiens. La seule mission catholique de Dschang accueille plus de mille élèves, enregistrant, selon les sources, entre deux cent cinquante et quatre cents baptêmes sur la période¹.

Depuis les années 1930, il revient au *kemsi* d'identifier l'origine des maux. *Kemsi* signifie « notable de dieu² », mais, dans le langage courant, le terme francophone le plus fréquemment employé pour le désigner est celui de « voyant ». Le *kemsi* est un guide, énigmatique par son profil et très souvent en marge par son style de vie. Spécialiste de la coutume³, de la relation entre vivants et

1. Ces chiffres intègrent les personnes en fin de vie. Van Slageren, 1972 : 116 ; Le Bayon, 1986 : 38-39.

2. « Kem » : notable ; « si » : dieu. Cette traduction littérale du Ngomba est la plus courante, en usage dans la majorité des chefferies situées au nord du pays Bamiléké. À l'échelle de cette région, connue pour sa relative hétérogénéité linguistique, on relève principalement deux prononciations familières du mot, orthographié selon les cas : *kams(h)i* ou *kems(h)i*.

3. La « coutume » se présente à la fois sous les traits d'une constitution et d'un ensemble de lois régies par un code civil et un code pénal. Elle est associée aux fondateurs, lesquels sont reconnus pour l'avoir promulguée, et les générations successives de défunts veillent à sa bonne observance.

défunts, il diagnostique au sein des familles l'agent responsable des troubles vécus. Il rappelle à tout un chacun ce qu'il doit faire, au regard de ses obligations familiales et de celles qui touchent aux fondateurs du quartier et de la chefferie. Le *kemsi* « voit » dans le passé, identifiant les disparus oubliés qui manifestent leur mécontentement, et lit l'avenir, au travers de prédictions dictées lors du songe nocturne. Ces « voyants » traitent les maladies, physiques et mentales, sur la base de spécialisations qui les distinguent, suivant ce que Dieu veut bien leur transmettre.

Le *kemsi* témoigne d'un profil thérapeutique qui naît avec la colonisation. C'est une figure prophétique, indépendante de l'autorité palatine, et souvent incarnée par une femme. Les formes de l'« expérience visionnaire » et la portée politique du phénomène dans le cas présent diffèrent sensiblement de celles habituellement observées, en Afrique francophone comme anglophone⁴. Bien que la référence à Dieu soit omniprésente dans leur discours, comme étant à l'origine de leur don et de leur savoir, les *kemsi* ne s'appuient que très peu sur des sources bibliques et ne pratiquent aucune forme de prosélytisme. Présents en nombre et dominant le paysage divinatoire dans la région, ces derniers ne sont organisés ni en association⁵ – fait rare tant le modèle est constitutif de la chefferie Bamiléké – ni en groupe de prière. Les *kemsi* n'ont jamais eu vocation non plus à fonder une église. Ainsi, nous n'observons au cours de nos enquêtes ni élan charismatique, ni personnage capable de mobiliser les foules et de renverser l'ordre établi, mais une classe de devins prophètes prenant racine au travers de compétences reconnues parce qu'indispensables : celles qui relèvent de la médiation avec les défunts en premier lieu. Le *kemsi* se fonde dans la coutume, domaine où il fait très tôt autorité, en s'aménageant une place convenable, adaptée à ce que l'institution peut accepter. Un savoir « divin », assimilé à la coutume de la chefferie, qui ne se confond nullement avec une mission « divine ». Le « notable de dieu » aurait finalement tout du compromis religieux acceptable.

Faire le récit de sa genèse, ou tenter de le faire plus exactement, suppose, pour reprendre les mots de Jean-Pierre Dozon (1995 : 78), de « nouer ensemble le phénomène prophétique et l'histoire » de la rencontre entre mission chrétienne et chefferie Bamiléké ; cela exige, en outre, d'envisager les circonstances et les conditions de cette rencontre, sous l'angle de ce que Marshall Sahlins a désigné comme « fait social total » aux îles Fidji pour qualifier la nature de la rencontre entre Européens et insulaires. Un fait « religieux », tout autant que politique et économique, dont la portée se mesure en dernier

4. Les travaux sur le sujet sont nombreux. Je renvoie aux articles de synthèse et ouvrage d'André Mary (1997, 1998, 2009), portant sur les grandes traditions prophétiques repérées sur le continent. Le *kemsi* se distingue par ailleurs des « petits » prophètes ethnographiés par Marc Augé qui, mêlant références chrétiennes et préceptes coutumiers, font figure d'héritiers et sont connus pour leur charisme (Augé et Colley, 1990).

5. À cet égard, ils se distinguent radicalement des praticiens connus jusqu'alors, les *ngaka*, devins héréditaires réunis en confrérie, dont la présence est aujourd'hui marginale.

ressort à l'aune du régime de croyances fidjien qui l'a rendu possible (Sahlins, 1989 : 54). Nous empruntons cette voie, en réintroduisant les notions d'événement et de situation dans la mesure où elles font sens durablement, faute de pouvoir privilégier une approche biographique⁶. Les données disponibles⁷, accumulées au fil du temps, ne l'autorisent pas. La raison ethnographique est ailleurs, et ce devin prophète, vu sous les traits d'un charlatan jouant avec les sentiments et la coutume, fut jugé peu digne d'intérêt⁸.

Suivant la voie ouverte par Sahlins, nous allons nous appuyer sur quelques expériences « fortes » associées à la présence missionnaire – sensible à partir des années 1910 – et à la diffusion de la culture chrétienne : la prépondérance accordée au concept et au terme pidgin *si* signifiant « dieu » ; le rapport chrétien à la maladie et l'exercice de la médecine missionnaire, dont les caractéristiques concourent à établir le profil du *kemsi* ; la mission d'évangélisation conduite par un corps intermédiaire de catéchistes autochtones enfin, qui s'appuie sur une expérience de la vision chez les protestants à l'origine des prophétismes en pays Bamiléké. Si le prophétisme apparaît dans le sillage de la présence et de la doctrine évangéliste, l'institutionnalisation du devin prophète *kemsi* défie en revanche les observations faites ailleurs. Le *kemsi* n'est pas catéchiste – même si l'ombre de ce dernier n'est jamais loin – et, surtout, garantit la sauvegarde de l'institution de la chefferie. Le parcours proposé croise des impératifs d'ordre religieux et politique, et nous reprenons à notre compte la notion de « systèmes de significations » avancée par Dozon (1995 : 11) pour caractériser le phénomène *kemsi*, illustration en quelque sorte d'une « disposition pour intégrer des données nouvelles et œuvrer aux réaménagements nécessaires ». Ce qui revient, finalement, à s'intéresser – en paraphrasant Sahlins – à la relation entre structure et événement (1989 : 13-14), à la « structure de la conjoncture » dans le cas Bamiléké, plus à même de penser l'ordre symbolique tel qu'il se déploie dans la situation d'interaction avec les missionnaires.

6. Mary a beaucoup écrit en ce sens, militant en faveur d'une approche historiographique du prophétisme.

7. Nous nous appuyons sur un corpus réunissant les archives administratives (1916-1959), les études et récits missionnaires signalés dans la bibliographie et les monographies, administratives et universitaires, portant sur la région depuis 1916. Pour les archives administratives, plusieurs fonds sont concernés. Aux Archives nationales de Yaoundé (ANY) : fonds « Affaires Politiques et Administratives » et « Affaires Camerounaises », 39 rapports de tournée (1917, 1918, 1932-1937, 1939, 1940-1943) ; 9 rapports mensuels de subdivision (1919, 1920, 1941) ; 2 rapports annuels de circonscription (1952, 1953) ; 1 rapport d'inspection (1944) ; 10 rapports de situation (1916, 1917, 1923, 1939) ; 3 dossiers « Affaires particulières » (1919, 1923, 1927). Aux Archives nationales d'outre-mer (ANOM), une vingtaine de rapports de tournée datés de 1932 et 1933. Ajoutons enfin le fonds Raymond Lecoq (1945-1950) conservé à la bibliothèque Éric-de-Dampierre (MAE, Nanterre), qui conserve en particulier un rapport sur les croyances religieuses signalé plus loin.

8. La première grande ethnographie, à caractère anthropologique, du *kemsi* est tardive, on la doit à Éric de Rosny [1995 (1981) : 241-277]. En 1986, deux thèses en font état, où le profil du *kemsi* est envisagé par rapport au christianisme – comme une forme de dégénérescence dans un cas, une voie de possible convergence avec la coutume Bamiléké dans l'autre (Watio, 1986 ; Mbiabo, 1986). Charles-Henri Pradelles de Latour en dit également quelques mots, sans réellement porter intérêt au phénomène (1986 : 316-317).

Le *Si* de *Kemsi*

L'ampleur du phénomène *kemsi* est observée par le jeune ethnographe britannique Frederic Clement Egerton dans les années 1930 :

Un jour, le chef m'envoya une *minnyi*. Une *minnyi* est un mélange de diseuse de bonne aventure et de guérisseur, une femme possédant des pouvoirs bénéfiques, une magicienne distincte des sorciers. Les *minnyi* ne sont pas héréditaires comme les sorciers, et elles ne suivent pas une formation particulière. Elles deviennent *minnyi* par la grâce de Dieu. Parfois, un homme ou une femme, non coutumier du fait, tombe en crise. Cela peut arriver n'importe où ⁹.

La révélation intervient au travers de convulsions ou de crises d'épilepsie. « Elles voient Dieu », résume Egerton à leur sujet, en écho à la formule de son interprète. Les événements qui intéressent leurs patients leur apparaissent « en rêve ». Egerton en photographie quatre lors du recensement de la population de Bangangté auquel il assiste, deux hommes et deux femmes, jeunes et âgés dans les deux cas¹⁰. Leur aspect les distingue de l'assemblée réunie en la circonstance : à demi-nus, simplement vêtus d'un tissu en écorce autour de la taille, les quatre tiennent en main une branche de « l'arbre de paix¹¹ ». Leur chevelure faite de mèches emmêlées naturellement est caractéristique. Le plus jeune, aux dreadlocks mi-longues, porte une couronne formée de matières diverses. Son apparence rappelle, plus encore que pour les autres, les représentations du Christ avant sa crucifixion.

La même année, un rapport de tournée effectué par le médecin-lieutenant Desgrorges dans la subdivision de Bangangté confirme l'existence de « mégni », décrits comme « prêtre et initié souvent épileptique », en charge des rituels dans le bois entourant la chefferie¹². Leur vocation est mise en évidence par une transe qui les conduit à passer tout ou partie de la nuit en un lieu appelé « Mbeu » ou « Nzeu »¹³. *Shi* lui enseigne alors tout ce qu'il doit savoir. En réalité, son savoir est complété par un *megni* plus ancien ». Le médecin précise que *Shi* est l'esprit de la terre qui communique avec le devin, lui permettant de « prédire l'avenir et de découvrir les choses cachées¹⁴ ». Des observations réalisées à la même période, réunies dans une synthèse intitulée « les croyances religieuses », font état de « noms de sorcières [...] dérivés de « SI »¹⁵ ». En 1934, l'administrateur André Raynaud, fraîchement affecté dans la région, évoque le « konchi », « fêti-

9. Egerton, 1939 : 226-227. Les « sorciers » auxquels fait référence l'auteur sont les *ngaka*.

10. Egerton, 1939, clichés 55 et 77, p. 177 et 225.

11. Nommées *fekang* ou *nkuon*, ces tiges épaisses et feuillues (*dracaena*) sont utilisées pour tout type de cérémonie.

12. Il s'agit du « bois du bas », siège des tombeaux des chefs défunts et des confréries de serviteurs attachés à la personne du chef.

13. Ces lieux dits « sacrés » sont répartis sur le territoire de la chefferie.

14. Rapport de tournée, du 10/03 au 4/04/1936, p. 6-7 (ANY APA 10087).

15. Cette synthèse intitulée « Les croyances religieuses » figure dans les archives de Raymond Lecoq (bibliothèque Éric-de-Dampierre). Malheureusement, ni le nom de l'auteur ni la date du

cheur », principal devin intercesseur de Dieu et chargé du traitement des maladies (*ibid.*). À Bandjoun, dans la subdivision de Bafoussam, le Père Albert rapporte les mêmes facultés pour les pères et les mères de jumeaux, respectivement nommés *tagne-si* et *magne-si*. « Tagne de dieu, et magne de dieu, désignent l'homme et la femme que dieu honore de ses communications et de sa présence » (Albert, 1943 : 128). Le titre *kemsi* apparaît comme tel dans un article consacré aux spécialités thérapeutiques recensées dans la région de Dschang que le Père Gustave Masson publie en 1939. Polyvalent et très sollicité, le *kemsi* est présent partout :

Le *Kam-Si*. Sorcier qui s'intitule pompeusement le « notable de Dieu », l'homme de la divinité. Les indigènes recourent à ce sorcier en toutes sortes de circonstances, à l'occasion de procès, de palabres, de maladies, de mariages, de mort, de nouvelles constructions (Masson, 1939-1940 : 319).

Ces premières enquêtes soulignent une implantation déjà forte des *kemsi*, devins prophètes incarnés par des individus variés, hommes et femmes de différentes générations. Une catégorie émergente, qui compte en outre des parents de jumeaux, au sein de laquelle un savoir étendu serait partagé et transmis. L'origine biblique de la révélation est également à relever, tout comme leur aspect. Élus au cours d'une expérience visionnaire qui les guide vers les lieux sacrés de la chefferie, les *kemsi* sont en mesure de prédire l'avenir. Loin d'être marginaux, ils font autorité sur les plans de la coutume et de la santé, et dans les domaines divers intéressant la vie quotidienne.

Considérons ce vocable, à la fois mot et suffixe : *yi*, *chi*, *shi*, ou *si*, qui est traduit par « dieu ». Cette occurrence s'impose rapidement pour signifier ce qui relève de la transcendance, pour qualifier la nature du lien entretenu avec les défunts, ancêtres et fondateurs du territoire et de l'institution de la chefferie. « Dieu » est employé comme un équivalent de la notion d'entité souveraine, au fondement de toute chose et de toute existence, que les Européens popularisent très tôt. Missionnaires et administrateurs ne cessent en effet de s'interroger, et d'interroger leurs interlocuteurs locaux, sur l'existence – ou non – d'un concept « d'être suprême ». Aussi le monothéisme primitif, hypothèse privilégiée et incontestée, prend-il la forme d'une dégénérescence dans le cas présent. Une vérité disparue, cachée sous une autre plus exactement, dont témoignent le culte des défunts et la croyance en un dieu-terre, siège et monde des morts. La gloire rendue à Dieu est devenue gloire rendue aux ancêtres.

« SI » veut dire Dieu, limité à la terre, [...].

« SI TA », terme générique, désigne les dieux lares mâles ancêtres (« TA » = père).

« SI MA », terme générique, désigne les dieux lares maternels ancêtres

(« MA » = mère) ¹⁶.

rapport ne sont précisés. Au vu des références citées, ce rapport, en forme de mise à jour, fut établi dans la seconde moitié des années 1940.

16. Synthèse sur les « croyances religieuses », citée *supra*.

Les défunts, paternels et maternels, sont donc vus comme intercesseurs entre l'être suprême, *Si*, et les vivants¹⁷. Dès les années 1930, les observateurs relèvent des registres variés d'attribution du terme : on recourt au suffixe *si* pour désigner les fondateurs des confréries de la chefferie, les caprins sacrifiés à titre d'offrande, dits « chèvres de dieu » (Labouret, 1935), les défunts – *pfe-si*, que le Père Albert traduit par « mort-dieu » –, les intercesseurs dans les procédés divinatoires, comme la mygale, dite *nga-si* – « araignée de dieu » – à laquelle recourent les *ngaka* (Masson, 1939-1940 : 324). Il en va de même pour les lieux sacrés, les lieux de résidence supposés des anciens chefs et des fondateurs de la chefferie. Egerton traduit le terme *m'beu* par « lieux sacrés des "dieux" du pays » (1939 : 227), lieux sacrés qui constitueront, avec la prise en charge des maladies, le premier champ de compétence des *kemsi*. Le suffixe *si* sera également associé à l'arbre (*atieu-si*), la pierre (*ngo-si*) et la maison (*ndia-si*) qui sont implantés dans chaque nouvelle concession¹⁸, et auprès desquels des libations sont faites régulièrement (Masson, 1939-1940 : 316). L'usage voudra même que l'on parle de « cases à bon Dieu » pour se référer aux sites culturels installés à l'entrée des hameaux¹⁹. Comme le résume le géographe Jean Hurault en 1955 : « Quant à l'expression *si*, Dieu, qui revient très souvent dans le langage courant, il n'est pas difficile de voir que chacun y met un contenu très différent, selon ce qu'il exprime » (Hurault, 1962 : 60). « Dieu » se révèle une traduction pratique et utile dans la communication avec les interlocuteurs Blancs, pour qualifier ce qui est du ressort de l'ordre coutumier.

D'où vient ce mot « *si* » ? Difficile d'être affirmatif sur ce point. Ce mot relève sans doute du « pidgin English », langue véhiculaire utilisée par les missionnaires et les chrétiens autochtones jusque dans les années 1940. Enrichi au gré des circonstances et des besoins linguistiques des colonisateurs successifs, ce pidgin semble incontournable dans les situations de rencontre et d'échange inter-communautaires, une sorte de langue de voyage et de dialogue avec l'étranger. Appelé aussi anglais de brousse, le « *pidgin English* » naît et se développe avec l'arrivée des Anglais au début du XIX^e siècle. Il est un dialecte qui procède des rapports établis en matière de commerce, utilisé dans les « comptoirs » installés sur la côte, autour de Douala, et de prosélytisme, avec l'arrivée en 1841 de la Mission Baptiste de Londres (Baptist Missionary Society). L'implantation débute alors, marquée par la présence en continu de pasteurs et de leurs épouses, jusqu'au début des années 1880²⁰. Ce pidgin s'impose comme la langue de l'évangélisation, employé par les cadres des églises catholique et protestante lors de leurs tournées.

17. *Ibid.*

18. « Nto » : village, qui fut traduit par « concession » et désigne les hameaux composés de la maison du chef de famille (*ta*), celles de ses épouses, la cour centrale et des champs contigus.

19. Renseignements généraux, rapport annuel de 1953 (n.p.), subdivision de Dschang (ANY 3AC3291).

20. En 1884 se tient la conférence de Berlin, avec l'annexion du Cameroun par l'Allemagne.

Soigner au nom de Dieu : du médecin-missionnaire au *kemsi*

Revenons au *kemsi*, qui donne un contenu coutumier au mot « si » en élaborant une doctrine et un dispositif rituel et thérapeutique. L'analyse documentée de l'historien des missions évangéliques Jaap Van Slageren révèle que l'implantation de l'Église en pays bamiléké fut assimilée à deux caractéristiques essentielles : l'apprentissage des outils de la langue coloniale et le traitement des maladies (Van Slageren, 1972 : 268). Missionnaires protestants et catholiques – bâlois et pallottins – vont très tôt œuvrer sur le terrain de la santé, seuls du reste à s'y investir dans les Grassfields²¹ durant le mandat exercé par les Allemands (*ibid.* : 109-110). Deux Bâlois se distinguent particulièrement : Jonathan Striebel, installé à Bagam en 1909, puis Gottlieb Ammann, affecté à Bandjoun en 1913. Striebel fut sans doute le premier à marquer les esprits autochtones en la matière. En 1910-1911, il fut impuissant à endiguer une épidémie de dysenterie à Bagam – dont l'origine fut imputée à la présence missionnaire –, mais put en contenir une autre à Bangoua, une prouesse qui fit de lui un quasi-devin aux yeux des Bangoua. Selon Van Slageren, il établit sa réputation en la circonstance, laissant dans la mémoire l'image de « Mboumi (créateur) [...] et de guérisseur miraculeux » (*ibid.* : 113-114). Quant à Ammann, il soignait ses élèves et leurs parents. Sa notoriété fut acquise lorsqu'il traita le chef Fotso de Bandjoun, atteint de typhoïde (*ibid.* : 117-118). Les plateaux central et sud Bamiléké étaient marqués par les tournées régulières de ces deux personnages, dont l'impact sera mesuré plus loin. Diversement apprécié²², l'art de guérir était également associé aux pallottins catholiques établis à Dschang depuis 1910, au travers de l'œuvre des quatre sœurs arrivées en 1911 (Le Bayon, 1986 : 38).

Au tournant des années 1920, dans cette région désormais placée sous l'autorité française, les Églises protestantes et catholique vont marquer un nouveau pas. Plus que leurs homologues de la Mission de Bâle, les missionnaires français de la Société des missions évangéliques de Paris (SMEP) ont très tôt l'intuition que l'évangélisation se gagne aussi, et peut-être d'abord, sur le terrain sanitaire²³. En 1926, est créée à Bafoussam-Mbo la première station dans la région Bamiléké. Frank Christol²⁴ y est affecté temporairement en

21. Nom donné à cette région des hauts plateaux de l'ouest du Cameroun, incluant les chefferies du nord-ouest, les chefferies Bamiléké et le royaume Bamoun.

22. L'ambivalence règne en matière de maladie et de soin. Ce pouvoir de faire, d'engendrer des calamités et d'y mettre fin par le traitement, plaçait les missionnaires dans une catégorie proche de celle des sorciers. Fléau, guérison et christianisme forment un tout, et un lien durable se noue entre « travail de dieu » et sorcellerie (voir Mary, 2016b).

23. Ce fait est bien connu, remarquablement décrit chez les Tswana (Dennis, 1978 : 53-66). Citons deux œuvres importantes, qui influencent aujourd'hui les courants de l'anthropologie médicale et de la santé : celle de Jean et John Comaroff sur l'histoire de la mission chez les Tswana et la politique de santé poursuivie (1992, 1993, 1997), et celle de Paul Landau (1995) sur le royaume Tswana de Gamma Ngwato au Botswana.

24. Christol se révèle un personnage clé pour la période concernée. Né en Afrique du Sud en 1884, fils de pasteur, il devient lui-même pasteur en 1911. Il est d'abord envoyé au Zambèse

février 1927, et, sur décision du pasteur Élie Robert, président de la Mission protestante au Cameroun, il dote la mission d'un petit dispensaire, dont la bonne marche est assurée par deux infirmiers Grassfields qui soignent une quarantaine de patients par jour (Van Slageren, 1972 : 183). L'année suivante, Christol déclare à la Conférence des Missionnaires : « Il faut une infirmière – un docteur au Grassfields pour combattre la syphilis et le pian. Nous aurions tout le Grassfields si nous savions où nous pouvions actuellement jeter quelques troupes blanches dans la bataille. [...] Un hôpital à Bafoussam, des dispensaires dans les différents centres d'évangélisation du Grassfields, telle serait l'organisation à donner dès 1928 à cette tâche importante de notre œuvre de conquête » (*ibid.*). De leur côté, les prêtres du Sacré-Cœur de Saint Quentin, qui héritent de la région en 1912, vont être également les premiers à créer des dispensaires à la fin des années 1930. L'apparition de la médecine-missionnaire proprement dite et les conditions dans lesquelles elle s'exerce vont concourir à l'émergence du profil *kemsi*.

Une personnalité nous semble décisive de ce point de vue. Le vœu exprimé par Christol n'est sans doute pas sans lien avec la présence sur le terrain du médecin suisse Josette Debarge, engagée par la SMEP et affectée à Foumban fin 1926. Au travers de son action, la médecine missionnaire se distingue d'abord par une large couverture territoriale et par une prise en charge de masse. Debarge entame ses visites dès son arrivée et relate ses incessantes tournées²⁵. Ces missions couvraient les villages du royaume Bamoun, ainsi que les chefferies des subdivisions de Bafoussam et de Bangangté – précédemment couvertes par Striebel et Ammann. Les visites médicales font l'objet d'un attrait considérable. Debarge mentionne que trois mille malades furent examinés en six jours lors d'une tournée faite en juin 1929 dans ces deux subdivisions (Debarge, 1934 : 72). Sillonnant le pays, Debarge devient, pendant les premières années de présence de l'administration française et de la SMEP, une figure éminente du traitement et de la guérison. Elle mobilise chefs et notables pour construire des gîtes d'étape afin d'héberger les malades (Van Slageren, 1972 : 260). Entre les mois de septembre 1934 et 1935, près de vingt-six mille consultations ont lieu dans son dispensaire à Bangoua, selon une moyenne journalière de cent cinquante (Debarge, 1934 : 66).

Ajoutons cette caractéristique : le genre qui domine la profession. L'exercice de la médecine proprement dit est initialement incarné par des femmes. Entre 1926 et 1934, les personnels de santé, docteurs et infirmières d'obédience évangéliste, sont féminins, répartis sur trois dispensaires : Bafoussam, Bangoua

(1911-1914) avant de devenir aumônier militaire pendant la première guerre mondiale. Son séjour au Cameroun débute en mai 1917, lorsqu'il s'installe à Douala pour y rester jusqu'en 1921. Sa mission apostolique en pays Bamiléké débute en février 1927, mais c'est en 1925 qu'il débute ses tournées dans la région, au lendemain des sanctions prises par les chefs contre les convertis (nous y reviendrons). Personnage controversé, Christol quittera le Cameroun en 1928. 25. Elle publie en 1934 un compte-rendu détaillé de sa mission dans un numéro de la revue *Récits missionnaires illustrés*.

et Foumban (*ibid.*: 7-12). Une première infirmière dirige le dispensaire de Bafoussam en 1928, puis deux autres à partir de 1930. Tous les personnels d'assistance médicale successivement affectés sont des femmes. Il en va de même pour les médecins: Debarge exerce pendant près de huit ans en pays bamiléké, ponctuellement remplacée par sa sœur Claire, et le docteur Leuba est en poste à Foumban. Jusqu'en 1934, le traitement des maladies est assuré par des femmes²⁶.

Pour l'Église catholique, l'œuvre sanitaire revient aux sœurs. Comme le note le Père Goustan Le Bayon (1986: 82), l'apparition des sœurs fut un événement en soi, introduisant avec elles une image de la femme totalement inconnue: célibataire, sans enfant, aux fonctions diverses exercées au nom de Dieu. Il est difficile, voire impossible, de mesurer rétrospectivement l'impact local²⁷. Cette figure improbable va prendre corps au travers de leur apparence, l'habit liturgique, de leur parole et de leur action. Après les pallottines qui restèrent environ trois ans à Dschang (1912-1915), il faut attendre la fin des années 1920 pour que les sœurs s'inscrivent de nouveau dans le paysage Bamiléké. Membres de la congrégation des Sœurs de la Sainte Union, les quatre premières religieuses arrivent à Dschang le 1^{er} mars 1931. D'autres suivent et créent des postes à Banka en 1933, dans la subdivision de Bafang, et à Bandjoun en 1938²⁸. Les sœurs prennent en charge plusieurs missions: l'éducation des filles, au sein de l'institution dite du « sixa » (« sœurs ») fondée par les pallottines, où les écolières et les jeunes femmes désireuses de recevoir le sacrement du mariage vont être initiées à la doctrine, à l'hygiène domestique et aux métiers réputés féminins (broderie, couture, etc.); les soins apportés aux malades dans les dispensaires qu'elles animent, aux orphelins dans les « pouponnières » qu'elles ouvrent, aux handicapés et aux mourants. Elles rendent aussi visite aux prisonniers (Le Bayon, 1986: 82-85; Messina, Van Slageren, 2005: 164-165 et 203-204; Essono, 2013: 164-165).

Bien que nous manquions de données sur l'étendue de leur « témoignage » à Dschang entre 1912 et début 1915, Aloyse Essono, qui consacre son ouvrage à l'œuvre des pallottins allemands, rapporte plusieurs faits significatifs touchant à leur action à Yaoundé, Edea, Kribi, Engelbert et Marienberg. La réputation des pallottines tenait en particulier à l'accueil des orphelins, des nombreux enfants métis²⁹ notamment, et à l'assistance médicale. Les religieuses faisaient

26. À la fin des années 1920, un seul médecin colonial (un homme) est affecté en pays bamiléké, lequel consulte au poste de santé de Dschang. Dans les autres subdivisions, les tournées sanitaires seront rares, et la médecine coloniale ne compose pas un repère tangible dans le processus décrit. Sur les ressorts idéologiques et politiques de l'action sanitaire au Cameroun, sur les figures et les caractéristiques de la médecine coloniale, voir les travaux de référence de Guillaume Lachenal (2014, 2017).

27. Sur le sujet et sur la division sexuelle du travail pastoral, voir Bouron, 2014.

28. Sountsa, 2006. Une photographie des deux religieuses affectées à Bandjoun figure dans le livre du Père Albert (Albert, 1943: 109).

29. Orphelins et enfants métis composent alors deux ensembles rejetés, obligeant l'administration à légiférer.

très souvent des tournées de brousse pour visiter les personnes souffrantes. Guérisseurs de Dieu itinérants, elles étaient surnommées « anges de l'amour » (Essono, 2013 : 164-165). Cette image circulait, dominée par cette faculté de soigner. « La médecine occidentale est un moyen pour gagner les indigènes à la foi chrétienne », note rétrospectivement Essono (*ibid.*). Il cite cette remarque du premier infirmier missionnaire, le frère Stenzel, extraite d'un article publié en 1900 dans le journal pallottin *Stern von Afrika* : « Grâce à la médecine, les Noirs ont été convertis au Christianisme [...]. Par le baptême, les missionnaires pouvaient sauver plusieurs enfants pour la vie éternelle, là où le remède n'était plus en état de conserver la vie terrestre » (*ibid.*). Catholiques comme protestants mesurent très tôt l'impact du pouvoir de guérison dans le processus de conversion³⁰. La mémoire des sœurs est évidemment présente dans les chefferies Grassfields au moment où la figure du *kemsi* est décrite. Elles disparaissent cependant du paysage pendant seize ans, entre 1915 et 1931. À partir de 1926, le personnel soignant évangéliste, exclusivement féminin, prend le relais en menant une action d'envergure sur le plan médical³¹.

Revenons au récit du docteur Debarge. La médecine s'exerçait dans le cadre de la mission. Les tournées étaient effectuées avec le missionnaire. Jusqu'en 1931, les consultations ont lieu chez le catéchiste ou dans la chapelle. Le catéchiste annonçait la présence du médecin en faisant résonner le tambour d'appel, suivant l'usage en vigueur à la chefferie. Dans plusieurs localités, la mission était construite sur le modèle de l'architecture noble. En entrant dans la chapelle ou chez le catéchiste, on avait l'impression de s'introduire dans le siège d'une confrérie, voire dans la maison d'accueil d'un chef ou d'un notable éminent, édifice aux dimensions importantes, dont la toiture conique reposait sur des colonnes en bois. Une différence s'observait : l'absence de représentations sculptées sur ces piliers, bien que toute iconographie ne fût pas absente, par le biais de motifs peints sur les murs notamment³². Accompli au nom de Dieu, l'exercice de la médecine était ritualisé, et débutait par une parole incantatoire :

Nous leur faisons dire par le catéchiste que seules nous ne pouvons rien, que la puissance de guérir est au Dieu que nous voulons servir. Et nous leur parlons du Christ, qui, Lui, ne les décevra pas, même si leur corps ne guérit pas. En une courte prière, nous invoquons la bénédiction de Dieu sur tous ces malheureux, et sur notre effort. Puis nous entrons dans l'église et le défilé commence (Debarge, 1934 : 74).

Près de huit cents personnes seront auscultées ce jour-là à Bangoulap. La guérison et le salut relèvent de Dieu. Le médecin est cependant son représentant, doté de larges compétences curatives. Le personnel de santé était en

30. Sur l'importance de l'œuvre sanitaire dans la stratégie d'apostolat et sur le dispositif guérison-conversion, voir Bouron, 2012.

31. Impossible de dire si ce personnel soignant fut un temps assimilé à la communauté des sœurs.

32. Fonds photographiques : Archives de la Mission de Bâle (<http://www.bmarchives.org>), et Archives iconographiques de la SMEP, 1822-1971.

mesure de traiter les infections les plus courantes – syphilis, pian, blennorragie et dysenterie – et d’opérer les cas de hernie et d’éléphantiasis (*ibid.*: 60 et 65). Le médecin-missionnaire est ainsi réputé soigner la plupart des maux, de la simple plaie aux pathologies lourdes. Alors que la journée avançait et que le nombre de patients à voir était encore important, poursuit-elle, les personnes s’amassaient, moins pour être examinées que pour « approcher » la thérapeute et obtenir des médicaments. La praticienne, tenant son savoir de Dieu, s’impose comme une figure éminente de la guérison.

Debarge va plus loin. Elle conteste la réalité des différences anatomiques entre Noirs et Blancs avancées par les responsables religieux et, attentive à la destinée locale du christianisme, défend le principe d’une direction autochtone de l’œuvre religieuse (Van Slageren, 1972: 258-259). En 1935, à l’occasion de la conférence des missionnaires, la doctoresse, bien que fervente croyante, propose que l’animation paroissiale soit assurée par des pasteurs locaux, hommes et femmes. Son discours sonne comme une provocation, et elle se voit contrainte de renoncer à son poste et de quitter temporairement le Cameroun. Le différend concerne aussi la place et le rôle assignés au catéchiste, médiateur et messager de la parole de Dieu. Souvent membre de la communauté visitée, le catéchiste traduit en paroles ce pouvoir de guérir tenu de Dieu. Aux yeux de ses congénères, il en est à l’évidence investi³³.

Le profil de Josette Debarge, guérisseur de Dieu aux compétences polyvalentes, sa proximité avec les habitants et son écoute, constituèrent, du moins c’est l’hypothèse avancée, l’un des principaux repères, sinon un repère décisif dans le processus d’émergence des *kemsi*, catégorie largement représentée par des femmes. Ce fut sans doute un fait sans précédent, tant la divination avait été jusqu’alors affaire d’hommes³⁴. À la gent féminine est associé un nouveau regard, qui naît dans le sillage de ces femmes blanches d’Église, spécialistes des maladies³⁵. En vertu d’une division sexuelle des tâches, catholiques et protestants prennent en charge la formation des jeunes filles et modifient le rapport entre hommes et femmes. Le recrutement des jeunes filles pour intégrer l’école débute dès 1906. En 1909, les premières sont baptisées à Fouban et se voient orientées vers une formation d’aide-infirmière ou de monitrice (*ibid.*: 106). Le Père Le Bayon insiste sur la réforme des mœurs que provoqua l’Église: « Les missionnaires mettent immédiatement [hommes et femmes] à égalité. Elles assistent à la doctrine, comme les hommes, avec les hommes. Les rites sacramentels sont les mêmes pour tous, et il n’y a pas de confessionnaux séparés. Hommes et femmes communient côte à côte à la même nourriture. Les questions posées pour provoquer le consentement

33. Sans données pouvant l’attester ici, soulignons que le catéchiste faisait également office d’infirmier (Bouron, 2012: 112-113).

34. Nous n’avons consulté aucun document faisant état d’un art divinatoire exercé par des femmes en pays Bamileké.

35. Mentionnons également les épouses des pasteurs bâlois, qui non seulement s’occupaient des internats de filles mais dispensaient l’essentiel des soins aux élèves (Van Slageren, 1972: 114).

matrimonial sont les mêmes pour l'homme et pour la femme. [...] En bien des villages, elles furent les premières et les plus nombreuses à se faire inscrire au catéchuménat » (Le Bayon, 1986 : 28). Les premières vocations de religieuses se manifestent en 1936. Rétrospectivement le Père souligne que « Par leur vie de prière, leur vie sacramentelle, leur vie communautaire, [les sœurs camerounaises] ont témoigné que leur dévouement prenait sa source dans l'amour de Dieu » (*ibid.* : 86). De la femme devenue religieuse à celle devenue *kemsi*, il n'y a qu'un pas... coutumier.

Naissance des prophétismes aux Grassfields : pasteur, catéchiste et *kemsi*

Quand naît le devin prophète *kemsi* ? Bien qu'habités par Dieu, les *kemsi* ne sont pas des convertis. Dieu les informe sur la coutume, non sur l'Évangile, et les soins qu'ils prodiguent n'empruntent pas au répertoire occidental de la médecine. Deux éléments ont été avancés jusqu'à présent : le dispositif rituel qui caractérise l'exercice de la médecine missionnaire et la figure féminine du « guérisseur » européen œuvrant au nom de Dieu. Le Père Masson, arrivé à Dschang au début des années 1930, estime que les *kemsi* sont davantage incarnés par des hommes, bien que les femmes soient également représentées. À l'instar du Père Albert, il constate que les « notables de Dieu » sont fréquemment père et mère de jumeaux : *tagni* et *magni*. La gémellité, aux yeux des missionnaires, renvoyait au personnage de l'apôtre Thomas, désigné dans l'Évangile de Jean avec l'indication de son surnom, Didyme, qui signifie « jumeau » en grec (Jn, XI, 16), et par qui, dans le même Évangile³⁶, survient la preuve ultime, physique, de l'existence de Jésus et de sa résurrection. Thomas est le seul apôtre auquel s'adresse directement Jésus en la circonstance. Dépositaire de cette vérité, et du message suivant : « Tu as foi parce que tu me vois. Magnifiques ceux qui ont foi sans voir » (Jn, XX, 29), il occupe une place singulière dans les apparitions de Jésus, et son scepticisme atteste par contraste la véracité du phénomène. Les pères ou mères de jumeaux devenus *kemsi* étaient-ils passés par l'école de la mission durant leur enfance ? Impossible de le dire. À moins que ce message fût véhiculé par d'autres... des semblables ou des proches, issus de la même chefferie. Localement, quels acteurs assurent en effet la diffusion d'une idéologie de la révélation prophétique ? Quels relais autorisent sa pénétration, accèdent à son bien-fondé, et selon quelles modalités ?

Le *kemsi* n'est pas la seule figure prophétique observée à ce moment. Le Père Masson recense deux autres profils : celui du *ngan sia*, littéralement « celui qui fait des miracles, des choses extraordinaires, seules possibles à dieu, Si », et le *mankuini*, dont les procédés divinatoires sont proches de ceux des *kemsi* (Masson, 1939-1940 : 323 et 326). Censée prodiguer richesse et

36. *La Bible. Nouveau Testament*, 1971 : 337-339. Ajoutons que Thomas est aussi évangéliste en Asie.

pouvoir, la confrérie des *ngan sia*, dont les droits d'entrée requéraient le sacrifice de plusieurs proches parents du récipiendaire, était réputée relever de la sorcellerie. Dieu et diable se côtoient dans cet imaginaire sorcellaire, sur fond de pratiques anti-sociales. Un autre cas, plus ancien, est rapporté par le Père Albert, qui témoigne d'une menace contre l'ordre établi :

En 1921, un indigène originaire de Bamendjou vint à Bandjoun, et affirmant qu'il était dieu, et qu'il n'avait ni père ni mère, commença à prêcher une religion nouvelle. Ses premiers partisans [...] étaient Kamtse et Somla, tous deux fils du chef de Bandjoun. Ce fut un engouement général. Toute la chefferie suivait Makuimo, et comme tous les notables étaient, eux-mêmes, pris dans le mouvement, le chef Fotso n'osa s'y opposer. Il y avait à Bandjoun quelques chrétiens qui avaient reçu le baptême des Pères allemands. Ils se tinrent, résolument, à l'écart du mouvement, mais, seul, peut-être, parmi les païens, un homme du nom de Tégadin tenta de s'y opposer, et voulut faire remarquer la supercherie. « Ce Makuimo est un imposteur, disait-il. Il vient de Bamendjou. Son vrai nom est Mouafo. Il a père et mère, comme nous. Il est homme comme nous. » Makuimo déclara alors : « Tégadin mourra dans trois jours ». Or, Tégadin ne mourra pas et le prestige du nouveau dieu en subit quelque atteinte (Albert, 1943 : 257-258).

La suite du récit insiste cependant sur le charisme du prophète, invoquant sa supériorité vis-à-vis du fondateur de la chefferie et son influence sur le chef et sur la mère du chef. Désireux de convertir la *Mafo*, Makuimo lui fait subir un rite d'initiation dont l'issue s'avère fatale. La mère du chef meurt et le prophète prend alors la fuite, avant d'être arrêté. Rapportée à l'évidence par un aîné de la mission catholique de Bandjoun, cette histoire, que le religieux date de 1921, est la première du genre à notre connaissance. Que nous dit-elle, outre que les fondements de l'institution sont en jeu ? Le prophète répand une « religion nouvelle » sur la base de son profil biblique. Les catholiques de Bandjoun sont en retrait, et la dénonciation de l'imposture est incarnée – non sans hésitation – par un personnage, « un païen » manifestement érudit, autorisé à s'exprimer en public³⁷, qui cible le profil biblique du prophète. Piqué au vif, ce dernier énonce une malédiction à l'endroit du premier³⁸. L'épopée finalement malheureuse de ce personnage, qui disparaît ensuite du récit, révèle deux non-dits : d'une part, le païen en question est sans doute catholique et, d'autre part, la religion prêchée par Makuimo a pour fondement la doctrine évangéliste. Autrement dit, cette histoire a pour toile de fond les rivalités entre chrétiens catholiques et protestants.

À quel personnage Makuimo emprunte-t-il au début des années 1920 ? Il faut se rapprocher ici d'une catégorie émergente : celle des catéchistes et des

37. Les personnes autorisées à prendre la parole en public disposent d'une autorité coutumière. À cette époque, les cadres de l'Église s'arrogeaient ce droit.

38. « Tu mourras dans trois jours ». Cet énoncé à valeur prémonitoire revient à maudire le destinataire du message en annonçant sa mort prochaine. Une telle déclaration appelle une réaction d'ordre rituel.

pasteurs autochtones. Entre 1916 et 1920, ces convertis seront lancés sur les routes. En 1917, la SMEP décide de s'appuyer sur les catéchistes pour reconquérir le territoire, voyant dans ces cadres « des apôtres de l'Église ressuscitée », « des prophètes qui s'en iraient réveiller les Églises et auraient la passion d'évangélisation³⁹. » En pays Bamiléké, on confie au pasteur Jacob Modi Din⁴⁰ l'organisation de l'Église, qui débute ses tournées dès 1917. Au départ des missionnaires européens, et jusqu'à leur retour, en 1923⁴¹, les catéchistes sont les « gardiens du temple », chargés de protéger les stations et les biens matériels et de « maintenir la vie ecclésiastique » dans les postes secondaires dont ils ont la charge : transmettre la doctrine, faire vivre les écoles, diriger l'office dominical et donner des communions. Le Bayon décrit l'étendue de leur mission :

Dans le village où il a été envoyé par le prêtre, il doit enseigner le dogme et la morale de l'Église à des illettrés, leur apprendre à prier, les réunir pour les célébrations, le dimanche, visiter les malades, préparer les mourants, présider les obsèques en essayant d'empêcher les familles de procéder à des rites funéraires empreints de superstition [...]. Il devra aussi servir d'interprète, quand le père viendra, pour expliquer les cas difficiles, principalement quand il s'agit de mariage (Le Bayon, 1986 : 66-67).

Les catéchistes catholiques baptiseront également les personnes en fin de vie. Si la question des sacrements se pose différemment d'une confession à l'autre – rappelons que protestants et catholiques ne reconnaissent pas le même nombre de sacrements –, les catéchistes protestants avaient à peu près les mêmes attributions. Ces représentants disposent d'un savoir et d'une compétence rituelle élargie, qui les rend seuls comparables au devin. En 1949, un jeune séminariste établit un parallèle entre le catéchiste et le *kemsi*, le second donnant son nom autochtone au premier, comme traduction de l'expression : « envoyé de dieu » (Van Slageren, 1972 : 250). Leur mission première est de propager le message prophétique de la Bible, aidés en cela par les communautés constituées autour d'eux. En 1926, avant l'installation du premier pasteur Blanc, l'Église protestante compte 22 annexes, 2 000 chrétiens et 3 000 catéchumènes en pays Bamiléké, pour une population estimée à 300 000 personnes⁴². Pour l'Église catholique, les chiffres avancés entre 1923 et 1924 font état d'un millier de chrétiens et catéchumènes (Le Bayon, 1986 : 46-48).

39. Van Slageren, 1972 : 141. Van Slageren cite un numéro du *Journal des Missions Évangéliques* daté du premier semestre 1917, p. 233.

40. Élève de la Mission de Bâle, Modi Din est consacré pasteur en 1912. Notable Douala, il est condamné à de la prison ferme en 1914, accusé d'être partie prenante dans une contestation portée devant les autorités berlinoises. Libéré début 1916, il reprend son ministère dans sa paroisse de New Bell à Douala, et débute dans la foulée ses tournées dans l'intérieur du pays. Charismatique et habité par sa mission, Modi Din se révèle un prêcheur infatigable.

41. Les premiers Pères s'installent à Dschang en mai 1923 ; les pasteurs à Bafoussam-Mbo en mars 1926.

42. Van Slageren, 1972 : 178. L'auteur cite le *Rapport de la Commission de l'Afrique Française* du 5 juillet 1926.

« Apôtres » et « prophètes » : c'est ainsi que les missionnaires de la SMEP voient leurs cadres autochtones. C'est l'image qu'ils en donnent, tirée de la Bible, et la passion évangélisatrice est au moins partiellement transmise en ces termes. On fait le choix d'un processus d'identification basé sur des figures remarquables, à l'intention des cadres autochtones, et on se rapproche de l'expérience africaine en puisant dans les exemples d'œuvres significatives. Citons à cet égard le discours de Christol, de retour avec Modi Din d'une tournée jugée positive en pays Bamiléké, lors de la conférence des missionnaires de 1925 :

Lorsque nous pensons aux populations de l'intérieur, nous pensons au prophète Joël⁴³ : « Vos fils et vos filles prophétiseront, vos vieillards auront des songes, et vos jeunes gens des visions ». L'Évangile est en marche et rien ne saurait l'arrêter. Les chefs Grassfields imaginent pouvoir le faire en persécutant les chrétiens de leurs villages. [...] L'Évangile vaincra les chefs. Lorsque nous sommes arrivés au Grassfields, le pasteur Modi Din et moi, nous avons eu tout de suite l'impression d'avoir été envoyés par Dieu Lui-même, [...] pour comprendre la nécessité urgente qu'il y avait à ouvrir immédiatement une station. Ce fut pour nous une véritable vision. Nous nous sentions transportés au-dessus des contingences ordinaires tout comme le prophète Joël. Nous avons eu notre vision un matin sur la petite place du sommet de la colline où se trouve le poste de Bana. De multiples chrétiens sont prêts à être envoyés aux travaux neufs pour pouvoir souffrir pour Jésus. À ce moment-là, il nous semblait voir les chrétiens de l'Église primitive offrant leurs corps, étant prêts à quitter cette vie pour défendre la cause de Jésus-Christ. [...] N'attendons pas d'être en nombre suffisant, car jamais nous le serons pour satisfaire aux nécessités de l'œuvre. Faisons comme ceux qui ont pris en main l'œuvre fondée au Togo et au Dahomey par le prophète Harris. La vision venait de prendre une ampleur inconnue jusqu'alors et nous comprîmes pourquoi l'Esprit nous avait conduits au Grassfields (Christol, cité par Van Slageren 1972 : 176-177).

Un imaginaire de la vision susceptible de transcender le déjà-là, de vaincre les résistances et de produire l'adhésion : l'engouement que suscite le prophète Harris doit servir de modèle aux bonnes volontés, aux catéchistes, qui, à leur tour, doivent transmettre l'expérience pour entraîner les autres. Pendant la première décennie de la présence française, peu avant l'apparition du phénomène *kemsi*, Modi Din et Christol occupent le terrain Bamiléké. C'est par eux que passe le message de l'évangélisation, suivant une expérience visionnaire qu'ils empruntent à Joël et à William Wade Harris⁴⁴. Le prophétisme Bamiléké de

43. Dans l'Ancien testament, Joël est l'un des douze petits prophètes de la Bible. La citation est tirée du Livre de Joël.

44. Sur le phénomène Harris et le mouvement de masse qu'il suscita dans les années 1910, voir en particulier la note bibliographique et le récent article de synthèse d'André Mary (1997 et 2016a). Sur la base des travaux de David A. Shank (1994), de J-P. Dozon (1995) et de René Bureau (1996), l'auteur revient sur la biographie d'Harris, son expérience visionnaire et sa posture politique, la conversion de masse et l'héritage de l'Église qu'il a fondé au Libéria, au Ghana et en Côte d'Ivoire principalement.

ce second temps colonial naît dans ce contexte. À côté des catéchistes, c'est sans doute en la personne de Modi Din⁴⁵ qu'il prend corps aux Grassfields.

Prophétie contre prophétie : cadres de l'Église contre *kemsi*

L'élan prophétique décrit par Christol est stimulé par un événement : la persécution des convertis par les chefs Bamiléké. Le missionnaire se réfère ici aux initiatives prises par les souverains en 1923 contre les communautés chrétiennes installées dans leurs villages : fermeture des lieux de culte, autodafé des supports imprimés, ou renvoi des cadres de l'Église selon les cas (Van Slageren, 1972 : 170). Cet épisode nous invite à considérer la perception de ces nouveaux profils suivant les cadres de l'institution de la chefferie. Comment les dignitaires Bamiléké perçoivent-ils leur action, en vertu de quel ordre symbolique ? Éclairage important, on va le voir, car il nous permet d'entrevoir les raisons pour lesquelles l'institutionnalisation des *kemsi* fut précoce.

Il y a d'abord l'ordre moral que le catéchiste représente, alternatif à celui incarné par la chefferie. À l'image du pasteur, il s'habille fréquemment à l'européenne, prêche le respect des lois de Dieu contre le fétichisme. Le catéchiste est porteur d'un autre modèle de société, promeut un autre rapport au temps et aux mœurs, en faisant appliquer le calendrier religieux et adopter le mode de vie chrétien. Il condamne la polygamie, la nudité des femmes, les usages, les croyances et les procédures tant rituelles que culturelles. En tournant le dos à sa culture, le catéchiste devient un dissident doublé d'un agitateur.

Par ailleurs, ce personnage contrevient aux règles de l'étiquette observées à la chefferie. Nous évoquions plus haut l'architecture du lieu de réunion et de culte des chrétiens, comparable à l'édifice qui abritait les confréries. Les prérogatives en matière de bâti obéissaient à des privilèges statutaires, elles passaient par la possession d'un titre de noblesse et par le biais de paiements. Aux yeux de la hiérarchie notabiliaire, ces règles ne pouvaient être outrepassées. Ici et là pourtant, le catéchiste, librement ou en accord avec le prêtre ou le pasteur, opte pour le bâti noble. Il dispose également, pour réunir les fidèles, d'un tambour d'appel, imposant tambour à fente dont l'usage est habituellement réservé aux dignitaires de haut rang et au chef. Mais il y a plus : les postes secondaires tenus par les catéchistes sont assimilés à des *réunions*, terme très tôt adopté pour désigner le dense tissu d'associations de quartier et de confréries. Au milieu des années 1920, les pasteurs Robert et Christol, soucieux de toucher le plus grand nombre, imaginent la création de stations Bamiléké sur le modèle du *mandjon*. Parfois comparées à des associations d'âge, ces fraternités de quartier regroupaient l'ensemble de la population masculine. Le poste missionnaire, rapporte Van Slageren, serait un *mandjon*

45. Modi Din présente le parcours type de ces cadres de l'Église protestante devenu prophète au milieu des années 1910. Nous ne disposons malheureusement que de bribes de ce parcours, mais une biographie serait à entreprendre.

appelé « société des frères », « constituée sous l'égide des chefs et dont le missionnaire serait le père⁴⁶. »

Arrêtons-nous sur le titre de « père » qui n'avait rien d'anodin. Cette dignité renvoyait à celle de *ta* (littéralement, « père »), au fondement de l'organisation hiérarchique des Bamiléké. Le titre de *ta*, accordé par analogie aux catéchistes qui réunissaient autour d'eux les adeptes, est une distinction transmise par héritage. Il ne s'applique qu'aux chefs de famille, aux responsables de confrérie et au chef. Ce titre était officiellement donné au terme d'une initiation impliquant notamment l'énoncé d'un serment et un changement de nom. Le procédé ne pouvait laisser indifférent les autorités Bamiléké, d'autant plus que la cérémonie du baptême présentait des modalités très proches de celles consacrant les *ta*. Disons-le : le baptême chrétien opère, sur le plan rituel, de la même façon. La liturgie veut que le récipiendaire prononce les vœux et reçoive un nom chrétien. Aux yeux des dignitaires, le baptême était synonyme d'adhésion à une coutume, à un ordre coutumier par nature puissant, auquel le récipiendaire ne pouvait dorénavant se détourner en raison de la prestation de serment, sinon difficilement. La cérémonie du baptême renvoyait ni plus ni moins à l'initiation des « successeurs⁴⁷ », pivot de l'organisation hiérarchique. Et l'Église, sans le savoir, instaurait là une nouvelle lignée de « successeurs », représentée par ses cadres.

Un autre sacrement souligne le caractère confrérique de la communauté chrétienne : l'Eucharistie. L'office a lieu un jour fixe – le dimanche – à l'instar des assemblées tenues par les membres des confréries. Chaque assemblée est ponctuée par un énoncé collectif, rituellement codifié et impliquant un partage de nourriture ou de vin de palme. Cet énoncé est un rappel hebdomadaire du serment fondateur de la confrérie en question, marqueur de son identité coutumière. La communion, qui se présente également comme un rite d'agrégation, ne pouvait être perçue autrement que comme une marque d'appartenance à un *kem*, à un « cercle » selon le terme courant. Incantations, vin de messe et hostie en constituaient les signes tangibles. Pour les dignitaires, l'Église, au travers de ses postes principaux et secondaires, représente un ordre concurrent – voire une chefferie bis –, fort de sa « coutume » : règlement, rites, vêtements, insignes, objets puissants⁴⁸ et service d'ordre. En 1923, les chefs, las de cette présence menaçante, décident de fermer les lieux de culte et prennent des mesures contre les communautés chrétiennes installées dans leur village.

Cet épisode appelle une remarque, qui intéresse l'histoire de l'anthropologie attachée à cette région. Dans le sillage de ces événements rapportés par Van Slageren, Jean-Pierre Warnier d'abord, puis Nicolas Argenti et Dominique Malaquais (Warnier 1993 ; Malaquais 2002 ; Argenti 2007), vont revisiter l'histoire des missions en pays Bamiléké, en insistant sur le clivage

46. Van Slageren, 1972 : 181 et 184. Sur le *Mandjon*, voir Beuvier, 2014 : 71-92.

47. Nom que l'on donne à l'un des enfants choisi par son père pour lui succéder et endosser son titre.

48. Parmi ces objets, figurait en bonne place le livre.

créé par les missionnaires entre la jeune génération, démunie et cible prioritaire de l'Église, et les notables âgés, pourvus de l'ensemble des ressources. Les anthropologues y virent un signe de révolte d'une jeunesse devenue lettrée que les chefs auraient réprimée. Nous avons pondéré ailleurs ce point de vue⁴⁹ et nous ajoutons, à la faveur de ces lignes, deux faits nouveaux : d'une part, la répression conduite par les chefs vise un ordre rival, au fondement finalement comparable à celui de l'institution de la chefferie et qui le rend dangereux ; d'autre part, cette tentative de mettre fin à la vie chrétienne intervient huit ans après le départ des missionnaires. Elle précède l'arrivée des nouveaux pasteurs et pères Blancs. La sanction s'exerce à l'endroit des catéchistes qui ont animé les communautés de fidèles durant cette période. Ce message fort s'adresse aussi à Modi Din, qui, au travers de ses nombreuses tournées, n'aura de cesse de s'opposer aux chefs Bamiléké et de prêcher sur leurs terres. Ces derniers battent en brèche l'autorité de ces cadres, décidés à faire disparaître cette catégorie émergente de *ta*⁵⁰. Les chefs font pour ainsi dire le choix d'un autre prophète, conforme à l'institution : le *kemsi*.

*

* *

Achevons notre parcours. Avec la notion de coutume, le terme pidgin *si* figure parmi ceux qui firent l'objet d'un large processus d'assimilation en situation coloniale. À ce concept chrétien furent associés nombre d'équivalences et de registres de sens, qui finalement embrassent et traduisent la doctrine et le dispositif rituel et culturel de la chefferie Bamiléké. Embrassent, presque naturellement, dirais-je, tant cette référence fut omniprésente au quotidien. La chefferie Bamiléké doit faire face à un mode de vie chrétien et à un dessein missionnaire qui menacent son « espace vital ». Plus que l'administration coloniale, qui va opérer une gestion et un contrôle indirects du territoire et des populations, la mission entend s'installer au cœur des communautés. L'Église veut faire partie du paysage, se fondre dans la quotidienneté des villages pour atteindre les âmes, une à une, jusqu'à rallier des ensembles toujours plus grands. Elle entend rythmer la vie de tous les jours, animée par ce désir d'aboutir à une révolution des consciences. Nul ne pouvait échapper à *Si*, qui devait relever du sens commun.

Un facteur devait y concourir. L'apparition et l'exercice de la médecine missionnaire constituent un événement, qui intéresse durablement – comme l'a révélé l'anthropologie historique sud-africaine – l'évolution du champ religieux en colonie. Ce domaine illustre savamment la « puissance » du dieu des Blancs et de ses représentants. Une puissance considérable, rendue effective par une pratique ritualisée du soin à grande échelle. Une puissance

49. Beuvier, 2014 : 15-28. Warnier reviendra sur ce qu'il avait un temps imaginé comme un « antagonisme séculaire entre cadets et notables » (2009).

50. Ainsi prend forme, selon nous, le motif Bamiléké de la persécution chrétienne.

ambivalente cependant, dangereuse aux yeux des populations puisqu'elle s'apparentait à celle distinguant deux figures indissociables : le devin et le sorcier. Le praticien missionnaire détient en effet ce pouvoir d'engendrer des calamités sanitaires comme d'y mettre fin. Un guérisseur œuvrant au nom de dieu doué de facultés prodigieuses.

Le *kemsi* en est l'émanation Bamiléké. Du moins s'en inspire-t-il fortement. L'avènement de ce devin prophète souligne un autre fait majeur : l'apparition probable des femmes sur la scène divinatoire. C'est là un temps fort de l'expérience coloniale, marqué par la venue de religieuses, de praticiennes et d'épouses de missionnaires, qui vont introduire avec elles une image inédite du genre féminin. En pays Bamiléké, savoir thérapeutico-religieux et guérison se conjuguent très tôt au féminin (européen). La division sexuelle des tâches qui caractérise l'entreprise missionnaire entend s'appliquer aux populations, par le biais de l'école, de l'internat, de la formation et de l'engagement. Parallèlement, l'évangélisation favorise l'évolution des rapports hommes-femmes en vertu de deux principes : doctrinal d'un côté, basé sur la reconnaissance de l'égalité des hommes devant dieu ; opportuniste de l'autre, afin d'attirer sous diverses formes cette population féminine assujettie.

Le *kemsi*, disions-nous en introduction, a tout du devin prophète compatible avec l'institution de la chefferie. L'expérience de la vision le rapproche des lieux sacrés répartis sur le territoire de la chefferie. Au moment de sa révélation, il fait corps avec les fondateurs du lieu et de l'institution. Le dieu des *kemsi* n'a pas de visage, il est une voix. Une voix entendue lors de songes, provenant d'une masse informe et sombre. Une entité distincte de l'être suprême des chrétiens, qui les informe sur la coutume. Si le *kemsi* présente les aptitudes ou les dons du prophète, il ne déroge pas au dogme coutumier. Il partage avec le pasteur et le catéchiste l'élan divin, non la mission. Dans ce face-à-face qui oppose la chefferie et l'Église, les souverains Bamiléké tentent cependant de capter ce pouvoir suprême, en faisant le choix d'interprètes de dieu qui transmettent l'ordre moral hérité afin de pérenniser le modèle et, surtout, de conforter leur autorité. Le catéchiste ou le pasteur autochtone est au missionnaire ce que le *kemsi* est au chef. À la prophétie chrétienne, les chefs opposent, sur le terrain de la divination, la prophétie coutumière.

L'impact de la guérison au nom de dieu fonde, localement, la véracité du message prophétique. Ce message devient le référent d'un nouveau – et nécessaire – procédé divinatoire. Du point de vue de la chefferie, les modalités rituelles et politiques du dispositif chrétien sont assimilables à celles du dispositif coutumier. Les uns en appellent à dieu, les autres aux défunts, fondement de l'ordre ici-bas dans les deux cas. L'équation doit cependant prendre en compte deux autres paramètres : d'une part, le premier a déclaré la guerre au second ; d'autre part, la figure tutélaire des chrétiens est manifestement plus « puissante » que celle des Bamiléké. Le dieu des Blancs guérit tout ou à peu près tout, et attire à lui, par magie ou par sorcellerie, les semblables. La réciprocité n'est pas vraie. En écho à l'air ambiant, un dieu Bamiléké s'impose. Non un dieu créateur mais un dieu médiateur, un dieu intercesseur auprès des

défunts, garants ultimes de l'ordre. Un dieu incarné dans une figure neutre, hors du champ de la souveraineté politique : une femme. « La structure, nous dit Sahlins, est un développement génératif des catégories et de leurs relations. En l'occurrence, émergent des termes synthétiques nouveaux, et les catégories élémentaires changent de valeur (1989 : 99) ». S'il est fidèle, le récit du *kemsi* nous enseigne ceci : les catégories élémentaires ne changent pas forcément de valeur. Simplement, elles prennent appui sur des termes synthétiques nouveaux qui en confirment la valeur.

Franck BEUVIER
Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain
(CNRS-EHESS)
franck.beuvier@cnrs.fr

Sources

Archives nationales de Yaoundé
 APA « Affaires politiques et administratives » 10087
 AC « Affaires camerounaises » 3AC3291
 Bibliothèque Éric-de-Dampierre
 Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, université Paris Ouest Nanterre-La Défense.
 Fonds Raymond Lecoq, deux cartons.
 Archives de la Mission de Bâle (<http://www.bmarchives.org>)
 Archives iconographiques de la Société des Missions évangéliques de Paris (SMEP), 1822-1971.

Bibliographie

- ALBERT André, 1943, *Au Cameroun français. Bandjoun*, Montréal, Les Éditions de l'Arbre, coll. « France Forever ».
- ARGENTI Nicolas, 2007, *The Intestines of the State. Youth, Violence, and belated Histories in the Cameroon Grassfields*, Chicago-Londres, University of Chicago Press.
- AUGÉ Marc, COLLEYN Jean-Paul, 1990, *Nkpiti. La rancune et le prophète*, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « Anthropologie visuelle ».
- BEUVIER Franck, 2014, *Danser les funérailles. Associations et lieux de pouvoir au Cameroun*, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « En temps & lieux ».
- La Bible. Nouveau Testament*, 1971, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade ».
- BOURON Jean-Marie, 2012, « Le paradigme médical en milieu catholique : offre sanitaire missionnaire et demande de santé en Haute-Volta (actuel Burkina Faso) », *Histoire et missions chrétiennes*, 21-1, p. 103-136.
- , 2014 « Dominées ou dominantes ? Les Sœurs Blanches dans l'ambivalence des logiques d'autorité (Haute-Volta et Gold Coast, 1912-1960) », *Histoire, monde et cultures religieuses*, 30-2, p. 51-73.
- COMAROFF John L., 1993, « The Diseased Heart of Africa: Medicine, Colonialism and The Black Body », in Lindenbaum S., Lock M. (eds.), *Knowledge, Power and Practice: The Anthropology of Medicine and Everyday Life*, Berkeley, University of California Press, p. 305-329.
- COMAROFF Jean, COMAROFF John L., 1992, « Medicine, Colonialism, and the Black Body », *Ethnography and the Historical imagination*, Boulder, Westview Press, p. 215-234.
- , 1997, *Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on a South Africa Frontier*, vol. 2, Chicago-Londres, University of Chicago Press.
- DEBARGE Josette, 1934, *La mission médicale au Cameroun. Récits missionnaires illustrés*, 35, Paris, Société des missions évangéliques de Paris.
- DENNIS Caroline, 1978, « The Role of "Dingaka tsa Setswana" from the 19th Century to the Present », *Botswana Notes and Records*, 10, p. 53-66.

- DOZON Jean-Pierre, 1995, *La cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La librairie du xx^e siècle ».
- EGERTON F. Clement C., 1939, *African Majesty. A Record of Refuge at the Court of the King of Bangangté in the French Cameroons*, New York, Charles Scribner's sons.
- ESSONO Aloyse Kisito Patrice, 2013, *L'annonce de l'Évangile au Cameroun. L'œuvre missionnaire des Pallottins de 1890 à 1916 et de 1964 à 2010*, Paris, Éditions Karthala, coll. « Mémoire d'Églises ».
- HURAUULT Jean, 1962, *La structure sociale des Bamiléké*, Paris-La Haye, Mouton, coll. « Le monde d'outre-mer passé et présent ».
- LABOURET Henri, 1935, « Les populations dites bamiléké », *Togo-Cameroun*, p. 135-156.
- LACHENAL Guillaume, 2014, *Le médicament qui devait sauver l'Afrique: un scandale pharmaceutique aux colonies*, Paris, La Découverte.
- , 2017, *Le médecin qui voulut être roi. Sur les traces d'une utopie coloniale*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'univers historique ».
- LANDAU Paul S., 1995, *The Realm of the Word. Language, Gender and Christianity in Southern African Kingdom*, Portsmouth (NH)-Cape Town-Londres, Heinemann/Philip/Currey, coll. « Social History of Africa ».
- , 1996, « Explaining Surgical Evangelism in Colonial Southern Africa: Teeth, Pain and Faith », *The Journal of African History*, 37-2, p. 261-281.
- LE BAYON Goustan, 1986, *Les prêtres du Sacré-Cœur et la naissance de l'Église au Cameroun*, Paris, Procure des Missions S.C.J.
- MALAQUAIS Dominique, 2002, *Architecture, pouvoir et dissidence au Cameroun*, Paris-Yaoundé, Éditions Karthala/Presses de l'UCAC, coll. « Recherches internationales ».
- MARY André, 1997, « La tradition prophétique ivoirienne en Côte d'Ivoire », *Cahiers d'études africaines*, 37-145, p. 213-223.
- , 1998, « Prophètes de paix et de guerre. Traditions prophétiques de l'Afrique de l'Est », *Archives de sciences sociales des religions*, 104, p. 5-17.
- , 2009, *Visionnaires et prophètes de l'Afrique contemporaine*, Paris, Éditions Karthala, coll. « Religions contemporaines ».
- , 2016a, « William Wade Harris. Prophète des derniers temps », *Ethnologie Française*, XLVI, 3, p. 437-446.
- , 2016b, « Éric de Rosny : « Travail de Dieu » et sorcellerie, du bon usage de l'ambiguïté », in Séraphin G. (éd.), *Religion, guérison et forces occultes en Afrique. Le regard du jésuite Éric de Rosny*, Paris-Yaoundé, Éditions Karthala/Presses de l'UCAC, coll. « Hommes et sociétés », p. 55-68.
- MASSON Gustave, 1939-1940, « Médecins et sorciers en pays bamiléké », *L'Anthropologie* 49-2, p. 313-332.
- MBIABO TCHAKOUNTE Louis, 1986, *Les morts dans la vie africaine. Les rites de deuil au pays Bamiléké au Cameroun*, thèse de 3^e cycle, Psychologie, Université Paris 7.
- MESSINA Jean-Pierre, VAN SLAGEREN Jaap, 2005, *Histoire du christianisme au Cameroun. Des origines à nos jours*, Paris-Yaoundé, Éditions Karthala/CLÉ, coll. « Mémoires d'Églises ».
- PRADELLES DE LATOUR Charles-Henri, 1986, *Le champ du langage dans une chefferie bamiléquée*, doctorat d'État, Lettres et Sciences humaines, Paris, EHESS.

- ROSNY Éric (de), 1995 [1981], *Les yeux de ma chèvre*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine/Poche ».
- SAHLINS Marshall, 1989 [1985], *Des îles dans l'histoire* [*Islands of History*], Paris, Gallimard/Éditions du Seuil, coll. « Hautes Études ».
- SOUNTSA S. Olive, 2006, « Historique : origine et historique de la Congrégation des Sœurs de la Sainte Union », *L'effort camerounais.info*, http://www.leffortcamerounais.info/2006/10/historique_orig.html
- VAN SLAGEREN Jaap, 1972, *Les origines de l'Église évangélique au Cameroun*, Leyde, Brill.
- WARNIER Jean-Pierre, 1993, *L'esprit d'entreprise au Cameroun*, Paris, Éditions Karthala, coll. « Les Afriques ».
- WARNIER Jean-Pierre, 2009 *Régner au Cameroun. Le Roi-Pot*, Paris, Éditions Karthala, coll. « Recherches internationales ».
- WATIO Dieudonné, 1986, *Le culte des ancêtres chez les Nyengba (Ouest-Cameroun) et ses incidences pastorales*, thèse de 3^e cycle, Histoire des religions, Université Paris IV.

Sur les traces du *Kemsi*. Divination au nom de dieu, médecine missionnaire et naissance des prophétismes (Grassfields, Cameroun)

Cet article propose de revenir sur le temps de la genèse d'un devin prophète qui trouve très tôt sa place au sein du système religieux de la chefferie Bamiléké. Observée dans le courant des années 1930, la catégorie émergente des kemsi – devenue dominante aujourd'hui – se spécialise dans la médiation entre vivants et morts et dans le traitement des maladies. Loin de menacer l'ordre établi, ces devins révélés se fondent au contraire dans la « coutume » de la chefferie. L'histoire de cette figure, singulière au regard des traditions prophétiques en Afrique, est retracée à partir d'événements dont l'impact se mesure durablement : l'implantation des missions chrétiennes et l'exercice ritualisé de la médecine missionnaire, l'apparition de praticiennes incarnant un champ de la guérison tenue de dieu, l'influence enfin de cadres autochtones de l'Église évangéliste pressés de s'inspirer des grandes expériences prophétiques. Une mission divine, par nature subversive, à laquelle les chefs Bamiléké vont opposer celle plus orthodoxe des « notables de dieu ».

Mots clés : divination, médecine missionnaire, genre, prophétisme, Bamiléké, Cameroun.

In the footsteps of *Kemsi*. Divination in the name of god, missionary medicine and the birth of prophetism (Grassfields, Cameroon)

This article proposes to return to the time of the genesis of a diviner prophet who finds his place very early in the religious system of the Bamileke chieftaincy. Observed in the course of the 1930s, the emergent category of kemsi – now dominant – specializes in the mediation between the living and the

dead and in the treatment of diseases. Far from threatening the established order, these revealed soothsayers, on the contrary, blend into the “custom” of the chieftaincy. The history of this figure, unique in the light of the prophetic traditions in Africa, is traced back to events whose impact is measured in the long-term: the implantation of Christian missions and the ritualized exercise of missionary medicine, the appearance practitioners embodying a field of god-held healing, and finally the influence of indigenous evangelical Church cadres eager to draw inspiration from the great prophetic experiences. A divine mission, by nature subversive, against which the Bamileke chiefs oppose the more orthodox one of the “notables of god”.

Key words: divination, missionary medicine, gender, prophetism, Bamileke, Cameroon.

Siguiendo los pasos de *Kemsi*. Adivinación en el nombre de dios, medicina misionera y el nacimiento del profetismo (Grassfields, Camerún)

Este artículo propone volver al tiempo de la génesis de un adivino profeta que encuentra su lugar muy temprano en el sistema religioso de la jefatura de Bamileke. Observada en el transcurso de la década de 1930, la categoría emergente de kemsi, ahora dominante, se especializa en la mediación entre los vivos y los muertos y en el tratamiento de enfermedades. Lejos de amenazar el orden establecido, estos adivinos revelados, al contrario, se mezclan con la «costumbre» de la jefatura. La historia de esta figura, única a la luz de las tradiciones proféticas en África, se remonta a eventos cuyo impacto se mide a largo plazo: la implantación de misiones cristianas y el ejercicio ritualizado de la medicina misionera, la aparición de los practicantes que encarnan un campo de sanación sostenida por Dios, finalmente la influencia de los cuadros de la Iglesia Evangélica indígena deseosos de inspirarse en las grandes experiencias proféticas. Una misión divina, por naturaleza subversiva, contra la cual los jefes Bamileke se opondrán al más ortodoxo de los “notables de dios”.

Palabras clave: adivinación, medicina misionera, género, profetismo, Bamileke, Camerún.