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

Christianisme et royauté sacrée dans les Grassfields (Cameroun)

The “Priest-King” Might Not Exist : Christianity and Sacred Kingship in the Grassfields (Cameroon)

Franck Beuvier

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/lhomme/33937>

DOI : 10.4000/lhomme.33937

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 13 juin 2019

Pagination : 71-104

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Franck Beuvier, « Le “roi-prêtre” n'existe (peut-être) pas », *L'Homme* [En ligne], 230 | 2019, mis en ligne le 01 janvier 2022, consulté le 06 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/33937> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.33937>

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

Christianisme et royauté sacrée dans les Grassfields (Cameroun)

Franck Beuvier

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

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

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

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

Quiconque est contre les ordres du Roi est contre la loi de Dieu »¹.

AU CHAPITRE de la royauté sacrée en Afrique, *Le Rameau d'or* de Sir James George Frazer est, de loin, l'ouvrage le plus cité. Un point de repère en forme de point de départ rappelait Alfred Adler (1992: 637), en écho aux remarques de Michel Izard dans l'introduction du volume 1 (1981: XLIV). Dans l'édition définitive, les chapitres « Les magiciens comme rois » du *Roi magicien dans la société primitive* (Frazer 1981 [1911]: 209-234), « Le fardeau de la royauté » de *Tabou et les périls de l'âme* (*Ibid.*: 486-489), « La mise à mort du roi divin » et « L'héritage de l'âme » du *Dieu qui meurt* (Frazer 1983 [1911]: 26-91 et 135-140) sont en partie construits sur la base de matériaux africains, révélés entre 1686 et 1911. L'essentiel cependant concerne le XIX^e siècle, avant, finalement, que la méthode ethnographique proprement dite ne voit le jour. Exhaustif, Frazer rassemble toutes ces données, quel qu'en soit le genre: littéraire, universitaire, administratif ou missionnaire. Du récit de voyage à la revue chrétienne, en passant par la monographie administrative ou savante, rien ne lui échappe ou presque. Le *Roi magicien*, « levier du monde », doué de qualités hors du commun et réputé agir sur les éléments ou guérir ses sujets, devient « roi-dieu », réceptacle de la divinité, lorsque Frazer se tourne notamment vers l'Afrique (1981 [1911]: 486 *sqq.*). Il inventorie, au gré des ethnographies, les mille et une contraintes qui pèsent sur sa personne et sa relation à autrui, aux éléments ou à l'environnement. Ce rapport à soi, aux êtres et aux choses est jalonné

1. Extrait du catéchisme en Mungaka, établi par le pasteur Ferdinand Ernst, chef de la mission de Bali, début 1900. La traduction anglaise de ce catéchisme, réalisée par Jonas N. Dah (*Chieftaincy, Widowhood, and Ngambi in Cameroon*, Pforzheim-Hohenwart, n. l., 1995: 5-6) est citée in Richard Fardon (2006: 53). Toutes les citations extraites d'ouvrages en langue anglaise ont été traduites par mes soins.

de tabous, et c'est en partie cette somme invariable d'interdits qui fonde anthropologiquement sa qualité de prêtre ou de « fétiche », d'intercesseur auprès du monde de la nature et/ou de l'invisible. Roi-divin, roi-prêtre, roi-fétiche, telles sont les figures-types du souverain africain.

Dans un développement très critique à l'égard de Frazer et de son compère William Robertson Smith, Mary Douglas rappelle les liens de voisinage qui prévalaient entre l'anthropologie – naissante – et la théologie dans la seconde moitié du XIX^e siècle (2016 [1967] : 33). Dans l'histoire plus générale dont participent Frazer et Smith au tournant du XX^e siècle, la constitution des savoirs sur la magie et la religion, pans majeurs de la pensée et de l'activité humaines, relève d'un triple impératif : un impératif de connaissance, un impératif de gouvernance et un impératif de conversion. Suivant un cadre de référence qui a valeur de repère intangible – sinon de vérité –, la « religion » fait son entrée dans le monde primitif. La quête d'un Dieu unique, du créateur ou de l'être suprême, est bien l'implicite qui guide ce dessein, au fondement de ce qui va devenir la « religion » de l'Autre. Parmi les données utilisées par Frazer, et par d'autres au même moment, l'ethnographie missionnaire occupe une place de choix. La culture chrétienne n'est jamais loin et, d'une rive à l'autre, du cabinet de travail, où s'amassent descriptions et études sur l'univers des croyances, aux enquêtes réalisées ici et là, censées renseigner un rapport à l'ordre du divin que les intéressés repèrent très vite, nous trouvons ce même présupposé.

Dans le sillage de Frazer, les anthropologues, africanistes en tête, ne cesseront de s'attacher aux « modes d'articulation entre le pouvoir et le sacré » (Belmont & Izard 1981 : xiv), à analyser « la réalité de la coalescence du politique et du religieux » (Abélès 1979 : 29). Dans l'introduction du volume *Le Dieu qui meurt*, Michel Izard (1983) revient sur l'usage des sources et se tourne vers Edward Evan Evans-Pritchard et sa lecture historique de la royauté Shilluk², en soulignant le fait suivant : le « roi divin » est aussi un roi politique. Le politique produit une idéologie du pouvoir, une idéologie empreinte de sacralité (*Ibid.* : 14). Dès lors, comment se modèle le corps du souverain en fonction des situations et des événements, ce « corps-fétiche d'intérêt général » (De Heusch 1990) ? Au fait de la destinée des terrains consacrés de la royauté africaine, Michel Izard dessine finalement deux perspectives d'approche : l'une, française, restée attachée à l'ordre symbolique mis en avant par le structuralisme ; l'autre, anglo-saxonne, qui postule un ordre symbolique travaillé par les circonstances et le temps, héritière en cela des « Culture contact », ce moment fondateur de l'africanisme en situation coloniale, dont Evans-Pritchard a pris acte. Sans ignorer le tournant

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

ontologique opéré sur le sujet, où le dessein anthropologique se veut attentif aux dimensions atemporelles des attributs de la souveraineté (Graeber & Sahlins 2017)³, nous retenons néanmoins cette seconde voie, en privilégiant le paradigme de la *conversation* avancé par Jean et John Comaroff pour caractériser la nature de l'échange instauré (1991), car l'ethnographie de la royauté sacrée commence là.

Ce corps-fétiche, que l'intronisation a produit, s'affirme en colonie selon des modalités d'énonciation dictées par les relations que tissent trois acteurs : l'administrateur, le missionnaire et le représentant local, chef ou roi dans le cas présent. En la matière, la cour du Bénin n'attendit pas ce dénouement inévitable pour réformer son dispositif rituel et garantir ainsi la protection de l'institution (Rowlands 1993). En considérant les royautes Grassfields⁴ au Cameroun, nous allons suivre à notre tour les avatars de la « confrontation culturelle » – envisagée comme « sociologie situationnelle de la production de sens » (Sahlins 1989 : 14) –, pour avancer que la figure du roi-prêtre se fonde difficilement dans la réalité de l'institution de la chefferie bamiléké. Plus précisément, les données disponibles révèlent les traits d'un roi-prêtre dessinés en situation, un motif qui prend corps avec la présence d'un officiant d'un genre nouveau : le missionnaire. Nous dévoilons un pan de cette histoire, les circonstances dans lesquelles le concept de religion apparaît, en nous arrêtant d'abord sur un récit de fondation collecté en 1917, dans lequel l'institution de la chefferie naît dans le Livre de la Genèse. Le motif du chef-dieu, « levier du monde », surgi de la Bible ici, sera ensuite décrit à partir des études savantes d'inspiration frazérienne qui paraîtront dans les années 1940. En parallèle, nous regarderons du côté de la chefferie pour envisager les dessous de la cohabitation avec la mission, la réception de la doctrine et de la liturgie chrétiennes, et l'émergence d'un souverain-officiant religieux. Un examen qui nous permettra de revenir sur la nature de ce roi-prêtre bamiléké et sur la réalité – coutumière – de sa condition.

Genèse d'une religion

En 1990, dix ans après la publication de son ouvrage *Le Royaume Bamoun*, Claude Tardits discute, à la faveur de deux rencontres dédiées⁵, les notions de « royauté sacrée » et de « royauté divine ». S'il accorde crédit à la première – non à la seconde –, en vertu des procédures qui confèrent au souverain ses qualités uniques et des interdits qui dictent ses manières d'être et de faire,

3. Nous y reviendrons en conclusion.

4. Cet ensemble régional, comprenant les chefferies et royaumes du Nord-Ouest, celles de l'aire bamiléké et le royaume Bamoun, prit le nom de Grassland ou Grassfields.

5. Rencontres organisées par le Laboratoire « Systèmes de pensée en Afrique noire », les 27 janvier et 27-28 mai 1988 (De Heusch 1990 : 7).

Tardits émet de sérieuses réserves quant à la nature des données autorisant l'établissement d'un cadre de définition structurale du « pouvoir sacré » (1990 : 43 *sqq.*). Sans parler des récits de fondation, qu'en est-il de l'ethnographie des rites d'intronisation ? Quelle part relève de l'observation directe ou du témoignage de tiers présents ? De quelles séquences parlons-nous ? L'information en la matière s'avère parcellaire, lacunaire même, lorsque l'on considère le quotidien ou la vie privée du souverain. Observateur attentif et fin connaisseur des archives, l'anthropologue sait par ailleurs combien mise en scène du pouvoir royal et opportunisme politique ont marqué la relation aux étrangers.

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

Regardons l'ethnographie à disposition. Rétrospectivement, outre le royaume Bamoun, six chefferies furent bien renseignées, parfois même dans la longue durée : Dschang, Bagam, Bangwa, Bandjoun, Bangangté et Foréké-Dschang. Le savoir accumulé est d'ordre administratif et missionnaire, avant d'être universitaire. Excepté Foréké-Dschang, toutes furent soit des chefs-lieux de l'administration, soit des sites d'implantation missionnaire, soit les deux. À l'image de Bandjoun et de Foumban, capitale du Bamoun, l'ethnographie constituée se trouve, de fait, à la confluence de ces trois formes de savoir. Au regard de notre sujet, nous disposons, pour les procédures d'intronisation par exemple, d'éléments qui concernent essentiellement les phases publiques et connues de tous. Ce qui se dit ou se fait au *lakam*, lieu de réclusion des chefs et des dignitaires nouvellement nommés, demeure à l'état de boîte noire, à l'exception des observations réalisées à Bangwa par Charles-Henry Pradelles de Latour (1997 [1991]) au milieu des années 1970. Pour le reste, les mythes, les récits de fondation et les idéologies touchant à la personne du roi seront (re)composés et modelés

au fil du temps, en fonction des interlocuteurs en présence. La royauté co-écrit l'histoire, cette histoire du quotidien colonial et missionnaire, et il nous faut partir de là.

Notre récit débute à la fin du XIX^e siècle, le 14 juillet 1884, lorsque le consul général impérial Eugen Nachtigal prend possession du territoire du Cameroun. Missionné en 1886 pour prospecter l'« hinterland », l'explorateur allemand Eugen Zintgraff atteint la chefferie de Bali, le 16 janvier 1889. La présence des Blancs n'est alors connue que par ouï-dire, et le chef Garega, qui l'accueille avec faste, s'approche de lui pour l'observer, puis lève soudainement son bras en déclarant à l'attention des dignitaires présents : « La peau de l'homme blanc ne brûle pas, comme je l'ai entendu dire ; il ne peut donc être sorti de l'eau »⁶ (Chilver 2010 [1966] : 6). Rumeur contre rumeur, Garega et Zintgraff découvrent et confrontent leurs univers respectifs durant les quatre mois qu'ils passent ensemble⁷. Au fait des attendus de son hôte et des projets d'administration du territoire, le souverain évalue le gain politique qu'il pourrait tirer de sa présence, c'est pourquoi, jour après jour, il affirme ostensiblement l'autorité qui est la sienne. Garega entend devenir le premier interlocuteur du colonisateur allemand à l'échelle des Grassfields⁸.

La religion figure parmi les sujets abordés, évoquée dans des termes familiers à l'explorateur et, au premier abord, obscurs aux yeux du souverain. Il n'y a en effet pas de notion d'être suprême chez les Bali, pas de culte rendu en son nom. Zintgraff entrevoit cependant l'idée d'un être supérieur, répondant au nom de *Nikob*, qui serait sollicité lorsque des événements fâcheux se produisent. Faisant fi de ces divagations, Garega lui fait comprendre « qu'il [n'est] pas bon de se creuser la tête pour des choses qui ne [peuvent] être vues ou entendues, mais qu'il accepterait les missionnaires, estimant que la croyance religieuse serait bonne pour son peuple » (*Ibid.* : 18). Bien que dubitatif, le souverain a pris note de l'intérêt manifesté par l'explorateur pour cette idée d'être invisible prenant le nom de « Dieu » et de « religion ». Garega n'est pas le seul à découvrir cette « chose » : le roi Njoya, souverain bamoun, fera, à l'instar de ses homologues bamiléké, l'expérience de la « religion » dix ans plus tard, au début des années 1900 (Tardits 1980 : 851).

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

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

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

La figure de Dieu fait irruption à Bali en novembre 1902, sous le règne de son fils Fonyonga, en la personne de trois missionnaires de Bâle. Mais c'est en mai 1903 que l'être suprême des Blancs pénètre véritablement le quotidien de la chefferie avec l'installation d'une mission permanente (Van Slageren 1972: 95). Habitations, école et lieu de culte font bientôt partie du paysage, et la culture chrétienne, donnée dans la Bible, trace dès lors un sillon durable. « La religion du Livre » naît, au travers de l'Ancien et du Nouveau Testament, et la « palabre du Christ »⁹ devient un sujet des plus controversés. Dieu et le Christ se posent en repères incontournables, rendus tangibles par les adeptes – Blancs, puis locaux –, par les lois dictées, par les procédures codifiées réalisées en leur nom, par les pouvoirs qu'on leur accorde, dont celui de guérir. La référence à la doctrine rime avec idéal et communauté en devenir dont il faut, sur le plan politique, mesurer l'impact. L'objet « religion » se double d'un cadre juridique, « la liberté de conscience », avec lequel il convient de composer¹⁰.

La chefferie de la création

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

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

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

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

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

9. Cf. Élie Allégret, extrait du *Journal de la Mission* (manuscrit), 1917 (cité in Loumpet-Galitzine 2006: 213).

10. Actée dans les dispositions de la conférence de Berlin (1885), la liberté de conscience fait l'objet d'une obligation réglementaire, figurant dans la législation, allemande puis française, en vigueur au Cameroun.

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

Ce récit est tiré d'une longue note ethnographique consacrée aux croyances religieuses des Eghap et parue en 1922. Son auteur est l'officier australien Louis William Gordon Malcolm¹¹, en poste dans la chefferie de Bagam entre 1917 et 1918. L'administration britannique se met alors en place, et Malcolm réalise une série d'enquêtes sur les *us et coutumes* des chefferies relevant de son district, dont les résultats seront publiés entre 1921 et 1926, dans la revue *Man* principalement. Germanophone, il reprend les descriptions établies antérieurement par l'officier Franz Hutter (1902) et l'anthropologue Bernhard Ankermann¹² durant leurs séjours à Bali, et surtout, par les missionnaires de Bâle, en particulier celles de Jonathan Striebel, affecté à la mission de Bagam en 1909¹³. Bagam, situé sur la route reliant Bali à Foumban, sera le troisième lieu d'implantation missionnaire et l'une des chefferies les plus traversées par les Européens.

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

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

12. Malcom cite deux textes de Bernhard Ankermann, tous deux de l'année 1910: «Bericht über eine ethnographische Forschungsreise ins Grasland von Kamerun», *Zeitschrift für Ethnologie*, 1910, 42: 288-310; et «Über die Religion der Graslandbewohner Nord-West-Kameruns», *Korrespondenz-Blatt der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, 1910, 41: 1-2.

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

roi Njoya¹⁴. Très soucieux des informations collectées, il apporte l'essentiel des données et contrôle la traduction des interprètes.

Que nous enseigne le récit de création bamiléké donné à l'officier ? Qu'à l'origine, nous trouvons un être suprême, un créateur qui s'est appuyé sur un grand nombre de divinités pour façonner le monde. Ce créateur modela la première entité, le premier *mbop* sous une forme humaine, qui fut ensuite dupliqué. Ce *mbop* est à la fois être humain et entité invisible, ainsi que principe explicatif des aléas de l'existence. L'épopée de ce temps initial se déroule suivant un schéma manifestement emprunté au Livre de la Genèse, au second récit de la Création exposé dans le chapitre 2 (Gn 2, 4-25). La référence au septième verset¹⁵ est manifeste dans l'énoncé de deux principes : l'acte de pétrissement à l'origine de l'humanité ; les cloisons nasales comme vecteur de vie, permettant à l'homme de devenir « âme vivante ». Une autre référence aux orifices concerne la vie après la mort, passages par lesquels l'âme du défunt quitte le corps pour rejoindre le monde des morts.

Les renvois à l'institution de la chefferie, et à la figure du chef, apparaissent assez tôt. Le premier justifie l'ordre hiérarchique qui prévaut entre le créateur et les astres – soleil et lune –, dont les liens de subordination témoignent des règles en vigueur au palais, de la dépendance des *tchinda* (« serviteurs ») vis-à-vis du chef. Un implicite mérite d'être repéré ici : l'autorité conférée aux 7 notables, aux 9 notables – suivant le rapport de symétrie souligné pour les astres – et au chef dans la charte fondatrice s'avère redéfinie ici au bénéfice du souverain. Les autres renvois à l'institution de la chefferie ont trait à la question des âmes, dont la seconde, double de l'homme, est évoquée sur le modèle du jugement des âmes, où se confondent créateur et fondateur. L'image donnée de ce monde des morts s'inspire cette fois du Nouveau Testament. La Deuxième épître aux Corinthiens (cf. La Bible 2009 : 575-598) est adaptée au modèle de la chefferie, auquel s'ajoutent vraisemblablement des emprunts à l'Évangile selon Matthieu (chapitres 5, 7 et 25 ; cf. *Ibid.* : 7-101) et à l'Apocalypse de Jean (chapitres 1 et 20 ; cf. *Ibid.* : 863-909). L'accueil dans le monde des morts, en effet, est assuré par les âmes des premiers chefs. Ces dernières ne jugent pas mais énoncent les lois à respecter. L'autorité revient donc à l'âme du premier chef, du fondateur de la chefferie, appelé à l'instar

14. Cf. la lettre de Anna Wuhrmann à Élie Allégret du 14 février 1920 (partiellement reproduite in Loumpet-Galitzine 2006 : 231-232). En vacances à Bagam en 1912, Anna Wuhrmann, institutrice missionnaire, souligne que le jeune chef est en admiration devant le roi Njoya – devenu sultan –, adoptant nombre de ses inventions. À cette époque, les missionnaires comparent Bali, Fouban et Bagam au regard de ce qu'ils y voient, de ce qui se dit et se fait au palais. Conscients de la situation, les différents souverains font en sorte de satisfaire leur curiosité.

15. « Mais un flot montait de la terre et arrosait toute la surface du sol / Alors Iahvé Élohim forma l'homme, poussière provenant du sol, et il insuffla en ses narines une haleine de vie, et l'homme devint âme vivante » (Gn 2, 6-7, cf. La Bible 2007 : 7).

de l'être suprême : *Mbomvei*. Un nom que l'on utilise, précise Malcolm, dans le cadre des salutations au chef régnant. Dans une autre version rapportée par l'officier, le fondateur, à l'image de Dieu, interroge les âmes nouvellement arrivées. Le jugement dernier prend dès lors la forme de questions relatives à la bonne observance des règles de vie bagam (1922 : 362). Cette chefferie de la création est pour ainsi dire l'exacte réplique de celle existante, et dont les caractéristiques, fortement christianisées en la circonstance, ne visent qu'à asseoir l'idée d'un fondateur-Dieu, seigneur du « royaume des morts », dont le chef régnant serait le représentant ou l'incarnation vivante.

Considérons la situation de discours. L'énonciateur définit sa position suivant un ordre issu de la culture chrétienne, qui est celle de l'officier. C'est la condition de l'intelligibilité de son récit, lequel tient compte des repères de son interlocuteur. Au regard de la croyance, la présence et l'autorité incarnées par les défunts et les fondateurs font corps avec les attributs de Dieu. On fusionne en quelque sorte les ordonnateurs suprêmes, suivant un rapport d'analogie qui s'appuie également sur une correspondance établie entre le droit de coercition reconnu aux aïeux et le jugement dernier. Dans les deux cas, on apprécie le comportement des vivants. Dans le même temps, l'énonciateur avance un lien d'identité qui intéresse la transmission des droits du trône. Le fondateur dieu est aussi chef régnant, en tant que descendant du premier chef. Au travers de ce récit, l'énonciateur compose donc un rapport présent/passé, un passé qui justifie le présent pour, dirais-je, conforter le futur, le futur proche précisément. Car l'enjeu de ces échanges est bien la légitimation, dans l'ordre de la croyance, du statut du chef régnant, amené à être le premier interlocuteur de l'administrateur.

Malcolm ne discute pas ce récit. Il contribue à un projet de connaissance aux fins d'administrer. Il est à Cambridge lorsqu'il prépare ses publications et l'investissement se fait alors plus anthropologique, orienté vers l'enrichissement de l'ethnographie régionale. Malcolm cite à cet égard Franz Hutter, Jonathan Striebel, Bernhard Ankermann et Victor Thorbecke, soit pour noter la difficulté qu'il y a à dégager un ordre religieux cohérent, soit pour entériner le fait que les gens n'en ont pas une idée précise, soit enfin pour comparer les récits collectés et les hypothèses émises, à l'échelle de la région et du territoire du Cameroun. Les essais de synthèse du Père Trilles et de Mgr Le Roy sont également convoqués pour relever quelques aspects récurrents des populations de la zone équatoriale¹⁶. Sur le plan heuristique,

16. *La Religion des Primitifs* de Mgr Alexandre Le Roy (Paris, P. Beauchesne, 1909) et deux articles du Père Henri Trilles (« Chez les Fang, leurs mœurs, leur langue, leur religion », *Les Missions Catholiques*, 1898, 30 et « Les légendes des Bena Kanioka et le folk-lore bantou », *Anthropos*, 1909, 4 (4) : 945-971) figurent dans la bibliographie de Malcolm (1922). Précisons que le savoir constitué au Gabon et au Congo sert de cadre de référence pour l'ensemble de l'Afrique équatoriale.

Malcolm inscrit son ethnographie parmi les études africaines intéressées à caractériser la métaphysique des peuples et les « attributs » de cet être suprême, en prenant appui sur les travaux de linguistique comparée de l'explorateur et administrateur anglais Henry Hamilton Johnston. La notion d'« être suprême » ou de « divinité supérieure » relève d'une vérité anthropologique, seules les variantes sont contextuelles. Enfin, la notion de « maison des morts » chez Malcolm est empruntée à William Halse Rivers Rivers, plus précisément à son article intitulé « The Concept of "Soul-Substance" in New Guinea and Melanesia [= Substance de l'âme en Nouvelle-Guinée et en Mélanésie] » (1920), dans lequel il discute le concept de *zielestof* proposé par le missionnaire néerlandais Albert Kruijt. À la fois essence, principe de vie de l'individu et matière ou réalité agissante après le décès, la « substance de l'âme » est popularisée sous le nom de « fantôme ».

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

Le « levier du monde »

Faisons un saut dans le temps, et déplaçons-nous de Bagam à Bafoussam et Bandjoun, deux chefferies importantes situées au Centre-Est de la région. En 1950, le jeune administrateur Roger Delarozière, au terme d'un séjour de près de cinq ans dans la subdivision¹⁷, publie une monographie intitulée *Les Institutions politiques et sociales des populations dites Bamiléké*¹⁸. Dans un sous-chapitre conséquent qui lui est dédié, la personne du chef, réceptacle de la croyance précise-t-on, se dessine sur la base de trois traits fondamentaux attestant de « son caractère divin ». « Le chef », souligne d'abord l'auteur, « est le représentant des ancêtres mythiques, fondateurs de la tribu, et le prêtre de leur culte » (Delarozière 1950 : 38). La proposition

17. Subdivision de Bafoussam, dont Delarozière est le responsable.

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

s'appuie sur la nature du lien qui unit le chef à la terre : « C'est un homme qui sort de terre pour devenir un *Fong* » (*Ibid.*). Delarozière cite ici Gaston Ripert, premier chef de la circonscription de Dschang – circonscription territoriale des Bamiléké –, dont les enquêtes, pionnières, sont datées de 1923 et 1924. L'énoncé, propre à sanctuariser le premier personnage de la chefferie, fait du chef le « maître de la terre » et une « incarnation de la divinité ». Ces qualités seraient ainsi la source de son autorité religieuse sur ses sujets, sur laquelle l'administration peut s'appuyer.

Roger Delarozière entend cependant aller plus loin et reprend l'hypothèse de la royauté divine à partir des notes consignées, en 1934, par son prédécesseur André Raynaud : « L'ancêtre mâle de la tribu est devenu le principal Si (Dieu, terre) ou plus exactement Si Ta¹⁹ » (*Ibid.*). En vertu de la règle de transmission patrilinéaire du titre, son descendant vivant, le chef régnant, bénéficie de ce caractère divin : « “né chef par la volonté de Dieu” [...] ». L'enfant n'est que la prolongation de l'ancêtre, à travers les générations » (*Ibid.* : 39). L'administrateur apporte deux précisions, qu'il désigne par la formule « applications pratiques ». D'une part, le dieu dont il est question est celui de la terre ; le chef est ainsi maître de la terre car il est investi des qualités propres à l'être suprême. D'autre part, en tant que « père » de la confrérie veillant sur le cimetière royal, il « est le prêtre principal du culte des ancêtres tribaux » (*Ibid.*). La sacralité reconnue à sa fonction et à sa personne trouve son origine dans deux autres principes. Le premier veut que « Le chef [soit] le détenteur des totems de la tribu, avec lesquels il se confond » (*Ibid.*). L'auteur illustre là une faculté réservée aux grands dignitaires : celle de faire alliance avec un animal. Le chef disposerait de ce pouvoir, acquis dans le cadre de sa formation au *lakam*, au cours de laquelle le futur souverain est initié. Delarozière se fonde aussi – et surtout – sur le lien qui unit le chef à la panthère dans l'imaginaire collectif. Selon l'opinion répandue, il est réputé errer la nuit sur le territoire de la chefferie sous les traits de ce félin. Qui plus est, ce lien privilégié, rendu visible sur les représentations zoomorphes qui ornent son mobilier – les trônes en particulier –, trouve son expression dans une règle de droit : toute panthère tuée sur le territoire de la chefferie doit être présentée au souverain. Le deuxième principe fait du chef « le maître des éléments ». Il contrôle en effet, *via* sa position de père de la confrérie du *kunga*, les grands phénomènes atmosphériques : pluie, foudre, vent, etc. (*Ibid.* : 41-42). Le chef serait donc le « levier du monde » au sens frazérien de la qualification.

19. De *Si* : « dieu » et *Ta* : « père ». Traduite littéralement, la désignation « dieu père » est voisine de l'expression chrétienne « Dieu le Père ». Pour une histoire de ce terme pidgin, cf. Franck Beuvier (2018b).

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

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

« En fait, l'idée de mânes est au centre de toutes les conceptions. Le dieu céleste s'efface devant la puissance des ancêtres qui habitent sur la terre ou dans celle-ci, et la mythologie astrale n'est que peu développée. La lune seule est rattachée par des associations diverses à la terre et aux ancêtres. La notion de la création et du modelage du premier homme est remplacée par la notion, propre au culte des mânes, de l'apparition du premier homme à la suite d'une évocation faite par un être que l'on considère comme le grand ancêtre. Le chef ou ancien est, en même temps, prêtre des ancêtres et une réincarnation de l'ancêtre. Il est aussi le faiseur de pluie, car les ancêtres commandent aux nuages noirs, et il leur sacrifie des animaux noirs parce que c'est la couleur de la terre et des nuages, donc celle qui convient pour les sacrifices aux mânes » (Baumann & Westermann 1957 [1940] : 69).

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

20. Rapport de synthèse non daté sur « Les croyances religieuses » (Bibliothèque Éric-de-Dampierre, fonds d'archives Raymond Lecoq). Au vu des références citées, le document est actualisé à la fin des années 1940 par Roger Delarozière.

21. Sur l'histoire du concept en Afrique équatoriale, cf. André Mary (2015).

des éléments naturels au travers de ses prérogatives rituelles et, descendant du chasseur²², porte l'histoire des rapports établis entre l'homme et l'animal (*Ibid.*). Il est le dépositaire, en quelque sorte, d'un pacte anciennement scellé. C'est au nom de ce principe avancé par l'anthropologue allemand, qui associe le totémisme au chasseur, que Delarozière fait du chef bamiléké le « détenteur des totems de la tribu » (Delarozière 1950 : 39-41). Marqueur de la souveraineté, du territoire de la chefferie, ce lien particulier avec la panthère relève cependant plus de la sphère politique que de la sphère religieuse. Delarozière force un peu le trait sur le sujet, se révélant plus mesuré dans son argumentaire consacré au totémisme dans la note de synthèse. Il cite son prédécesseur Raynaud, qui affirme que le totémisme frazérien n'existe pas chez les Bamiléké, et se range aux conclusions de Baumann en soulignant la faible influence du totémisme aux Grassfields (Baumann & Westermann 1957 [1940] : 333)²³.

Un autre passage, tiré de la description du cercle congolais du Nord, est utilisé pour rendre compte de l'évolution – irrémédiable – du sentiment religieux vers quelque chose de supérieur, d'immanent et d'unique. Delarozière puise en effet dans le paragraphe consacré aux Mongo et Koundou, où Baumann relève, à l'appui des études du Révérend-père Schebesta, un concept du nom d'*elima* :

« [U]ne force ou une puissance impersonnelle [...], présent[e] partout [...]. L'animal totem du clan est comme le chef, le porteur principal de cette force, et l'unité du clan est déterminée par la transmission héréditaire de celle-ci depuis le fondateur totémique du clan jusqu'à l'époque actuelle » (*Ibid.* : 214, passage cité dans la note de synthèse).

Transposé au cas bamiléké, cet *elima* aurait trouvé refuge dans la figure des défunts : « [L]es relations entre les membres de la tribu et ceux-ci [sont] réalisées par l'intermédiaire du chef, prêtre et responsable suprême » (Delarozière, note de synthèse, comme ce qui suit). L'*elima* devient le *ndem* des Bamiléké : un « dieu-force » incarné par le fondateur d'une lignée et, à plus forte raison, de la chefferie. Un « dieu-force » qui « protège et veille » sur les siens. Son attribut principal, affirme Delarozière, est de commander aux éléments naturels. Le *ndem* du fondateur de la chefferie concentre ou condense cette faculté, rendue effective par le chef, son représentant vivant. Là réside le second point d'ancrage faisant du chef l'intercesseur auprès des forces cosmiques.

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

23. Delarozière reprend cette idée dans la partie « II. Le Totémisme » de la note de synthèse sur les croyances religieuses (cf. *supra*, note 20).

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

Le roi-prêtre : quand le chef se fait missionnaire

Passons maintenant de l'autre côté du miroir et intéressons-nous à une autre croyance, à l'image que les dignitaires de la région vont se faire du monde des Blancs et, singulièrement, des représentants religieux, qui s'avèrent les plus intrusifs. Le 3 juillet 1902, après plusieurs appels du pied du roi Njoya, devenu sultan des Bamoun, le capitaine Ramsay et le lieutenant Sandrock sont reçus au palais à Fouban²⁴ :

« Njoya nous a confié ses étonnements à la vue des premiers Blancs. La vue de leurs moustaches l'a fortement impressionné. "Cet ornement pileux est l'attribut du lion et du tigre, pense-t-il, ces gens-là ne doivent pas donner prise à la mort". Et quand un officier sort son mouchoir, il est passablement intrigué, car il croit que l'homme a retiré cet objet de son ventre. Il ignore les poches. La vue de la cigarette que fume l'un des Européens lui suggère encore des réflexions étonnées. Il ne s'est pas bien rendu compte de ce qui se passe, n'osant dévisager ces étrangers, et il a l'impression que le Blanc a allumé son petit doigt, qui brûle sans lui causer de douleur »²⁵.

Ces dires sont rapportés au sous-lieutenant Sartous quinze ans après cette première rencontre. Certes Njoya relate-t-il cette expérience avec

24. Extraits du rapport de tournée du lieutenant Sandrock, 20 juin-7 juillet 1902 (cité in Hurault 1974 : 591-593).

25. Cf. la monographie non publiée du sous-lieutenant Sartous, commandant de la subdivision de Fouban, intitulée *Le Bamoun*, 1917 : 30 (Centre des archives d'Outre-Mer, Aix-en-Provence, SG Togo-Cameroun 34/313-339).

un certain humour, en prenant soin de ménager son interlocuteur dont il reconnaît implicitement la supériorité, militaire en particulier, mais il exprime également ses propres ressentis et les rumeurs qui circulent à l'époque. Des capacités hors du commun sont en effet attribuées à l'homme blanc, suivant les cadres de référence propres aux Grassfields, qui touchent aux relations entre le visible et l'invisible, à l'univers que nous désignons déjà par « magie ». La première impression renvoie à l'imaginaire lié à la figure du soldat et à la guerre, aux conditions qui autorisent l'engagement des troupes et la victoire. Le soldat est réputé détenir deux pouvoirs : celui de faire alliance avec un animal et de veiller la nuit sur le territoire de la chefferie. C'est ce pacte scellé que Njoya a en tête lorsqu'il évoque les moustaches et la barbe recouvrant le visage des Européens. L'origine de la force tient également à la préparation des hommes au combat. Njoya a en mémoire la récitation des versets coraniques et la prière des cavaliers peuls précédant la charge à Manga, au sud de Foumban, tant leur engagement fut spectaculaire pour sauver le trône (Tardits 1980 : 204-210)²⁶. Lorsque les deux officiers se présentent à lui, ils viennent de soumettre militairement le sultanat de Banyo, lequel, vingt ans plus tôt, avait aidé le jeune souverain à se maintenir au pouvoir. Soldats musulmans et européens ont en commun cette puissance : l'écriture et son support, le « livre magique », surnom attribué au Coran et à la Bible.

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

Njoya n'est pas sans savoir que ce représentant a deux autres visages. Pour évoquer l'image du missionnaire et l'exercice de la médecine au nom de Dieu, revenons brièvement sur ce que nous avons développé ailleurs (Beuvier 2018a et b). Pour tout un chacun, la « coutume » des Blancs se résumait aux « lois de Dieu ». C'est en ces termes que les Camerounais attachés au personnel allemand ou affiliés aux communautés chrétiennes traduisent

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

l'ordre moral des Européens devant Allégret à son arrivée en février 1917²⁷. Le gardien de ladite coutume est le missionnaire, dépositaire et porte-parole de la doctrine. Acteur liturgique, ministre des sacrements, ce dernier est le principal officiant. Il anime la communauté chrétienne constituée, nomme les catéchistes, arbitre les litiges, fixe le rythme journalier et le calendrier, dirige la prière et l'office, donne la communion, célèbre baptême et mariage, administre l'extrême-onction.

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

L'acte s'apparentait à un acte magique, de sorcellerie plus précisément, qui opérait la métamorphose du récipiendaire. Citons deux faits rapportés. Le 17 novembre 1923, Mgr Plissonneau rencontre pour la première fois le chef Fotso de Bandjoun. Ce dernier reçoit fort mal le prélat et exige d'un ton sans appel que son fils, Joseph²⁸, pressenti pour succéder au trône, soit « lavé » de son baptême²⁹. Dans la bouche du souverain, « laver » signifiait ôter une malédiction, conformément au registre connu du *ndo*, une sanction suprême, prenant à témoin les défunts, qui était prononcée en cas de manquement grave aux devoirs et aux usages, synonyme d'anomie ou de mort pour celui qui en est frappé. Pour Fotso, son fils était victime d'une coutume, d'un pacte qui *oblige*. Par les effets visibles sur la personne, qui opérait une rupture avec son milieu d'origine, la puissance rituelle reconnue au baptême était assimilée à la force du *ndo*. Le second fait intervient le 11 novembre 1924, alors que le Père Gontier procède à une cérémonie de baptême à Bana. Le lendemain, il s'adresse à l'un des jeunes hommes baptisés par son nom de naissance.

27. Cf. Élie Allégret, « La Mission du Cameroun », *Récits missionnaires illustrés*, 1924, 20 : 26-27 (cité in Loumpet-Galitzine 2006 : 24).

28. Il s'agit du futur chef Joseph Kamga, qui validera les thèses de Delarozière (cf. *supra*).

29. Cf. Mgr. Joseph Plissonneau, « Souvenirs de l'Adamawa », *Revue des Prêtres du Sacré-Cœur*, 1937-1939 (cité in Le Bayon 1986 : 47).

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

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

« Je ne peux pas partir sans vous annoncer la bonne nouvelle de la naissance de notre seconde petite fille, Henriette [...]. Le sultan [...] est venu lui-même baptiser l'enfant du nom de Ngungure qui est le nom de sa grand-mère (mère de son père). Comme il avait déjà appelé notre aînée du nom de sa propre mère : Njapndunké, cela fait que nous avons dans la famille les deux dernières reines-mères du pays bamoun. Quel honneur ! » ³⁰.

Ce que le missionnaire moque quelque peu n'avait rien d'anodin. L'initiation des dignitaires bamoun ou bamiléké les inscrivait dans une lignée. Par la procédure de serment et le changement de nom, ils devenaient le substitut vivant du fondateur du titre. En attribuant les noms de sa mère et de sa grand-mère aux deux filles Vincent, Njoya en faisait des « successeuses » du titre. Au dispositif rituel chrétien permettant d'opérer la conversion à l'ordre coutumier des Blancs, Njoya scelle, par le même dispositif, l'appartenance à l'ordre dynastique bamoun ³¹. Un lien était

30. Cf. Émile Vincent, lettre manuscrite imprimée dans le *Journal de la Société des missions de Paris*, 1922, 2 : 158 (cité in Loumpet-Galitzine 2006 : 266).

31. Les deux fils du pasteur Martin Göhring, chef de la mission de Foumban en avril 1906, s'appelaient respectivement Fonyonga et Njoya Göhring (Njele 2012). Fonyonga était le nom de règne du fils de Garega à Bali.

constitué entre l'enfant et la défunte, rendu tangible à l'avenir au travers des diagnostics effectués par les devins.

Plus généralement, les emprunts³² missionnaires au modèle de la chefferie, ou les similitudes ressenties entre les deux ordres, sont variés : l'architecture noble retenue pour édifier lieux de réunion et lieux de culte ; l'association ou la confrérie comme mode d'organisation de la communauté chrétienne ; la référence à la figure du *ta* (« père »), du chef de famille ou du chef de groupement, pour traduire la position du père de l'Église. Plus exactement, si le catéchiste pouvait être perçu comme un *ta*, comme le père du poste secondaire, disposant à ce titre d'une autorité politique, religieuse et rituelle sur les siens, le missionnaire s'apparentait à un souverain, un souverain religieux aux larges attributions culturelles. Ajoutons que le missionnaire guérit. Il soigne au nom de Dieu, à grande échelle lorsqu'il est médecin. Nous y avons consacré une étude : l'apparition de la médecine missionnaire de masse est sans doute l'un des événements les plus marquants de l'ère coloniale aux Grassfields (Beuvier 2018b). L'exercice de la médecine facilite l'évangélisation et la conversion, et, dès 1917, Élie Allégret combinera quotidiennement ou presque les deux activités : soins aux malades d'un côté, prosélytisme, visite aux chrétiens et sacrements de l'autre (Loumpet-Galitzine 2006 : 218).

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

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

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

attentif des souverains : l'office dominical se tient, dans les premiers temps, dans la cour de la chefferie (*Ibid.* : 113) ; éducation et culte se développent d'abord sous le patronage du chef (*Ibid.* : 114).

« Les chefs avaient accès aux cultes qui se tenaient dans la cour royale ou bien dans une petite chapelle édifiée à proximité de la chefferie. Une chaise spéciale leur était réservée ainsi qu'aux notables les plus influents et ils étaient en droit en commenter la prédication et d'admonester l'auditoire »³³.

Njoya est celui qui va le plus systématiquement endosser les habits du père missionnaire. Il ouvre une école, élabore une langue écrite, imagine et consigne une doctrine, supervise la rédaction d'une histoire, intitulée *Histoire et coutume des Bamoun*, dans laquelle il se présente fondateur de la « religion » et, bien sûr, officie. Les premiers essais pictographiques débutent un peu avant 1900 (Labouret 1935a : 127)³⁴. En 1910, il dirige l'enseignement de près de 500 personnes (Van Slageren 1972 : 104)³⁵ et, à partir de 1912, demande aux chefs bamiléké de lui envoyer des élèves (*Ibid.* : 106). Au programme : l'apprentissage de la langue et de l'écriture bamoun, puis d'une deuxième langue inventée par Njoya et Anna Whurmann, composée de mots européens et de mots issus de plusieurs langues régionales³⁶ ; l'histoire du royaume dont il a supervisé la rédaction, mais également « l'histoire biblique et le chant », dont les textes, syncrétiques, étaient de la main du roi (*Ibid.* : 105-106). « Deux mondes se faisaient face », témoigne Jaap Van Slageren en écho aux écrits du pasteur Martin Göhring : « les uns appelés chrétiens du missionnaire [...], les autres appelés chrétiens du roi » (*Ibid.*). Prophète, Njoya élabore les préceptes d'une religion, mêlant dogmes du christianisme et de l'islam, et culte des défunts : *Nouot Nkwete* (« Poursuis pour atteindre »), rédigé en caractères bamoun vers 1916³⁷, compose la doctrine religieuse du souverain, destinée à être transmise dans les écoles du royaume et adoptée par les Bamoun.

33. Cf. Friedrich Spellenberg, *Ein Appell an die Liebe zum Neger*, circulaire (*Rund-schreiben*) du 2 décembre 1913, Archives de l'Église évangélique du Cameroun (EEC), Douala (citée in Van Slageren 1972 : 172).

34. Henri Labouret précise que le projet aurait été lancé en 1900 et le système scriptural connu en 1907. Henri Hamilton Johnston et Louis William Gordon Malcolm (1921), comme Claude Tardits (1980), situent l'initiative un peu avant, au moment de la découverte du Coran.

35. En 1917, Njoya précise au sous-lieutenant Sartous que le royaume compte une vingtaine d'écoles, fréquentées par 500 garçons et 200 filles (Sartous, *Le Bamoun*, 1917 : 33 [cf. *supra*, note 25]).

36. Cf. Sartous, *Le Bamoun*, 1917 : 33.

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

« Les Bamoums étaient fétichistes il y a peu de temps encore. Le sultan actuel a imposé une religion spéciale dont il a fixé les règles dans un livre intitulé “Nonkoèta” (le guide). Dans l’avant-propos de ce Nonkoèta, Njoya expose l’idée suivante : “J’ai pris dans la religion musulmane les principes que j’ai jugés bons ; j’ai pris dans la religion chrétienne les règles qui m’ont paru belles et j’y ai joint quelques règles de conduite dictées par ma connaissance de mes sujets. J’ai réuni tout cela dans ce livret dont le but est d’encourager chacun dans la voie du bien” »³⁸.

Un roi-prêtre ?

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

« Dans toutes les cérémonies, le chef des Eyap fut l’officiant principal. Non seulement il est le chef supérieur, mais il est aussi le prêtre en chef. Il n’y a pas de prêtres en tant que tel dans la région de Bagam. À aucun moment, son autorité fut déléguée à une autre personne. Le chef a été secondé par ses assistants, dont il existe deux grades : les assistants supérieurs (*mpforsei*, pl. *nkono mpforsei*), qui étaient toujours présents et qui ont agi comme conseillers. Les autres assistants (*cuo fon*, pl. *nkono cuo fon*) ont secondé le chef de diverses manières pendant les cérémonies, tels que la préparation des lieux et des matériaux utilisés. En permanence, il y avait un ou plusieurs garçons (*mon cuo fon*) qui transmettaient tous les messages nécessaires [...]. Un très vieil homme de la tribu accompagnait le chef supérieur, se tenant à ses côtés tout au long des diverses cérémonies et lui donnant des conseils si besoin » (1925 : 373 et 375).

Le chef est le seul officiant. Pas de spécialistes rituels, dit Pufon à l’officier, l’exercice du culte relève de la compétence exclusive du souverain, lequel, au fil des cérémonies, va se charger de faire lui-même les sacrifices au *famka*, lieu où sont conservées les reliques des chefs défunts, et sur divers sites considérés comme « sacrés ». Trois catégories de personnes l’accompagnent dans cette tâche : les dignitaires élevés au rang des 9 notables, dont fait partie l’interprète gouvernemental ; les *kwifo* (*cuo fon*), terme qui désigne le nom d’une confrérie dont les responsables sont des dignitaires appartenant pour partie à la classe des 7³⁹ – connus pendant la colonisation sous le titre de *nwala nka*, ils sont en charge du cimetière royal (ce que Malcolm ignore), aidés de jeunes serviteurs triés sur le volet (*mo cuo fon*, litt. : « petit ou enfant du *kwifo* ») ; et puis, ce « très vieil homme » signalé auprès du chef tout au long du cycle, dont on ne connaît pas l’identité. Malcolm utilise le terme *remembrancer* pour le désigner, que l’on pourrait traduire par « dépositaire

38. Cf. Sartous, *Le Bamoum*, 1917 : 34-35 (cf. *supra*, note 25).

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

ou mémoire de la coutume». À l'instar des *kwifo*, ce dernier pénètre dans le cimetière, dispose d'un savoir au sujet du culte des crânes royaux et de la procédure rituelle. Aucun devin n'est recensé (*sorcerer* selon le vocabulaire usité), sauf, peut-être, ce vieillard présent.

Cette charge religieuse qui revient au chef, assumée devant l'officier-administrateur, est, selon nous, contemporaine de la présence allemande et, singulièrement, de la présence missionnaire. Ce que décrit Malcolm relevait-il de l'usage courant? Considérons le nuancier établi à l'endroit du chef et les habits rituels qu'il endosse devant les Européens. En 1903, Léon Azoulay propose un long compte rendu de l'ouvrage du lieutenant Franz Hutter paru l'année précédente, qui séjourna à Bali entre fin 1891 et début 1893 (Van Slageren 1972 : 81-82). Après celle de l'explorateur allemand Eugen Zintgraff (1895), sa monographie est la deuxième publiée sur la région. L'évangélisation n'a pas encore débuté et Hutter remarque que le pouvoir du chef « n'a rien d'absolu ». Ce dernier compose avec un « conseil de nobles », qui disposent des mêmes droits que le souverain dans leurs quartiers respectifs (Azoulay 1903 : 512 et 514). Selon la description, il est aussi « chef militaire » et « chef de la justice » (*Ibid.*). Quinze ans plus tard, ses prérogatives ont évolué. Bien que les dignitaires aient droit de cité et prennent part aux décisions importantes, Malcolm souligne que « le chef est le maître absolu de son peuple [*absolute ruler*] » et qu'il assume également « une fonction de prêtre » (1926 : 233)⁴⁰.

Franz Hutter avait évoqué son rôle cultuel : « Chef religieux [...], [il] effectue lui-même les rites prescrits par l'usage dans les fêtes capitales » (cité in Azoulay 1903 : 514). Cette charge est en lien avec le calendrier agraire et s'inscrit dans le cadre de cérémonies publiques (*Ibid.* : 529). Au début de la saison sèche, le chef se rend à un cours d'eau accompagné d'une large assemblée, s'y baigne avec l'assistance et ramène à la chefferie un contenant rempli d'eau de la rivière afin d'asperger le palais, la cour et les voies menant à la chefferie. Au terme de ces libations, faites par le chef, des performances célébrant la force militaire du royaume et les jeunes soldats se poursuivaient pendant une semaine – soit huit jours selon le calendrier Grassfields. Le premier acte sacrificiel auquel un souverain est associé fut observé par Zintgraff, lorsque celui-ci soumet à Garega l'idée de fonder une station à proximité de la chefferie (Chilver 2010 [1966] : 8). Le chef convoque alors ses sujets et leur annonce l'établissement de l'homme blanc à Bali. Pour entériner cette alliance, Garega recourt à la procédure de serment, qui prend

40. Cette situation n'est pas sans rapport avec ce que décrit Ian Fowler (1993) à Babungo au regard de la donne coloniale, où très tôt l'exercice du pouvoir est marqué par l'antagonisme accru du souverain et du dignitaire dépositaire de l'autorité coutumière et rituelle. Cet auteur montre ainsi que le roi « n'était ni dieu ni prêtre » (*Ibid.* : 261).

la forme d'un pacte de sang scellé avec Zintgraff, et avec son interprète. La procédure est un peu différente dans ce dernier cas, puisqu'une chèvre est préalablement sacrifiée. Rien ne dit cependant que le souverain est le sacrificateur. Zintgraff l'aurait du reste précisé.

Un événement, représentant la quintessence de la vie religieuse des Bali, va retenir l'attention des Européens dans la décennie qui suit l'installation des missionnaires de Bâle. Il s'agit d'un ensemble de cérémonies où se pressent missionnaires et anthropologues de passage – dont Ankermann –, et qui prend le nom de *Lela*. Au vu du recoupement des sources opéré par Richard Fardon (2006), ce cycle de cérémonies, qui durait quatre jours, serait l'équivalent des célébrations de l'année du *kè* (« force vitale » et « alliance »)⁴¹ chez les Bamiléké, dont le coup d'envoi était donné entre mi-novembre et début décembre, au début de la saison sèche. Ce qui devient un événement attendu s'inscrit finalement dans le cadre des festivités observées par Hutter dix ans plus tôt, célébrant la vitalité militaire de Bali.

Le *Lela* se révèle être un épisode « religieux » très prisé sous le règne de Fonyonga, fils de Garega, décédé en avril 1901. La mission est installée depuis mai 1903 et le pasteur Ferdinand Ernst, responsable du poste, se lie d'amitié avec le jeune souverain. Les deux personnalités seront inséparables jusqu'au départ de Ernst en 1909. Richard Fardon dévoile les dessous de cette cohabitation et ses incidences sur l'orchestration et la transcription des cérémonies du *Lela*. L'attention va notamment se porter sur ce qui est présenté comme un sacrifice inaugural. Trois missionnaires vont publier leurs observations, suivant des orientations fortement influencées par les responsables éditoriaux de la Mission de Bâle. Le titre « Die geheimen Orakel der Balineger [= Les oracles sacrés des nègres de Bali] », retenu pour l'article de Jonathan Striebel en 1909, suggère un rapprochement entre les célébrations, sanctifiées par ledit sacrifice fait, semble-t-il, par le chef, et l'épisode de « l'oracle du Roi de Babylone »⁴². Mais c'est surtout le Lévitique qui s'avère la principale source d'inspiration. Dans un rapport daté de 1905, le missionnaire Jacob Keller, encouragé par la maison-mère, puise dans ce troisième livre du Pentateuque pour donner sens à ce qu'il voit, en montrant, précise Fardon :

41. Le *kè* désigne une compétence particulière des dignitaires et des devins, leur permettant de faire alliance avec un animal ou une force cosmique. *Kè* donnait également son nom à un cycle bisannuel consacrant la jeune génération masculine (Pradelles de Latour 1997 [1991]: 157-162; Beuvier 2014: 71-92 et 268-269).

42. C'est du reste le seul titre d'article qui fait référence au Livre de Jérémie. La description que propose Striebel au fil des pages ne présente aucun rapport avec l'intitulé, et les publications des missionnaires Jacob Keller, puis de Eduard Lewerenz se référeront, quant à elles, exclusivement au Lévitique.

«[À] quel point cette fête du Nouvel An [est] évocatrice de la cérémonie de “réconciliation” des Israélites. Référence est faite au chapitre 16, qui signifie l’injonction du Seigneur à Moïse de faire des offrandes de purification : expulser le bouc émissaire, saigner les animaux sacrificiels et mettre leur chair dans le feu, se laver et porter des vêtements frais» (2006 : 28).

Mais il y a plus : le prêtre Fonyonga accompagne d’une supplication le sacrifice de l’animal. « Le plus significatif », note l’anthropologue, « est la prière que Fonyonga aurait prononcé en posant la main sur la tête du mouton : “Dieu mon père, pardonne-moi tous mes péchés et bénis-moi richement à l’avenir avec des biens terrestres” » (*Ibid.*). La référence au chapitre 3 est également manifeste et, selon nous, le *Lela* se doit d’illustrer, pour la Société bâloise, les rites de prospérité décrits dans le Lévitique.

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

Ajoutons ce détail : dans la description du *Lela* faite par Striebel, ce n’est pas Fonyonga qui officie, mais « un prêtre en chef ». Au vu des photographies jointes dans un article du missionnaire, l’officiant n’est manifestement pas le chef (Fardon 2006 : 30-31 et 78-79)⁴³. Du reste, dans un autre article que publie Keller en 1919, « Das Lelafest in Bali », le roi remet l’animal à sacrifier aux quelques dignitaires réunis autour de lui (Fardon 2006 : 33). En 1917, le chef de Bagam, qui accueille les missionnaires de Bâle depuis 1909, est au fait du « goût » bâlois pour le roi-prêtre sacrificateur, une figure imaginée par le chef de poste Ernst et la direction du siège. Ce motif biblique du roi-prêtre est en vogue à Bali, répandu notamment au travers des enseignements reçus par les élèves, dont l’un d’eux, Fendji, s’avère être le voisin et l’ami intime de Pufon (Van Slageren 1972 : 108). Pufon met en scène cette prérogative devant Malcolm, en lui proposant finalement des inédits. À l’image de Fonyonga et de Njoya, et bientôt de Joseph Kamga à Bandjoun, le chef Pufon est à la fois dieu et prêtre.

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

« Il semble bien qu'il y ait eu sur ce point un malentendu » (Hurault 1962 : 59). C'est par cette phrase que le géographe Jean Hurault introduit son chapitre sur la chefferie bamiléké et son premier représentant. Sans les citer, il conteste, à l'appui de ses observations, les hypothèses avancées dans la monographie du Révérend-père Albert et dans la synthèse de Roger Delarozière. Non, le chef « n'est pas dieu lui-même » ; non le fondateur de la chefferie n'est pas le créateur, pour une raison simple : aucun culte n'est rendu au chef ou à ses aïeux par les habitants. Qui plus est, l'expression *Fo pu Si* fut mal traduite, souligne Hurault, considérée hors de son contexte d'usage. Il constate qu'on y recourt pour marquer la surprise, voire « la stupeur face à une accusation [...] ». Cette expression signifie en réalité : “J'en appelle au chef et à Dieu” » (*Ibid.*). Pour les gens du commun, le chef est non l'incarnation d'un dieu mais un arbitre et un protecteur : « le chef juge le village » ; « le chef veille sur le village ».

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

Le chef peut-il être en contact avec la mort ? Assurément non. À la mort du chef, son successeur ne peut le voir. Il ne peut apercevoir non plus la personne de peu qui « annonce la mort ». Cette dernière lui restera cachée jusqu'à sa prise de fonction (Albert 1943 : 49-50 ; Delarozière 1950 : 73). Selon Egerton (1939), le chef ne peut ni voir un cadavre ni se rendre aux funérailles de ses sujets. L'interdit vaut aussi pour les membres de sa famille. Charles-Henry Pradelles de Latour le constatera également : tout lien de cette nature est proscrit (1997 [1991] : 184). Sur le terrain rituel, le chef offrait des libations. C'est, du reste, le seul acte observé et décrit de manière récurrente. Ces libations étaient faites sur les pierres dites sacrées (Egerton 1939 : 227), ou auprès des canaris⁴⁴ déposés au-dessus des crânes de ses aïeux :

44. Récipients de terre cuite utilisés en Afrique.

«À peu près tous les quinze jours, le chef arrose les crânes de vin de raphia. En ces diverses occasions, il y a toujours invocations et prières, les pères décédés sont suppliés de protéger la communauté, de la rendre prospère, de permettre aux femmes d'être fécondes et de maintenir l'ordre» (Labouret 1935b : 138).

À Baleng, le missionnaire Daniel Couve, en visite dans la région, rapporte que le chef offre du vin de palme à son père avant de boire, en versant le liquide dans un cylindre enfoui dans la terre⁴⁵.

Dans son chapitre «Le roi prêtre des ancêtres» (1980 : 850-877), Claude Tardits avance prudemment. C'est sans doute le chapitre le plus hésitant de sa thèse, en raison, note-t-il, du manque de données. Dans *Histoire et coutumes des Bamoum* supervisée par Njoya, rien ne figure au titre des compétences rituelles du souverain à l'endroit de ses aïeux. Son règne se situe à la croisée des chemins, où domination coloniale, islamisme et christianisme laisseront peu de visibilité aux pratiques jugées fétichistes. Njoya entend rester discret sur le sujet, préférant soumettre sa doctrine *Nouot Nkwete* au sous-lieutenant Sartous, lorsque ce dernier s'installe à Foumban en 1917. Il lui précise que *bamoum* veut dire «secret», tait le versant cultuel de la relation aux défunts et réprimande sévèrement les convertis se laissant aller aux confidences sur les coutumes du pays. Selon la reconstitution sommaire que Claude Tardits a pu établir, à l'appui de témoignages, le roi n'était pas le principal acteur du cimetière royal. Selon les dires du sultan régnant⁴⁶, Njoya officiait en deux circonstances : les fêtes du *nguon* (litt. : «tambour à friction») et de *nza'* (fête annuelle en saison sèche). Libations et sacrifices aux crânes des souverains morts auraient été conduits de la main du roi (*Ibid.* : 859-860)⁴⁷. Tardits se range à cette idée, en délaissant l'ethnographie constituée chez les voisins bamiléké.

Pour que le chef puisse sacrifier, encore faut-il qu'il soit habilité à le faire et initié en ce sens. À la question posée à un sous-chef éminent de Bamendjinda, celui-ci souligne d'abord que les sacrifices offerts aux crânes

45. Cf. la lettre de Daniel Couve, «Dix-neuf jours au Cameroun», juillet 1936 (citée in Loumpet-Galitzine 2006 : 353).

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

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

des chefs défunts sont faits par une personne attitrée. Et si l'officiant est empêché, alors le chef pourrait conduire les opérations⁴⁸. Ainsi, la procédure d'intronisation et la période de réclusion au *lakam* destinée à former le futur souverain ne préparent pas ce dernier à assumer des charges proprement sacrificielles. Du moins pas directement. En réalité, c'est un des 9 notables qui sacrifie aux ancêtres du chef dans le cas présent, et un des 7 au plus ancien des « lieux sacrés » du territoire de la chefferie⁴⁹. Les titres de ces deux dignitaires assermentés sont cités parmi les premiers dans l'ordre de la fondation. De plus, devins attachés à la chefferie et détenteurs de l'autorité coutumière, au fait des besoins et du calendrier rituels, en sont les principaux ordonnateurs.

La mise au point invite à considérer rétrospectivement le profil des personnes investies de cette charge. Ces dernières relèvent de deux catégories : *ngaka* et *kemsi* pour les devins ; *nwala*, 7 et 9 pour les notables. Passons rapidement sur la catégorie des *kemsi*, des « notables de dieu », apparus au début du xx^e siècle dans le sillage de la présence missionnaire et de l'exercice de la médecine au nom de Dieu (Beuvier 2018b). Les *kemsi* ont accès aux lieux sacrés, « lavent », mais ne sacrifient pas. Le titre *ngaka* désignait les hommes qui faisaient alliance avec la mygale (*nga*), laquelle servait d'agent intercesseur dans leur procédure divinatoire (Labouret 1935b ; Egerton 1939 : 229 ; Masson 1939-1940 : 324-326)⁵⁰ :

« Tous les deux ou trois mois, en moyenne cinq fois par an, le chef consulte le devin ou *ngaka* pour connaître les sacrifices à offrir aux ancêtres. Un prêtre immole sur chaque crâne une chèvre, fait une libation d'huile de palme et dépose du sel à côté » (Labouret 1935b : 138).

Selon Henri Labouret, qui fait ses observations à Bandjoun et à Bangangté, le *ngaka* est sollicité pour préciser la nature des sacrifices à faire, dont l'opération revient à un tiers, un spécialiste. Le devin n'officie donc pas dans le cas présent, bien qu'il eût compétence pour le faire à l'endroit des reliques conservées dans chaque famille.

« Dans toutes les chefferies, il existe un cimetière de la famille royale, à Bandjoun par exemple, il se trouve au Fam, c'est-à-dire près de la résidence du Mouala ou premier ministre » (*Ibid.*). Cette classe de *nwala* (ou « Mouala ») était appelée *nwala nka*, ou « *nwala* du haut ». Des « fonctions essentiellement religieuses » incombaient aux dignitaires de ce rang. « C'est à eux que

48. Le dignitaire interrogé parle ici en son nom, sans préjuger de ce que ferait le chef supérieur en pareille circonstance.

49. Communication personnelle, le 11 avril 2018.

50. L'étude la plus fine des *ngaka* est l'œuvre de Charles-Henry Pradelles de Latour (1975, 1986 et 1997 [1991]).

revient la charge d'assurer le culte des ancêtres du chef [...], de procéder à l'exécution des rites (*mbatiam*), en présence du chef» (Delarozière 1950 : 58). Ces derniers, précise encore l'administrateur, gardent les objets de culte et «jouent un très grand rôle au moment de l'intronisation» (*Ibid.*) du nouveau chef. Selon le Révérend-père Albert, ils procèdent aussi à l'inhumation du corps du chef défunt (1943 : 49-50).

Roger Delarozière ajoute enfin cette remarque : dans toutes les chefferies, plusieurs *nwala nka* font également partie de la confrérie du *kungan*, qui réunit les *ngaka*. Les personnes autorisées à sacrifier aux défunts relèveraient donc de la même confrérie. Une confrérie, dont les membres étaient réputés connaître et maîtriser les forces cosmiques. Non le chef. Jean Hurault confirmera quelques années plus tard le rôle de sacrificateur des *nwala nka*, en précisant qu'ils «disposent d'un pouvoir considérable» (1962 : 71). Charles-Henry Pradelles de Latour fera de même à Bangoua : ce droit revient aux *nwala*. Dans les faits, la coutume leur octroie des prérogatives sur les plans religieux, administratif et judiciaire. Tout ce qui a trait aux dépouilles et aux reliques royales relève exclusivement de ce corps de dignitaires spécialisés. Le roi ne peut être le prêtre de ses aïeux, ni dans l'ordre de la parenté – dont il est séparé – ni dans l'ordre de la dynastie, car ils sont fondateurs et garants – successifs – de l'institution de la chefferie. C'est un tiers, assermenté, qui assure sur le plan religieux l'immutabilité de l'institution. Le chef régnant, garant de la prospérité et de la souveraineté du royaume, implore ses aïeux mais ne répare pas. Il les apaise par l'intermédiaire d'un médiateur, gardien des lieux⁵¹.

Évoquons la charte fondatrice pour terminer. Les *nwala* n'occupaient pas le haut de la hiérarchie rituelle. Ce savoir revenait en dernier ressort aux confréries premières dans l'ordre de l'institution : celle réunissant les 9 notables d'un côté, les 7 de l'autre. En la matière, l'ethnographie fait illusion. Jusque dans les années 1960, seul le *kamvu* sera cité. Ce conseil, dit des «descendants des ancêtres», fédère selon les récits recueillis les héritiers des neuf fondateurs de la chefferie, parmi lesquels un chef fut choisi (Delarozière 1950 : 71-72 ; Hurault 1962 : 75-76). «Compagnons du premier chef», les 9 accueillent aussi les anciens grands serviteurs de la chefferie. On déclare communément que «les 9 sont avec le chef». Dans les années 1970, Pradelles de Latour rapportera de Bangoua un récit d'origine qui atteste d'un contrat initial établi entre le chasseur-étranger et les 9, représentants des autochtones (1997 [1991] : 150-152). Le corps constitué par

51. Sacrifier, en outre, est un acte polluant, et le chef ne peut, en théorie, être associé à des faits de cette nature. Autre point à souligner : bien que les positions de sacrifiant et de sacrificateur furent analysées par Pradelles de Latour (1979) dans le cadre du dispositif sacrificiel intéressant la parenté, le statut de sacrifiant du chef reste à préciser. Le versant sacrificateur domine le corpus ethnographique.

les 7 notables et le statut coutumier de leur confrérie demeureront cachés. Les souverains tairont leur existence et pas une ligne ne sera écrite sur le sujet. Ces « ressortissants du village », « faiseurs de pluie », dont certains ont seuls compétence de sacrifier aux lieux sacrés du territoire de la chefferie, sont les grands absents de cette histoire coloniale. La charte venue jusqu'à nous est pour ainsi dire tronquée. Les 7 incarnent-ils « l'invariant caché » de la structure ? Sans aucun doute.

Clarifions pour conclure la démarche. Les pages qui précèdent n'ont pas pour finalité de mettre en doute la condition exceptionnelle dévolue à la personne du chef, pas plus de minorer l'univers des croyances qui entourent ce dernier, par nature hors du commun. Au contraire, elles témoignent d'un profil unique et souscrivent pleinement, dans le sillage de Jean-Pierre Warnier (2009 : 197), à la thèse des deux corps du roi de Ernst Kantorowicz (1989 [1957]). Du reste, seul l'un d'eux nous est partiellement accessible : le corps autonome et frappé d'interdits qu'il incarne, marqué du sceau de l'institution, suivant la « théologie politique » qui nous est successivement léguée. Mais ces pages soulignent aussi cette modalité : le caractère divin associé à la personne du roi et les attributions d'ordre rituel qui ont fait de lui un roi-dieu et un roi-prêtre dans l'histoire du savoir constitué sur ces monarchies ne prennent véritablement sens que dans le cadre de la cohabitation asymétrique installée en colonie. Sans cela, l'origine Grassfields de la « religion », le désir missionnaire et savant de la Révélation primitive, la vocation biblique du roi-prêtre sacrificateur, l'inclination frazérienne du roi magicien bamiléké, la menace politique et coutumière incarnée par le missionnaire, ou la conformité attendue aux apparences qui décident de son rôle rituel resteraient méconnues. À tous les niveaux, l'influence du christianisme fut décisive (Comaroff & Comaroff 1991 : xiv).

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

privilégie la culture matérielle et sensori-motrice, par nature intériorisée et non verbalisée. La royauté Grassfields résiste aussi à son modèle disciplinaire en raison de la nature du projet de connaissance entrepris. De Sally Chilver à Ian Fowler, une tradition historiographique⁵² s'est affirmée, où l'anthropologie et l'histoire s'accordent sur la manière de saisir la longue durée, où l'archive et l'approche raisonnée des sources rendent aux situations repérées une part de leur complexité, permettant ainsi de mieux appréhender les temps de la royauté. « Prendre au sérieux le merveilleux », recommandait Luc De Heusch dans *Le Roi ivre* (1972 : 15), c'est deviner les dessous de son énonciation et de ses manifestations.

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

Que nous enseigne le récit de la rencontre dans notre cas ? Qu'au commencement était la « religion ». Une notion capitale, explicative et forcément partagée, qui sert de filtre de la pensée à travers lequel le projet de connaissance et de transformation de l'Autre se conçoit. La croyance donne sens et légitime l'ordre observé, comme elle dicte le mobile d'action et ce qu'il faudrait changer. Le rapport aux origines, les fondements de l'ordre politique et social se nichent dans cette vérité, et c'est sur la base de cette vérité que la production d'un récit et de son héros est attendue. De fait, les intéressés énoncent une vérité dont les principes d'intelligibilité reposent sur ceux d'une autre vérité. Et ce leitmotiv, à dire vrai, ordonne le tout. La religion dont on parle est aussi un fait politique. Elle a pour objet de

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

gagner les consciences, de promouvoir un nouvel ordre « coutumier », de faire autorité. Sa phénoménologie est donc à faire, pour mieux l'assimiler et investir ses lieux-symboles. Telle est la mission que se donne le roi-prêtre Grassfields en colonie.

Au terme de son analyse de l'« Étranger-Roi », Marshall Sahlins formulait cette proposition : « La structure est un développement génératif des catégories et de leurs relations. En l'occurrence, émergent des termes synthétiques nouveaux, et les catégories élémentaires changent de valeur » (*Ibid.* : 99). La métaphore du « Roi-Pot » (Warnier 2009) souligne ceci : les catégories élémentaires ne changent pas forcément de valeur, mais peuvent prendre appui sur des termes synthétiques nouveaux qui en confirment la valeur (Beuvier 2018b : 282). Le roi-pot concentre, fidèle à sa destinée fixée par l'institution. Le récit de la chefferie bamiléké et de son démiurge, qui donne corps à la figure du chef-dieu, ou l'assimilation par le souverain de la substance rituelle du missionnaire en sont l'illustration. Si le roi est un « fétiche » qui gagne en puissance à mesure qu'il absorbe, l'épiphanie Grassfields équivaut à un surplus de sens affecté aux catégories élémentaires. « Plus ça change, plus c'est la même chose », le constat d'Alphonse Karr s'appliquerait une fois encore.

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

*Centre national de la recherche scientifique
Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain (IIAC), Paris
franck.beuvier@yahoo.fr*

MOTS CLÉS/KEYWORDS: religion – christianisme/*Christianity* – royauté sacrée/*sacred kingship* – évangélisation/*evangelism* – colonisation/*colonization* – missions chrétiennes/*Christian missions* – chefferie africaine/*African chiefdom* – Grassfields – Cameroun/*Cameroon* – Bamiléks/*Bamileke people* – Bamouns/*Bamum people*.

Abélès, Marc

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

Adler, Alfred

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

Albert, André (Révérend-père)

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

Azoulay, Léon

1903 « Analyse de l'ouvrage de M. Franz Hutter : *Wanderungen und Forschungen im Nord-Hinterland von Kamerun* (= *Explorations dans l'Hinterland septentrional de la colonie du Cameroun*) », *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris* 4 : 505-532.
En ligne : https://www.persee.fr/doc/bmsap_0037-8984_1903_num_4_1_6530

Baumann, Hermann & Diedrich Westermann

1957 [1940] *Les Peuples et les civilisations de l'Afrique, suivi de Les Langues et l'éducation*. Trad de l'allemand par Lilius Homburger ; préf. de Théodore Monod. Paris, Payot (« Bibliothèque scientifique »).

Belmont, Nicole & Michel Izard

1981 « Frazer et le cycle du *Rameau d'or* [introduction] », in James George Frazer, *Le Rameau d'or*, 1... : V-XXX.

Beuvier, Franck

2014 *Danser les funérailles. Associations et lieux de pouvoir au Cameroun*. Paris, Éd. de l'EHESS (« En temps & lieux » 56).

2018a « La malédiction du catéchiste : Bernard Ngou ou le récit caché de la genèse (Cameroun, 1900-1950) », *Socio-anthropologie* 37 : 13-26.
En ligne : <https://journals.openedition.org/socio-anthropologie/3228?lang=en>

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

La Bible

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

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

Chilver, Elizabeth Millicent

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

Comaroff, Jean & John L. Comaroff

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

De Heusch, Luc

1972 *Mythes et rites bantous*, 1. *Le roi-ivre ou l'Origine de l'État*. Paris, Gallimard (« Les Essais » 173).

1990 « Introduction », *Systèmes de pensée en Afrique noire* 10 : *Chefs et rois sacrés* : 7-33.
En ligne : <https://journals.openedition.org/span/824>

2009 *Pouvoir et religion. Pour réconcilier l'histoire et l'anthropologie*. Paris, Éd. de la MSH-CNRS Éd. (« Chemins de l'ethnologie »).

Delarozière, Roger

1950 *Les Institutions politiques et sociales des populations dites Bamiléké*. Douala, Institut français d'Afrique noire (« Mémoire. Centre IFAN Cameroun » 3).

Douglas, Mary

2016 [1967] *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*. Trad de l'anglais par Anne Guérin ; préf. de Luc De Heusch. Paris, La Découverte (« Poche. Sciences humaines et sociales » 104).

Dubié, Paul

1957 « Christianisme, islam et animisme chez les Bamoun (Cameroun) », *Bulletin de l'Institut français d'Afrique noire* 19 (3-4) : 337-381.

Egerton, Frederick Clement Christie

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

Fardon, Richard

2006 *Lela in Bali. History through Ceremony in Cameroon*. New York-Oxford, Berghahn Books (« Cameroon Studies » 7).

Fowler, Ian

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

Frazer, James George

1981 [1911] *Le Rameau d'or*, 1. *Le roi magicien dans la société primitive – Tabou et les périls de l'âme*. Trad. de l'anglais par Pierre Sayn et Henri Peyre; introd. de Nicole Belmont et de Michel Izard. Paris, Robert Laffont (« Bouquins »).

1983 [1911] *Le Rameau d'or*, 2. *Le dieu qui meurt – Adonis – Atys et Osiris*. Trad. de l'anglais par Pierre Sayn et Henri Peyre; introd. de Nicole Belmont et de Michel Izard. Paris, Robert Laffont (« Bouquins »).

Graeber, David & Marshall Sahlins

2017 *On Kings*. Chicago, Hau Books.

Hurault, Jean

1962 *La Structure sociale des Bamileké*. Paris-La Haye, Mouton & Co (« Le Monde d'outre-mer passé et présent. Deuxième série, documents » 1).

1974 « Une phase de la conquête allemande du Cameroun : l'occupation de Banyo (1902) », *Revue française d'histoire d'outre-mer* 225 : 579-593.
En ligne : https://www.persee.fr/doc/outre_0300-9513_1974_num_61_225_180.

Hutter, Franz K.

1902 *Wanderungen und Forschungen im Nord-Hinterland von Kamerun*. Braunschweig, F. Vieweg & Sohn.

Izard, Michel

1981 « Le roi magicien dans la société primitive [introduction] », in James George Frazer, *Le Rameau d'or*, 1... : XXXI-LIX.

1983 « Introduction », in James George Frazer, *Le Rameau d'or*, 2... : 9-19.

Johnston, Henri Hamilton & Louis William Gordon Malcolm

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

Kantorowicz, Ernst H.

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

Keller, Jacob

1919 « Das Lelafest in Bali », *Der Evangelische Heidenbote*, June : 81-83; July : 78-81; Oct. : 116-118.

Labouret, Henri

1935a « L'écriture Bamoun », *Togo-Cameroun*, avril-juillet 1935 : 127-133.
En ligne : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6264711s/f57.image>

1935b « Les populations dites bamileké », *Togo-Cameroun*, avril-juillet 1935 : 135-156.
En ligne : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6264711s/f57.image>

Le Bayon, Goustan (Père)

1986 *Les Prêtres du Sacré-Cœur et la naissance de l'Église au Cameroun. Kumbo, Foumban, Nkongssamba, Bafoussam*. Paris, Procure des Missions du Sacré-Cœur de Jésus.

Loumpet-Galitzine, Alexandra

2006 *Njoya et le royaume Bamoun. Les archives de la Société des missions évangéliques de Paris*. Paris, Karthala (« Hommes et sociétés »).

Malcolm, Louis William Gordon

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

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

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

Mary, André

2015 « Science de l'Homme ou "Science de Dieu" ? Révélation primitive et formes élémentaires du religieux », in Christine Laurière, ed., 1913. *La recomposition de la science de l'Homme*. Paris, LAHIC-Ministère de la Culture (« Les Carnets de Bérose » 7) : 196-222. En ligne : https://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/2391/files/2015/04/1913_26_03.pdf

Masson, Gustave

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

Njele, Judith

2012 « Le sultan Njoya et le missionnaire Görhing », *Images & Mémoires* 33 : 14-15. En ligne : <http://www.imagesetmemoires.com/doc/Articles/B33njelenjoya.pdf>

Pradelles de Latour, Charles-Henry

1975 *Bangwa. La parenté et la famille dans une chefferie bamiléké du Ndé au Cameroun*. Nanterre, Université Paris 10-Nanterre, thèse de doctorat.

1979 « Les sacrifices faits aux ancêtres chez les Bangwa », *Systèmes de pensée en Afrique noire* 4 : *Le sacrifice III* : 131-138.

1986 *Le Champ du langage dans une chefferie bamiléké*. Paris, École des hautes études en sciences sociales, thèse de doctorat d'État.

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

Rivers, William Halse Rivers

1920 « The Concept of "Soul-Substance" in New Guinea and Melanesia », *Folklore* 3 (1) : 48-69.

Rowlands, Michael

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

Sahlins, Marshall

1989 [1985] *Des îles dans l'histoire*. Trad. de l'anglais sous la dir. de Jacques Revel. Paris, Gallimard-Le Seuil (« Hautes études »).

Striebel, Jonathan

1909 « Die geheimen Orakel der Balineger », *Der Evangelische Heidenbote*, Nov. : 81-83.

Tardits, Claude

1979 « Réflexions sur le sacrifice dans la religion traditionnelle des Bamoun (Cameroun) », *Systèmes de pensée en Afrique noire* 4 : *Le sacrifice III* : 117-129. En ligne : <https://journals.openedition.org/span/435>

1980 *Le Royaume Bamoun*. Paris, Armand Colin (« Publications de la Sorbonne » 37).

1990 « À propos du pouvoir sacré en Afrique : que disent les textes ? », *Systèmes de pensée en Afrique noire* 10 : *Chefs et rois sacrés* : 35-48. En ligne : <https://journals.openedition.org/span/855>

Van Slageren, Jaap

1972 *Les Origines de l'Église évangélique du Cameroun. Missions européennes et christianisme autochtone*. Leiden, E. J. Brill.

Veyne, Paul

1971 *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*. Paris, Le Seuil (« L'Univers historique »).

Warnier, Jean-Pierre

1985 *Échanges, développement et hiérarchies dans le Bamenda pré-colonial (Cameroun)*.

Stuttgart, Franz Steiner Wiesbaden

(«Manuels et travaux de recherche de l'Université de Yaoundé» 76).

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

Zintgraff, Eugen

1895 *Nord-Kamerun. Schilderung der im Auftrage des Auswärtigen Amtes zur Erschliessung des nördlichen Hinterlandes von Kamerun während der Jahre 1886-1892 unternommenen Reisen*. Berlin, Gebrüder Paetel.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

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

Franck Beuvier, *The "Priest-King" Might Not Exist : Christianity and Sacred Kingship in the Grassfields (Cameroon)*. — The anthropological figure of the priest-king hardly agrees with the reality of the institution of the Grassfields chieftaincy. More exactly, we observe a motif whose history brings us back to the appearance of a particular form, « religion », and to the presence of an officiating prophet : the missionary. The analysis goes back to the colonial circumstances in which the concept of « religion » was introduced, a prism that allows one to think about the « already-there » and to produce with several voices a biblical account of the origins of royalty. The object of the religion in question is revealed in the context of a cohabitation with the missions, in the political and ritual issues generated by the spread of Christian doctrine and liturgy, leading the sovereign to don religious clothing allowing for the investiture of the symbolic places of Christianity. This article reveals an unknown part of the fate of Grassfields royalty during the colonial period, where the body-fetish of the king is fetishized anew.