

PAUVRETÉ OU PAUPÉRISATION EN AFRIQUE

Une étude exégético-ethique de la pauvreté chez les Beti-Fang du Cameroun

Jacques Fulbert Owono



UNIVERSITY OF
BAMBERG
PRESS

Bible in Africa Studies

Études sur la Bible en Afrique
Bibel-in-Afrika-Studien

Bible in Africa Studies

Études sur la Bible en Afrique
Bibel-in-Afrika-Studien

edité
par

Joachim Kügler, Lovemore Togarasei, Masiwa R. Gunda
& Eric Souga Onomo

avec
la collaboration
de
Ezra Chitando
et
Nisbert Taringa

Volume 5



University of Bamberg Press 2011

Pauvreté ou paupérisation en Afrique
Une étude exégético-ethique de la pauvreté
chez les Beti-Fang du Cameroun

par

Jacques Fulbert Owono



University of Bamberg Press 2011

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Informationen sind im Internet über <http://dnb.ddb.de/> abrufbar

Diese Arbeit wurde von der Fakultät Sprach- und Literaturwissenschaften der Universität Bayreuth als Doktorarbeit unter dem Titel *Pauvreté ou paupérisation en Afrique: Une étude exégético-ethique de la pauvreté chez les Beti-Fang du Cameroun* angenommen.

1. Gutachter: Prof. Dr. Joachim Kügler

2. Gutachter: Prof. Dr. Elísio Macamo

Tag der mündlichen Promotionsprüfung: 09. Februar 2011

Dieses Werk ist als freie Onlineversion über den Hochschulschriften-Server (OPUS; <http://www.opus-bayern.de/uni-bamberg/>) der Universitätsbibliothek Bamberg erreichbar. Kopien und Ausdrücke dürfen nur zum privaten und sonstigen eigenen Gebrauch angefertigt werden.

Herstellung und Druck: docupoint, Magdeburg

Umschlagfoto: © Joachim Kügler („Masken der Beti-Fang“)

Umschlaggestaltung: Dezernat Kommunikation und Alumni / Joachim Kügler

Text-Formatierung: Irene Loch/Joachim Kügler/Eric Souga Onomo

© University of Bamberg Press Bamberg 2011

<http://www.uni-bamberg.de/ubp/>

ISSN: 2190-4944

ISBN: 978-3-86309-052-4 (Druckausgabe)

eISBN: 978-3-86309-053-1 (Online-Ausgabe)

URN: urn:nbn:de:bvb:473-opus-3259

Epigraphe

NOUS VIVONS DE L'AMOUR ET DU SACRIFICE DES AUTRES

Dédicace

*A notre regrettée sœur
NTSAMA MBIDA Pancrace,
décédée en septembre 2005 à Yaoundé*

Remerciements

Etant donné que toute action humaine est œuvre collective, nous tenons à remercier tous ceux qui, de près ou de loin, ont contribué à l'élaboration de ce travail.

Nos sincères remerciements à notre directeur de thèse, le Prof. Dr. Joachim Kügler, qui, non seulement nous aura consacré son temps, prodigué des conseils, gratifié de ses remarques pour la bonne marche de ce travail, mais également aura permis que notre séjour en terre bavarroise soit possible, grâce à son engagement personnel et financier, concomitamment avec le soutien financier de l'université de Bayreuth, auprès de laquelle nous exprimons notre gratitude profonde.

Qu'il nous soit permis aussi d'adresser notre reconnaissance au Prof. Dr. Bénèzet Bujo de l'université de Fribourg, qui aura accepté de codiriger ce travail. Grâce à ses soins, nous avons pu bénéficier, de la part de Missio, d'une bourse de recherche à l'université de Fribourg en Suisse. Que Missio trouve en ce travail finalisé, l'expression de notre gratitude.

Notre gratitude profonde aussi au Prof. Dr. Elísio Macamo de l'université de Bâle, en Suisse, qui aura accepté de faire partie des membres du jury, en lieu et place du Prof. Dr. Bujo, empêché.

En tant que membre du Programme Interculturel IPP (Internationales Promotionsprogramm) « Kulturbeggnungen – Cultural Encounters – Rencontres Culturelles », nous avons pu bénéficier d'un cadre de débat et d'échanges interdisciplinaires qui nous aura, à coup sûr, grandement aidé dans l'élaboration de ce travail. Nous gardons un souvenir agréable de tous les professeurs intervenants, ainsi que des autres collègues membres.

Par ailleurs, nous tenons à dire spécialement Merci au Dr. Urbain N'Dakon, coordinateur dudit programme, qui n'aura ménagé aucun effort pour notre réussite.

Enfin, à ma famille, mes amis de promotion et frères de lutte. Principalement à Eric Souga Onomo, Noël Kouagou, ma gratitude profonde.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION GENERALE	12
------------------------------------	-----------

PREMIERE PARTIE: LES FANG-BETI DU CAMEROUN	21
---	-----------

Introduction	21
--------------------	----

CHAPITRE 1: A LA RENCONTRE DU PEUPLE BETI-FANG.....	23
--	-----------

1.1 Préliminaires et généralités sur le peuple bété-fang.....	23
---	----

1.1.1 Qui sont les Bété-fang ?	24
--------------------------------------	----

1.1.2 Fang, Bété ou Pahouin : Problème de terminologie ?	25
--	----

1.2 CONTEXTE GEO-HISTORIQUE.....	28
----------------------------------	----

1.2.1 Situation géographique	28
------------------------------------	----

1.2.2 Contexte historique.....	30
--------------------------------	----

1.3 Origines et migrations des Fang.....	32
--	----

1.3.1 Les Fang, peuple d'origine égyptienne ou hamitique ?	32
--	----

1.3.2 Les Fang, peuple bantou ?.....	35
--------------------------------------	----

1.3.3 Le mvett ou l'histoire des origines Fang.....	39
---	----

CHAPITRE 2: L'UNIVERS COSMIQUE DE FANG.....	46
--	-----------

2.1 La divinité fang.....	46
---------------------------	----

2.1.1 Sens et importance du nom dans la société fang.....	47
---	----

2.1.2 « Za ambe » qui était là ou la quête des origines du Dieu fang ...	49
--	----

2.2 LE CULTE DES ANCETRES FANG	52
--------------------------------------	----

2.2.1 Le rôle des ancêtres ou médiateurs entre Dieu et les hommes....	52
---	----

2.2.2 Vénération des ancêtres	54
-------------------------------------	----

2.3 Le phénomène de la sorcellerie.....	57
---	----

2.3.1 Le mythe de l'Evu.....	58
------------------------------	----

2.3.2 Les manifestations de l'Evu.....	60
--	----

CHAPITRE 3: L'UNIVERS SOCIO-CULTUREL FANG	63
--	-----------

3.1 La structure sociale des Fang.....	63
--	----

3.1.1 L'Ayon, tribu, ethnie, sous-ethnie ou clan ?.....	64
---	----

3.1.2 L'Ayon comme clan	66
-------------------------------	----

3.1.3 Le Mvog ou la famille lignagère	68
---	----

3.1.4 L'Aba.....	68
3.2 L'organisation politique ou le système de prééminence	71
3.2.1 La liberté, base sociale de la vie traditionnelle Fang.....	71
3.2.2 Le Ntobo chez les Fang : Indice d'une société esclavagiste?	76
3.3 L'organisation économique	78
3.3.1 La femme comme base de l'économie traditionnelle Fang.....	78
3.3.2 Le mariage comme indice de richesse	81
3.3.3 Autres traits et activités de l'économie Fang	87

DEUXIEME PARTIE: ETATS DE LA PAUPERISATION AU CAMEROUN	92
Introduction	92

CHAPITRE 1: LES FACTEURS EXOGENES DE LA PAUPERISATION

.....	93
1.1 Une histoire ancienne méconnue et falsifiée du continent	93
1.1.1 « Il était une fois un continent nommé Afrique ... ».....	93
1.1.2 De la vallée du Nil ... au Cameroun.....	98
1.1.3 La question de la pauvreté au Cameroun	102
1.2 Processus d'annihilation anthropologique du Négro- africain.....	109
1.2.1 Au sujet de la prétendue malédiction de Cham.....	109
1.2.2 La traite arabe	114
1.2.3 La traite européenne	119
1.3 La colonisation.....	122
1.3.1 L'Afrique comme réservoir d'hommes et de ressources pour l'Occident	122
1.3.2 Les missions religieuses comme force parallèle du colonialisme....	124
1.3.3 La destruction de la société Fang.....	130
1.4 Les institutions de Bretton Woods comme expression du Néo-colonialisme	132
1.4.1 Les ambiguïtés d'un concept : La lutte contre la pauvreté	132
1.4.2 Les supports d'une vision matérialiste	141
1.4.3 Les limites d'une action.....	147

CHAPITRE 2 : LES FACTEURS ENDOGENES DE LA	
PAUPERISATION.....	153
2.1 Sur le plan économique.....	153
2.1.1 Une économie extravertie.....	153
2.1.2 Le poids de la dette.....	157
2.1.3 La mauvaise gestion.....	159
2.2 Sur le plan socio-culturel.....	165
2.2.1 Le Ntobo chez les Fang : Indice d'une société tribaliste ?	165
2.2.2 Pratique de sorcellerie ou des sorcelleries ?	168
 TROISIEME PARTIE: DE LA QUESTION THEOLOGIQUE DE LA	
PAUVRETE	172
Introduction	172
 CHAPITRE 1: ETATS DE LA QUESTION DANS LA BIBLE.....	175
1.1 Dans l'Ancien Testament	175
1.2 Dans le Nouveau Testament.....	178
1.2.1 Une crise socio-économique.....	179
1.2.2 Une crise socio-culturelle	182
1.3 Du sens de la pauvreté dans les béatitudes.....	186
1.3.1 L'arrière sens des « Macarismes »	186
1.3.2 La formation littéraire.....	188
1.3.3 « Heureux les pauvres ... ».....	189
1.3.4 « Car le Royaume... ».....	194
 CHAPITRE 2: L'EGLISE CATHOLIQUE ET LA LUTTE CONTRE LA	
PAUVRETE AU CAMEROUN.....	197
Introduction	197
2.1 L'argument matériel au sein de l'Eglise.....	198
2.2 Apport de l'Eglise catholique du Cameroun	203
2.3 Mgr Jean Zoa et l'option préférentielle des pauvres au Cameroun ...	207

QUATRIEME PARTIE: QUELQUES PISTES POUR LA LIBERATION DE L'HOMME NEGRO-AFRICAIN	214
Introduction	214
CHAPITRE 1: POUR UNE INCULTURATION DE LA FIGURE DU PAUVRE COMME SOCLE SOCIAL DE NOTRE HUMANITE AFRICAINE.....	217
1.1 La vénération du pauvre comme doctrine de progrès social.....	217
1.2 La re-actualisation de la figure de l'ancêtre comme modèle de vie et de foi dans la société africaine.....	221
CHAPITRE 2: POUR UNE RE-VALORISATION SOCIO-CULTURELLE DE LA SOCIETE AFRICAINE	224
2.1 Repenser le sens et l'importance de la parole en société	224
2.2 Pour une revalorisation des langues nationales	228
2.3 Pour une revalorisation du système de la palabre africaine	234
2.3.1 La redécouverte du sens de la palabre africaine	234
2.3.2 Pour une éthique de la palabre africaine.....	238
CHAPITRE 3: POUR UNE REDECOUVERTE DE L'ETHIQUE DANS LA SOCIETE BETI-FANG	242
3.1 La redécouverte de l'éthique Béti-Fang de la vie.....	242
3.2 L'éthique communautaire Fang.....	248
3.3 L'urgence d'une nouvelle solidarité nationale	252
3.4 L'impératif de la justice sociale	255
CONCLUSION GENERALE	260
BIBLIOGRAPHIE (sélective)	272

INTRODUCTION GENERALE

L'idée de réfléchir sur le phénomène de la pauvreté au Cameroun vient du constat amer de la situation catastrophique de la misère dans nos villes et nos villages. Issus de ces différents milieux dont nous tenons notre fibre existentielle, il nous est impossible de rester indifférent au sort de tant d'hommes et de femmes qui souffrent, au risque de renier nos origines qui plongent leurs racines dans cette humanité de souffrance. Un homme qui pleure n'est pas comparable à un ours qui danse. De même, on ne saurait jeter un enfant avec l'eau sale du bain. Raison pour laquelle nous sommes mis en demeure de regarder de près cette situation de misère et qui se manifeste dans l'état de crise que vivent les peuples du Cameroun et d'Afrique aujourd'hui. Un tour d'horizon des différents fléaux suffit pour s'en convaincre : guerre, famine, conflits ethniques, coups d'état, insécurité, épidémies et endémies, catastrophes naturelles, sont autant de maux et bien d'autres encore qui semblent prouver que l'Afrique noire, ainsi que l'affirmait déjà René Dumont aux lendemains des indépendances, est mal partie. Cinquante ans plus tard, mal partie et jamais arrivée, l'Afrique se meurt. C'est bien ce qui fait dire à Kā Mana que la crise semble devenir par son ampleur l'autre nom de l'Afrique¹. Le « typiquement africain » devient ainsi la référence à une culture mortifère que Stephen Smith qualifie de « Négrologie »². Négrologie ou nécrologie, le rubicond linguistique est vite franchi et qui voit tout discours sur le Noir s'assimiler à un discours sur la mort et ses succédanés : une mort au sens existentiel de Négro-Africain, comme une léthargie dans son action qui semble s'originer dans une apathie de la pensée.

Appelée au chevêt du continent malade et mourant, la communauté internationale en collaboration avec les gouvernements des différents pays, n'a cessé d'élaborer des programmes et initiatives de sortie de crise. Seulement, aussi paradoxal que cela puisse paraître, l'Afrique semble sombrer davantage sous le poids de ces solutions, jugées pourtant salvatrices. Ce qui jusqu'ici constitue et nourrit l'impasse. Ceci nous pousse sans ambages à nous demander où exactement situer le

¹ KĀ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise : christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Karthala, Paris, 1993, p. 19.

² Stephen SMITH, *Négrologie, pourquoi l'Afrique se meurt*, Calmann-Lévy, Paris, 2003, p. 248.

problème de la crise africaine. Dans les facteurs externes ou dans les facteurs internes ? Dans les institutions ou les personnes ? Fatalité ou simple déterminisme ?

Dans cette entreprise intellectuelle de compréhension de la crise africaine, toutes les évidences, les théories et politiques jusqu'ici admises et pratiquées doivent être mises entre parenthèses. Comme l'a fait Descartes, il s'avère nécessaire de faire table rase de tout, de douter de l'efficacité de tout, afin de repartir sur de nouvelles bases. Dans cette optique, les initiatives engagées par la communauté internationale deviennent elles aussi problématiques. Le réel africain semble, en effet, avoir été réduit dans la vision unitaire que les peuples occidentaux ont des cultures et traditions africaines. Il s'ensuit que l'Afrique est considérée comme un grand pays aux diverses cultures et identités. On peut expliquer, pour s'en convaincre, l'échec catastrophique des théories et politiques de développement imposées uniformément dans de nombreux pays africains, comme s'il s'agissait de provinces d'un même pays, ceci sans tenir compte des facteurs culturels et même historiques propres à chaque nation.

D'autre part, de la part des Africains eux-mêmes en quête d'une certaine originalité. L'on pense ainsi que le sceau de l'authenticité est la référence à la seule tradition africaine, comme si on y était tous attachés et que sa caution soit nécessaire à tout projet culturel d'avenir. Ce qui amène Cheikh Anta Diop à demander ce qu'on appelle l'histoire africaine ? Pour lui, en effet, l'identité africaine est la

« Somme des histoires locales, fortement vécues, dans lesquelles les peuples africains segmentés par diverses forces extérieures dont la principale est la colonisation, se recroquevillent et végètent aujourd'hui. »³

Voilà pourquoi Eboussi Boulaga s'inscrit en faux contre un certain recours aveugle à la tradition. Il affirme, en effet, qu'

« au commencement, et ce commencement perdure jusqu'à ce jour, la tradition est essentiellement bornée à la tribu. Celle-ci est le monde, la totalité indiscutable, qui se relie directement à l'origine. Elle ne connaît que ses us et coutumes, qu'elle tient pour sacrés, absolument valables, parce qu'ils viennent des ancêtres indépassables. Au commencement, ce sont des traditions multiples qui s'ignorent mutuellement, qui n'existent pas les unes pour les autres. Après coup, on peut en faire la somme, en rassembler les traits récurrents ou constants et nommer ce dénominateur « la tradition africaine », mais au

³ Cf. CHEIKH ANTA DIOP, *Civilisation ou barbarie*, Présence africaine, Paris, 1981, p. 274.

commencement, il n'y a pas de tradition africaine, parce qu'il n'y a pas d'Africains. L'élaboration d'un commun dénominateur est le résultat d'une récollection après la violence (colonisation) communément subie. »⁴

Diop et Eboussi s'accordent ainsi pour reconnaître que l'identité africaine est le fruit de la colonisation subie par les peuples africains. Elle n'est donc pas déterminée une fois pour toutes, hors de l'espace et du temps. L'Africain n'est pas donné pour toujours par ses croyances, ses coutumes, sa manière de manger et de se vêtir. Il se les donne, il se conquiert sur elles, s'affirme en les transformant. C'est dans cette optique que Eloi Messi pense que

« L'identité africaine est, et sera de l'ordre de l'avènement, le résultat d'une Assomption et d'une transformation incessante des conditionnements physiques, biologiques, historiques et culturels de l'homme africain. »⁵

Le « typiquement africain » n'est donc pas à rechercher à tout prix ou par tous les prix, car ce serait méconnaître par là les traditions historiques de la production du savoir. Et pour Achille Mbembe, ce que l'on veut faire passer pour des évidences, censées constituer le patrimoine culturel africain, est étudié en dehors de l'historicité des sociétés qui le supporte, et lui donne un ou plusieurs sens.⁶

Notre quête de savoir devrait donc nous amener en amont de tous ces comportements et pensées qu'il revient ici de stigmatiser et d'en corriger l'illustration.

Par ailleurs, nous ne saurons oublier que l'Afrique est un vieux cimetière d'anciens plans de développement. En effet, nous avons souvent assisté dans ce continent à des simagrées démagogiques des idéologues du développement, aux comédies endormeuses des bailleurs de fonds, aux « aides humanitaires » des Etats riches pourtant assoiffés de gain et enfin aux platitudes politiciennes des gouvernants plus préoccupés par leur ventre que par le devoir de justice à l'égard des pauvres. De la sorte, dans ce pays élevé au rang de pays pauvre très endetté, la lutte contre la pauvreté est encore une conjugaison de sens et de contresens, mieux une évasion, une distraction dans le discours. Car, autant le dire tout de suite, entre le dire et le faire, l'abondance des textes

⁴ Cf. Fabien EBOUSSI BOULAGA, *La crise du muntu*, Présence Africaine, Paris, 1977, p. 144.

⁵ Cf. Eloi MESSI METOGO, *Théologie africaine et ethnophilosophie*, Harmattan, Paris, 1985, p. 117.

⁶ Cf. Achille MBEMBE, *Afrique indociles*, Karthala, Paris, 1988, p. 56.

et les stratégies développées de réduction de la pauvreté et leur application, il y a tout un monde. Ce qui convient, le discours sur la réduction de la pauvreté, coexiste parfaitement avec ce qui ne convient pas, la réalité de la pauvreté ⁷. Le discours procède de l'évasion dans les représentations mentales sublimantes ; il entérine

« Le statu quo ante plus qu'il n'instaure l'avenir que son rêve se donne pour objet par substitution : ces textes et beaux discours sont en fin de compte des produits de substitution onirique ne servant qu'à l'anesthésie sociale » ⁸.

Conséquemment, les ambiguïtés que nous observons se situent au niveau même de la définition de la pauvreté, des motivations et des stratégies de lutte élaborées pour lutter efficacement contre celle-ci et enfin, de la conception du type de développement qui varie selon les cultures et les peuples.

Comment donc élaborer un type de développement qui prenne en compte l'identité culturelle propre de chaque peuple et son ouverture au transcendant ? Le défi est majeur et en appelle à la critique de la vision souvent réductrice de la communauté internationale d'une part, et d'autre part, à la conception souvent erronée que l'Africain a de sa propre culture. La question de la pauvreté, à notre sens, ne saurait se limiter à l'amélioration du simple cadre de vie ou au simple recours à la tradition africaine. C'est dans cette optique que sur la base du Document de Stratégie de Réduction de la Pauvreté, qui constitue le canevas de développement du Cameroun jusqu'en 2015, la plupart des projets éligibles visent à créer l'avoir et le confort infrastructurel. Sans plus. La question qui se pose dès lors est celle de savoir si le Camerounais pourra se sentir heureux dans un pays où les infrastructures seront bonnes, le panier de la ménagère assez consistant, alors que l'injustice, l'insécurité, l'exclusion et la discrimination continuent à dicter leur loi ?

Ceci aboutit à la naissance d'une tragédie de l'action sur le fond d'un conflit de devoir. Ainsi, comme le titan renaissant de ses cendres, l'irruption de la question éthique s'origine dans cette tragique de l'action. Elle surgit donc ici du recul des valeurs et des idéaux naguère mobilisateurs des énergies et des mutations qu'ils entraînent, du conflit

⁷ Henri MOTTO, *Essai éthique de réduction de la pauvreté au Cameroun*, UCAC, Yaoundé, 2006, p. 5.

⁸ AYISSI NKOLO, *Rapport du projet C 133/10033 SEP/CORDAID Education, recherche et renforcement des capacités au niveau national sur la dette, l'initiative PPTE et la justice économique pour la paix*, Yaoundé, 2004, p. 25.

des valeurs qui embarrassent l'homme devant l'action. C'est donc pour faire face à cette situation qu'une éthique dans la pratique du développement est requise. La réflexion éthique s'engage, par définition, quand on ne sait plus ce qui est bien, quand on a perdu les repères. Pour l'encyclopédie philosophique universelle, l'éthique s'inscrit en faux contre l'indifférence, l'arbitraire et le laisser-aller ⁹. C'est ce qui fait dire à Paul Ricoeur que la visée éthique, c'est la visée de la

*« vie bonne, avec et pour les autres, dans les institutions justes. »*¹⁰

Opinion qu'Henri Meschonnic partage largement lorsqu'il affirme :

*« L'éthique, question de comportement. Avec soi et avec les autres. L'éthique, c'est ce qu'on fait de soi, et des autres. C'est agir, et c'est faire de la valeur. Et la valeur ne peut être que le sujet, ce qui immédiatement ne peut avoir qu'un sens double, faire de soi un sujet, faire que les autres soient des sujets, reconnaître les autres comme des sujets. Et il n'y a de sujet que si le sujet est la valeur de la vie. »*¹¹

Il s'ensuit donc clairement que la visée d'éthique se trouve être une manière de penser l'humain comme l'horizon de réponse à la crise. L'éthique qui doit accompagner le développement au Cameroun est obligée de résoudre le problème du modèle de développement et des moyens de sa transmission. Nous sommes par conséquent interpellés à évaluer la mesure éthique des changements à opérer, et à travailler à leur incarnation dans les structures politiques, économiques, sociales et culturelles. C'est la raison pour laquelle la nécessité d'une pratique de l'humain doit s'appuyer autour des axes de pensée et d'action susceptibles de conduire le continent africain hors de ses impasses actuelles. Et l'axe qui paraît le plus fondamental, c'est le Christ, car en lui, l'humanité fait un bond éthique considérable, en deça duquel l'humain comme projet et comme pratique est impensable. Car ce n'est pas de l'intérieur de sa crise que l'Afrique trouvera le point d'Archimède pour accomplir ses utopies, mais par l'ouverture à une Parole autre qui la met en question et qu'elle interroge. Cette parole, c'est la révélation biblique en tant que grille de lecture de la réalité africaine.

Il nous apparaît donc clairement que l'éthique de développement au Cameroun, et en Afrique en général, ne peut avoir tout son sens qu'en

⁹ Encyclopédie philosophique universelle, Les notions philosophiques, PUF, Paris, 1990, p. 70.

¹⁰ Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990, p. 202.

¹¹ Henri MESCHONNIC, *Ethique du langage, éthique du traduire*, in *Revue d'éthique et de théologie morale*, no. 230, Cerf, Paris, septembre 2004, p. 30.

s'inscrivant dans la dimension du débat sur l'humain avec le Christ comme grille de lecture. Seulement, de même qu'il n'y a d'idée de développement véritable qu'avec l'éthique de l'humain, de même il n'y a de chance de mise en pratique de cette idée qu'avec une force sociale capable de porter la crise concrètement. Dans ce sens, l'Eglise catholique en tant qu'experte en humanité apparaît comme principe de transformation de l'espace social.

Seulement, l'Eglise en Afrique n'a pas toujours su porter sa mission. Ceci découle d'une part, d'une certaine conception dualiste qu'elle a de la mission. En effet ici, évangélisation et promotion humaine sont deux projets parallèles ou qu'on tend à opposer, à juxtaposer même. Or la promotion au plan matériel et social ne sera pleinement humaine que si la dimension spirituelle de l'homme trouve en Jésus-Christ son accomplissement : « une évangélisation authentique s'exprime nécessairement dans une action de promotion humaine. »¹² D'autre part, l'Eglise parfois encline aux problèmes de subsistance, semble courir après les riches tout en délaissant les misérables. Souvent au sein de l'Eglise, on considère les personnes selon leur statut social ; le riche est bien accueilli tandis que le pauvre subit une rude condescendance.

Ce constat amer a amené Cottier à affirmer que :

*« L'Eglise apparaît située du côté des riches et des puissants de ce monde, parce que trop d'intérêts terrestres la lient à la richesse et à la puissance. En d'autres termes, elle n'est pas libre, indépendante ; elle est prisonnière de ses intérêts temporels et politiques. En conséquence, ajoute-t-on, elle n'est pas loyale : elle proclame les valeurs pures du royaume, mais en réalité elle poursuit des objectifs de ce monde. Le spirituel sert d'alibi et de bonne conscience aux riches auxquels l'Eglise est liée. »*¹³

Ce faisant, l'hypothèse qui oriente ce travail est celle selon laquelle la lutte contre la pauvreté au Cameroun découle de la seule vision de la pauvreté prise comme manque d'avoir. Pourtant, au regard de l'esclavage, de la colonisation, de l'exploitation et surexploitation multiformes dont est victime l'Afrique jusqu'à nos jours, c'est l'être même du Négro-africain qui est problématique. Dès lors, on ne devrait pas faire l'économie des différentes situations d'appauvrissement dont l'Afrique est victime dans la recherche des solutions de sortie de crise. D'autre part, l'Eglise même qui annonce l'amour de Dieu pour

¹² Maurice CHEZA, *Les évêques d'Afrique parlent*, Centurion, Paris, p. 62.

¹³ R. OGIEN, *Théories ordinaires de la pauvreté*, PUF, Paris, 1993, p. 53.

les pauvres semble vulnérable comme en son tendon d'Achille par les différents fléaux qu'elle prétend vouloir résorber. Il demeure donc difficile dans ce contexte non seulement d'élaborer des valeurs humaines motrices d'action et de changement, mais également de créer une société où ces valeurs humaines sont respectées et où les individus sont eux-mêmes capables d'assumer leur propre développement. C'est donc en confrontant la crise africaine actuelle à la révélation biblique que nous pourrions y déceler des normes bibliques pour une éthique véritable de sortie de la crise.

Il s'agit concrètement pour nous de considérer, en premier lieu, le *Sitz im Leben* propre à Jésus, c'est-à-dire la Palestine sous le règne de l'empereur Tibérius (14-37 ap. J.C.). Au centre de cette recherche se trouve la béatitude des pauvres par Jésus, laquelle est deux fois transmise dans le Nouveau Testament. Une fois chez Matthieu dans le sermon sur la montagne et une autre fois chez Luc dans le discours dans la plaine. Ce qui de prime abord retient l'attention, c'est que ces deux textes semblant retransmettre les paroles même de Jésus, se différencient clairement. Ce qui nous pousse à nous demander quelle version de Matthieu ou de Luc retransmet exactement les propres paroles de Jésus ? Par ailleurs, que revêtent le sens et la signification des béatitudes dans le contexte du temps de Jésus ? Enfin, que peuvent-elles signifier dans le contexte actuel du Cameroun ?

Il s'agit donc de vérifier que :

- La lutte contre la pauvreté est une sollicitude humaine de tous temps et que prenant en compte les facteurs non négligeables des causes naturelles, psychologiques ou culturelles, elle s'est toujours manifestée comme un combat contre l'injustice sociale. Lorsque les institutions et les personnes censées promouvoir le bien commun et l'intérêt général sont les premiers à le fouler aux pieds, que peut être alors le sort des couches dites inférieures de la société ? Dans ce sens, comment Jésus s'est-il attaqué à l'épineuse question des mœurs de son époque et quelle nouvelle éthique de vie a-t-il apportée pour une société plus juste et fraternelle ? Comment comprendre l'originalité de cette éthique qui cumule dans les béatitudes ?

- Les ambiguïtés de la lutte contre la pauvreté au Cameroun qui semblent aboutir à des impasses peuvent être solubles et trouver une impulsion véritable dans le processus de réduction de la pauvreté, si et seulement si elles définissent au préalable le paradigme socio-culturel propre à chaque peuple concerné, comme grille de lecture véritable du

phénomène qu'il vit ou subit. Le paradigme actuel classique n'est plus capable de donner son avis sur les grands problèmes ontologiques, épistémologiques ni même éthiques de l'heure. Il se trouve dépassé par l'évolution des concepts et méthodes autant que par la complexité croissante de ces problèmes. Dès lors, le paradigme nouveau qui repose sur la vision africaine du monde ne saurait être présenté comme la meilleure solution qui soit présentement, car il s'agit de l'adopter, mutatis mutandis, dans le cours du monde actuel. Ainsi, qu'il soit Khamite, Black, Nègre, Koushiste ou Africain, le Noir a acquis des éléments externes de la culture ou civilisation dominante dont il ne pourra plus jamais se défaire. Loin donc de s'attaquer par des critiques virulentes à la culture de l'autre, il doit plutôt se concentrer sur sa propre culture, son histoire propre, afin de déceler des éléments nouveaux qui seront comme des « ballons d'oxygène » dans un monde qui semble constipé de ses inventions.

Pour ce faire, la méthode que nous avons choisie pour mener à bien cette réflexion sur la pauvreté au Cameroun repose premièrement sur une investigation menée dans les bibliothèques, la documentation de l'Eglise Catholique et les archives de certains centres et ministères du Cameroun. Elle se donne à comprendre à travers la démarche du Voir, Juger, Agir qui aura guidé et canalisé toutes nos actions. Notre travail se divise donc en quatre parties majeures ; certes d'inégales longueurs mais d'égale valeur par leur importance et leur complémentarité.

La première partie qui traite des Fang-Béti du Cameroun, ne se veut pas être une partie à connotation tribale, quoique nous soyons nous-mêmes fang-béti. Il s'agit de partir de l'étude d'un peuple précis, afin de voir précisément, dans sa marche historique, les facteurs et mécanismes de décivilisation et qui justifient son état de misère actuelle. La première partie nous permet donc de connaître l'organisation socio-culturelle propre aux Fang-Béti, leur vision cosmique du monde et la grandeur de leur civilisation, bien avant l'arrivée des Blancs. Cette partie essaie de poser et de résoudre le problème de la complexité du phénomène fang-béti.

L'état de la paupérisation au Cameroun qui constitue la seconde partie, nous fait découvrir la complexité des facteurs qui concourent à rendre le Négro-africain pauvre et sans état d'âme. Contrairement à ce que l'on pense, ces facteurs tirent leur origine dans des sources aussi complexes que divergentes qu'il nous reviendra d'étudier.

Quant à la troisième partie qui fait un détour sur la question théologique de la pauvreté, elle nous permet de reconnaître Jésus comme la figure centrale et le modèle parfait de lutte contre les injustices faites aux pauvres. Enfin, la quatrième partie s'ouvre sur quelques pistes pour sortir le Négro-africain de son état de misère.

PREMIERE PARTIE:

LES FANG-BETI DU CAMEROUN

Introduction

Parler de la question de la pauvreté, c'est aborder une problématique somme toute actuelle et largement partagée ou traitée dans différents milieux nationaux ou internationaux, car le phénomène est planétaire et semble en appeler à des solutions planétaires aussi. En tout cas, c'est bien l'avis que partagent tous les experts et intervenants directs dans la résolution de cet épineux problème. Mais voilà, peut-on sciemment vouloir apporter des solutions communes à une crise qui touche et se manifeste indifféremment selon les peuples et le temps ? Peut-on vouloir aborder et résoudre la pauvreté au Cameroun avec les mêmes méthodes et théories qui ont montré leur efficacité aux Etats-Unis ou ailleurs ? Qu'en est-il alors de l'expérience propre que vit chaque peuple, et de sa culture qui, disons le nettement, est sa réponse face à l'environnement, sa vision du monde et des valeurs qui transparaît dans sa langue, ses mythes, ses conceptions artistiques, rituelles, organisationnelles ?

Partant ainsi du fait qu'il n'existe pas de peuples siamois, c'est-à-dire culturellement semblables, il serait donc indiqué d'avoir présent à l'esprit une certaine démarche qui rejoint chaque société concernée dans sa particularité. Si les peuples caressent l'idée de bonheur et y aspirent tous, ils diffèrent cependant quant à l'objet même de ce bonheur et à la manière de l'acquérir. La réponse se trouve dans le fait que les êtres diffèrent entre eux de bien des façons, et que proposer une définition exacte de la pauvreté qui soit applicable à tous reviendrait au préalable à établir que les individus étaient partout semblables et que les conditions de manque dans un espace tendraient *de facto* à converger avec les conditions de manque dans les autres espaces. Or ainsi que le souligne Milano, le plus pauvre au Royaume-Uni n'est pas si mal loti si on le compare aux millions de gens des pays sous-développés où les espérances de vie descendent parfois en dessous de trente ans, où la faim physique et même la mort par manque de nourriture sont des choses communes.¹⁴

¹⁴ S. MILANO, *La pauvreté dans les pays riches*, Nathan, Paris, 1992, p. 21.

Dans cette première partie, il nous sera donné d'étudier le cas précis du peuple Béti-Fang du Cameroun, afin de se rendre compte de son organisation socio-politique, religieuse et économique avant l'arrivée des Occidentaux et qui, loin s'en faut, lui valait déjà de posséder une forte civilisation. Or, c'est un peuple qui depuis l'arrivée de l'esclavage, de la colonisation et de la Mission, vit une véritable décente aux Enfers ! Véritable situation de paupérisation orchestrée par de nombreux agents qu'il nous reviendrait plus tard d'étudier.

CHAPITRE 1:

A LA RENCONTRE DU PEUPLE BETI-FANG

1.1 Préliminaires et généralités sur le peuple bété-fang

Il n'est pas aisé aujourd'hui de donner une définition exacte de la culture, car en plus des centaines qui existent déjà, le monde des médias en produit inlassablement chaque jour de nouvelles. Et si le choix des uns et des autres vacille entre plusieurs définitions, la définition empirique qui considère simplement la culture comme *le mode de vie d'un peuple* semble de loin la plus indiquée pour nous. Pour le père Engelbert Mveng, l'identité culturelle est par définition ce qui fait qu'un être est lui-même, et se distingue de toutes les autres cultures. Elle est constituée par l'ensemble des caractéristiques qui rendent cet être différent des autres, et le constituent à la fois comme « ipséité », c'est-à-dire comme lui-même, et comme « altérité », c'est-à-dire différent des autres.¹⁵ Parler d'identité culturelle, c'est donc parler en premier lieu de l'héritage culturel d'un peuple, d'un pays, d'une nation, dans ce qu'il a de riche ou de pauvre, dans sa variété, dans son originalité, dans ce qui, précisément, le rend différent des héritages culturels des autres peuples.¹⁶ Parler d'identité culturelle, c'est aussi parler de la créativité, du dynamisme, de la fécondité du génie d'un peuple, ainsi que de ses productions dans tous les domaines, en tant que ces productions sont l'expression de la manière dont ce peuple s'humanise et se réalise dans l'histoire.

C'est bien dans cette optique que Paul Ricoeur pense que la tradition, entendue comme transmission d'un dépôt, reste tradition morte, si elle n'est pas l'interprétation continuelle de ce dépôt. Un héritage n'est pas un paquet clos qu'on se passe de main en main sans l'ouvrir, mais bien un trésor où l'on puise à pleines mains et que l'on renouvelle dans l'opération même de l'épuiser.¹⁷ Répondant ainsi à la question de savoir s'il y a une « identité culturelle camerounaise », le père Mveng pense que même si nous (Camerounais) n'avons pas une unité artistique

¹⁵ Cf. Engelbert MVENG, Y a-t-il une identité culturelle camerounaise ? In *L'identité culturelle camerounaise*, ABC, Yaoundé, 1985, p. 67.

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ Cf. Paul RICOEUR et alii, *Herméneutique et tradition*, Cerf, Paris, 1963, p. 5.

comme l'Italie, une unité raciale comme l'Allemagne, une unité linguistique comme le Burundi, une continuité historique comme l'Angleterre, nos unités diverses et étrangères ne sont qu'apparentes et recouvrent, même aujourd'hui, une étonnante variété qui est un ferment pour le dynamisme culturel de ce pays.¹⁸

Il apparaît au regard de tout ceci qu'aller à la rencontre des différentes cultures qui peuplent le sol camerounais est une entreprise qui comporte de grandes promesses et des opportunités de grandes découvertes positives pour la société camerounaise en voie de développement. L'Etat au Cameroun, comme tous les acteurs de développement, nationaux ou internationaux, doit ainsi consacrer une place de choix à la culture des peuples, en tant qu'elle contribue à rapprocher les différentes ethnies en montrant leurs points communs ou en faisant découvrir aux uns les richesses artistiques, littéraires, etc., des autres, suscitant ainsi la compréhension et l'estime mutuelle, qui permettent l'unité nationale, la paix entre les peuples, et la solidarité dans l'édification de la nation.¹⁹ A défaut de passer superficiellement en revue les différentes cultures qui peuplent le sol camerounais, nous nous appesantirons à présent sur le seul cas du peuple Fang, afin de voir et de comprendre ô combien il est important au préalable de connaître, sinon de s'imprégner de l'univers socio-culturel des peuples que l'on veut sortir de la pauvreté.

1.1.1 Qui sont les Béti-fang ?

De toutes les populations de l'Afrique noire et particulièrement du Congo français, les Fang ou Pahouin restent parmi les plus célèbres. Depuis les temps passés jusqu'à nos jours, ils exercent une étrange fascination, tant sur les peuples voisins que sur l'étranger, les Occidentaux surtout. Ceci tient, somme toute, au paradoxe entre la haute esthétique de leur art d'un côté, et de l'autre, à la prétendue brutalité de leurs mœurs ; entre l'avancée remarquable de leur culture et leur caractère de redoutables conquérants nomades. La spécificité de notre

¹⁸ Engelbert MVENG, *op. cit.*, p. 6.

¹⁹ Le spectacle des guerres fratricides partout en Afrique, nous amène à exiger de l'Etat au Cameroun qu'il encourage la valorisation des différentes cultures qui peuplent le Cameroun. La mise en valeur de certains sites touristiques inexplorés jusqu'alors, la conservation des langues, traditions et valeurs des peuples, la promotion des richesses culturelles et artistiques devrait contribuer à enrichir une âme collective au sein de la société camerounaise.

étude est ainsi de nous intéresser de près à ce peuple qui occupe tout le Centre et Sud Cameroun, ainsi que nombreux autres territoires des Etas voisins.

Dans ce processus de reconstruction d'une identité Fang ou Pahouin, la question de l'altérité apparaît essentielle, l'identité définissant les contours des ressemblances au moyen des dissemblances. Tout homme ou tout peuple cherche à se comparer dans son être et dans sa collectivité, à se démarquer pour mieux se faire reconnaître, à se comprendre et à comprendre d'où il vient pour mieux apprécier où il en est aujourd'hui. L'identité n'existe ni dans un en soi, ni dans une forme, fût-elle majeure, de la symbolique sociale, comme par exemple la langue ou la religion, mais dans un système complexe, constamment en évolution et en redéfinition.

C'est dans cette optique que Bonaventure Mve Ondo, parlant des Fang, affirme dans la préface de l'œuvre *Les Béti du Gabon et d'ailleurs* de Jean-Marie Aubame, que :

*« être Fang, c'est non seulement être-dans, c'est aussi être-avec, c'est provenir de quelque part, mais c'est également être engagé vers. Etre soi-même, à la fois différent et semblable aux autres, certainement africain, mais avec des traces orientales et européennes, être d'une tribu et d'une ethnie tout en affirmant sa nouvelle nationalité, voilà le défi de notre société. »*²⁰

Nous proposons ainsi une histoire des Fang qui, réconciliant l'ancien et le nouveau monde, la repose sur leur actuelle propre vision du monde, sur leurs paradigmes et leurs dynamismes à œuvrer pour un développement durable.

1.1.2 Fang, Béti ou Pahouin : Problème de terminologie ?

*« Le Fang. – A quelle race appartient-il ? – Nègre ou blanche ? – Bantou ou Nilotique ? – Comment s'appelle sa tribu : faut-il l'appeler Fang ou Pahouin ? – Le Fang est-il réellement anthropophage ? L'est-il par besoin, par goût, par habitude ou par religion ?... D'où vient-il et où va-t-il ? »*²¹

C'est bien par cette série de questions que Trilles pose d'emblée la complexité du problème Fang. Une complexité qui a hanté des générations de chercheurs et fait couler beaucoup d'encre. Loin de

²⁰ Jean-Pierre AUBAME, *Les Béti du Gabon et d'ailleurs*, tome I, L'Harmattan, Paris, 2002, p. 23.

²¹ R. P. TRILLES, *Chez les Fang*, Desclée-De Brouwer et Cie, Lille-Paris-Bruges, 1912, p. 12.

rentrer en profondeur dans ces débats de terminologie, nous voulons ici, à partir de ces nombreuses conceptions, essayer d'en élaborer une particulière et qui nous permette d'évoluer dans notre étude.

La question que pose Trilles, à savoir « *quel nom faut-il donner aux Fang?* »²² n'est pas du tout oiseuse, car l'histoire permet de répertorier une terminologie importante de noms qui, tous sans exception, désignent un seul et même peuple. Xavier-Cadet nous fait ainsi constater que :

« Le terme " Fang " fait l'objet d'une discussion infinie qui ouvre la plupart des études. " Pamouay " est le premier terme utilisé pour désigner un groupe situé dans l'intérieur, au-delà des villages courtiers. Il apparaît en 1819 „, avant d'être adopté par les Espagnols qui le transforment en " Pamue ", par les Allemands : " Pangwe ", et par les Français : " Pahouin ", trois traductions phonétiquement proches de l'origine, les Français ayant nasalisé le phonème final. Quelle qu'en soit sa traduction, " Pamouay " est aussi inapproprié que " Eskimo " pour les Inuit. En réalité, " Pamouay " vient de " Mpangwe " donné par les Mpongwe, habitants des rives de l'Estuaire de Gabon, signifiant, en langue vernaculaire, " je ne sais pas ", indiquant ainsi qu'ils ne savent pas comment se nomme le groupe. Pendant près de quarante ans, " Pahouin " est utilisé dans la plupart des écrits. Il faut attendre 1861 pour qu'il soit dénoncé pour la première fois »²³

Les Fang eux-mêmes se reconnaissent d'abord une appartenance à un clan, ayong. En effet, dira Trilles, si on s'adresse directement à un membre de la tribu, et si on lui pose la question : « *O ne nz' ayong ?* » (Tu es de quelle tribu ?), il répond invariablement « *Mé ne mone Fang !* » (Je suis un homme fang).²⁴

Si Trilles, malgré sa connaissance approfondie de la langue, avoue ne rien connaître exactement de l'origine du mot Fang, il penche plutôt pour l'hypothèse qui verrait le mot dériver de *m-fan* (radical). Hypothèse fort plausible à laquelle adhèrent Alexandre et Binet qui préférèrent employer le terme de Pahouin pour désigner ensemble les trois sous-tribus (Fang- Boulou- Beti) qui forment l'ethnie Fang.²⁵

²² Ibid. p. 16.

²³ Xavier CADET, *Histoire des Fang, peuple gabonais*, thèse présentée pour l'obtention du diplôme de Doctorat d'histoire, juin 2005, sous la dir. du Prof. Jean Martin, Université de Lille.

²⁴ R. P. TRILLES, op. cit., idem.

²⁵ P. Alexandre et J. BINET, *le groupe dit Pahouin (Fang- Boulou- Beti)*, L'Harmattan, Paris, 2005, p. 4. Pour ces deux auteurs qui d'ailleurs trouvent plus plausible cette

Philippe Laburthe-Tolra, quant à lui, semble plus à l'aise sur le sujet. Il semble ne voir aucune différence véritable entre les termes Fang et Béti.²⁶ C'est peut-être ce qui pousse Jean-Marie Aubame à préférer simplement le terme de Béti pour parler des Fang du Gabon, du Cameroun et d'ailleurs.²⁷ Pour clore cette partie, notons que si la société Fang ou Béti est souvent désignée sous l'appellation Pahouin, il convient de retenir que ce terme est impropre, car étant l'une des corruptions du nom « Mpangwen » par lequel les traitants gabonais avaient désigné les nouveaux arrivés au Gabon²⁸, mais assez commode, car il n'existe en effet aucune désignation africaine s'appliquant à l'ensemble du groupe de population étudié ici. Ainsi, à l'occasion du mouvement de regroupement politique des tribus, des tentatives d'adoption d'un nom du groupe sont restées lettre morte. Le terme Pahouin fut longtemps la seule désignation acceptable par les chercheurs qui se perdent parfois

hypothèse de Trilles, le terme Fang dériverait du Pongoué, tribu côtière au Gabon, qui mute le F en P et répugne à terminer un mot par une consonne. On aurait ainsi Mpa'ngwen, dont les Européens auraient fait mpawen, puis pahouin.

²⁶ Philippe Laburthe-Tolra, comme bien des chercheurs avant et après lui, s'est intéressé à la complexité historique du peuple Fang. Et comme il le dira lui-même : « le fait est qu'ainsi encombré du problème « fang », on n'est arrivé jusqu'à présent à rien de bien satisfaisant. » Cf. Philippe LABURTHER-TOLRA, *Minlaaba, histoire et société traditionnelle chez les Béti du Sud Cameroun*, Tome I. Thèse présentée devant l'université de Paris V, le 19 juin 1975, 1977, p. 83.

Il s'attarde ainsi sur l'étude du peuple Béti du Cameroun et fait observer que les gens de Yaoundé employaient le terme « *béti* » par opposition à « *belo* », esclave, pour désigner les hommes et les choses relevant du même ensemble culturel que le leur, et qui a relevé la connotation valorisante du mot en proposant de traduire *béti* par « *die Herren* ». (Cf. Philippe L.,-TOLRA, *ibid.*, p. 91). On définit ainsi *béti* en français comme « les hommes libres et capables de se défendre par leurs propres moyens. » Le mot *béti*, note l'auteur plus loin, connote la respectabilité, la reconnaissance culturelle mutuelle, aussi déborde-t-il la sphère linguistique de l'intercompréhension. Les *bétis* sont les civilisés.

Aussi Philippe Laburthe se demande si ce nom de Fang ne serait pas tout simplement la transcription de « *mfan* », « vrai authentique », utilisé comme dans l'expression « *mfan mod* », un vrai homme, c'est-à-dire un homme comme il faut, pour désigner les notables et les vrais fils du pays. L'homme fang, pense-t-il alors, serait l'homme sérieux, respectable - le même sens qui se découvre ici serait très proche de celui du mot *béti*. (Cf. Philippe L., - TOLRA, *ibid.*, p. 94). Les Fang seraient donc à proprement parler les Béti (d'où l'appellation de Fang-Béti).

²⁷ Jean-Marie AUBAME, *op. cit.*, p. 28.

²⁸ Jean-Pierre OMBOLO, *Essai sur l'histoire, les clans et les regroupements claniques des Eton du Cameroun*, Yaoundé, janvier 1986, p. 106.

dans ces nombreuses terminologies, sans pouvoir véritablement donner la prééminence à aucune d'entre elles. Le congrès de Mitzic de 1947 réunissant des Fang, des Boulou, des Ntoumou, des Mvaé, des Ewondo et des Fong prit le nom de Congrès Pahouin, Ntoumou, Boulou, Mvaé, Fong, se refusant à les englober tous dans l'appellation « Fang ».²⁹ A ce jour, les appellations Beti et Fang tendent à devenir synonymes en englobant de ce fait les autres. Nous utiliserons donc indistinctement les deux termes.

1.2 CONTEXTE GEO-HISTORIQUE

1.2.1 Situation géographique

Le pays des Fang est situé sur la côte occidentale de l'Afrique, de la Sanaga (Cameroun) à l'Ogooué (Gabon) et de l'Ivindo (Guinée équatoriale) à la côte atlantique. Il couvre environ 180 000 km², soit un espace correspondant au tiers de l'empire allemand³⁰. La partie de la région fang rattachée au Cameroun couvre 94 000 km². Cette vaste région est un plateau de 600 à 800 m d'altitude en moyenne, en majeure partie plat, parfois relevé de collines ou de massifs montagneux. Les plus hautes montagnes dépassent rarement 1500 m au-dessus du niveau de la mer.

Le climat est de type équatorial humide, modifié par l'altitude et caractérisé par une double alternance de saison sèche et de saison de pluies. La mesure du temps chez les Fang est le *mbu*, d'environ six lunaisons (*ngon*), l'année solaire varie selon les endroits, mais en général, le *mbu* se présente comme suit :

- mi-juin – mi-décembre : *ôyon* (petite saison sèche) et *su'u* (grande saison de pluies) ;
- mi-décembre – mi-juin : *ésep* (grande saison sèche) où l'on distingue parfois *bikone* (petites pluies).³¹

²⁹ P. Alexandre et J. BINET, op. cit., idem.

³⁰ P. Alexandre et J. BINET, ibid. p. 1; On peut aussi lire à ce propos Paul Mba ABESOLE, *Aux sources de la culture Fang*, L'Harmattan, Paris, 2006, p. 15.

³¹ Laburthe-Tolra nous donne une autre classification des saisons complémentaire à celle P. Alexandre et J. Binet : Décembre à février : grande saison sèche, Mars à mai : petite saison des pluies, Juin à août : petite saison sèche, Septembre à novembre : grande saison des pluies.

On rencontre les Fang dans quatre pays d'Afrique Centrale. Au Gabon, ils sont présents dans cinq provinces : l'Estuaire, le Woleu-Ntem, le Moyen-Ogooué, l'Ogooué-Ivindo et l'Ogooué Maritime. Ils composent près de 40 % de la population gabonaise. Au Congo, ils habitent la région de Zwanki, la partie touchant le Nord-Est du Gabon, l'Ogooué-Ivindo. C'est au Cameroun qu'on trouve le groupe le plus important. Malgré les séparations politiques et religieuses, les quatre groupes entretiennent des relations étroites entre eux. Certaines familles se trouvent essaimées dans les quatre Républiques.³²

Le groupe Fang constitue ainsi une ethnie, c'est-à-dire que les membres des divers groupements Pahouins ont conscience d'appartenir tous à une même entité sociale : le groupe témoigne donc d'une homogénéité culturelle et linguistique certaine à travers toute l'étendue de son territoire. Jean-Pierre Ombolo remarque ainsi que la diffusion du parler pahouin se poursuit sans cesse. Le pahouin est en passe de devenir la langue véhiculaire d'une importante région africaine autour du Sud-Cameroun et du Nord du Gabon. Elle est parlée sur toute l'étendue du territoire du groupe, à travers trois dialectes principaux et qui correspondent aux trois sous-ethnies Fang, Beti, Boulou³³. Il existe un dialecte imposé par les missionnaires et qui est devenu ainsi la langue véhiculaire, la langue écrite et la langue de travail. Les parlers Fang, Beti et Boulou constituent une seule et même langue. Les différences entre eux tiennent à de légères spécificités de vocabulaire, mais surtout à la prononciation. De la sorte, l'inter-communication entre les Fang n'a jamais posé de problème.

Cependant, Jean-Pierre Ombolo pense que la localisation exacte de la région habitée par les Pahouins avant leur mouvement migratoire demeure jusqu'à un certain point objet de controverses. Ce problème revêt par ailleurs un double aspect :

- Il porte d'abord sur la détermination du territoire sur lequel habitaient les pahouins au moment où, sous la poussée des Babouté, ils durent commencer leur mouvement migratoire en direction de la vallée de la Sanaga.

Cf. Ph. LABURTHE-TOLRA, Ch. FALGAYRETTES-LEVEAU, *Fang*, éd. Dapper, Paris, 1991, p. 177.

³² Cf. Paul Mba ABESSOLE, op. cit., idem.

³³ Ibid., p. 59.

- Il porte aussi sur le berceau primitif du peuple pahouin, sur la région qui était celle des derniers ancêtres des pahouins.³⁴

Nous sommes entrés en plein dans ce que l'on a qualifié de complexité du phénomène Fang. Une complexité envoûtante qui a fasciné des siècles durant tant de générations de chercheurs occidentaux, et plus tard africains. Mais, malgré toute l'attention particulière portée sur ce peuple, son histoire ancienne n'est pas encore connue. Toute la spécificité de cette histoire, comme de celle de l'Afrique, réside dans les sources documentaires non écrites.³⁵ Ces dernières existent au travers de la culture du groupe, de ses structures sociales, ses croyances, ses rites, sa tradition orale et sa culture matérielle.

1.2.2 Contexte historique

Xavier-Cadet pense que, pour qu'elle soit efficace, la lecture des documents anciens nécessite au préalable d'approcher le contexte "philosophique" et scientifique qui a présidé à leur production, en saisissant au plus près les renseignements dont disposaient les premiers auteurs. La plupart des éléments du mythe y trouvent ainsi leur fondement.³⁶

Au début du XIX^{ème} siècle, quelques découvertes ont permis d'ouvrir l'Afrique occidentale, mais plus bas, en dehors de quelques vieux souvenirs d'une relation avec le royaume du Congo, l'Afrique équatoriale est totalement inexplorée et reste pour de nombreuses années encore le continent mystérieux.

Pour contrecarrer ainsi les idées de Darwin, qui rejette les deux notions bibliques de création séparée et de fixité des espèces, et fait descendre l'homme des ancêtres animaux, théologiens et hommes d'Eglise élaborent la théorie de la dégradation. Selon cette théorie, les premiers hommes auraient été hautement civilisés et doués d'un sens moral ; mais certains de leurs descendants auraient dégénéré, devenant des sauvages, des « parias » de l'espèce humaine.³⁷

³⁴ Ibid. p. 111.

³⁵ Paul Mba nous fait remarquer que les documents écrits sur les Fang émanent en général des observateurs extérieurs et qu'il n'existe pas à proprement parler de travail historique systématique sur les Fang, mené par un membre de ce groupe. Cf. Paul Mba ABESSOLO, op. cit., p. 16.

³⁶ Xavier CADET, op. cit., idem.

³⁷ Cf. H. NGOA, cité par Jean-Pierre OMBOLO, op. cit., p. 130.

On se situe donc à une époque où l'anthropologie naissante cherche à classer l'espèce humaine en différentes races. Certaines théories se réfèrent à la Bible qui sépare la descendance de Noé en trois groupes : les Japhétiques, fils de Japhet, sont les Blancs, peuple élu et supérieur, qui compte notamment les Aryens et les Caucasiens ; les Sémitiques, descendant de Sem, regroupent les égyptiens, les assyriens, les babyloniens, les arabes, les hébreux, etc. Et enfin, les Chamites, les Noirs, sont les fils du maudit Cham, père de Canaan.³⁸

Sur le terrain, les Occidentaux sont imprégnés de ces théories racistes. Aussi en Afrique, on cherche à les conforter par des observations directes sur le terrain. On établit ainsi des disparités parmi la race noire : les soudanais sont les plus évolués, plus aptes à la civilisation, tandis que les plus inférieurs sont les noirs d'Afrique centrale. Dans un premier temps, on va objecter que la forêt a servi de refuge aux peuples les plus faibles, contraints d'y pénétrer sous la pression des peuples conquérants.³⁹ C'est dire que les peuples de la forêt sont méconnus du grand public. Et si selon l'adage, un arbre peut cacher une forêt, dans le cas du peuple Fang, c'est la forêt qui pourtant pendant longtemps va cacher l'existence d'une forte et solide civilisation : la civilisation Fang.

C'est donc dans ce contexte plein de préjugés et d'a priori sur les Noirs de l'Afrique centrale que se fait la rencontre avec le peuple Fang. Surpris par la vitalité de ce peuple qui dépasse en industrie les autres peuples côtiers, les observateurs sont confondus. Les Fang fabriquent eux-mêmes leurs objets, leurs armes et leurs outils en fer sont bien supérieurs à ceux importés par les navires européens. S'appuyant ainsi sur l'avancée des Fang dans la métallurgie du fer et sur une

³⁸ On peut se référer aux travaux de Cheikh Anta Diop qui œuvra notamment à déconstruire cette image du Noir, parasite de l'histoire du monde. Prenant en contre les affirmations des chercheurs occidentaux, il démontre le caractère et les origines négro-africaines de la civilisation égyptienne. On peut donc lire Cheikh ANTA DIOP, *De l'antériorité de la civilisation négro-africaine : mythe ou réalité historique*, Présence Africaine, Paris, 1967 ; *L'unité culturelle de l'Afrique Noire*, Présence Africaine, Paris, 1960. De même aussi les travaux de Engelbert MVENG, *Les sources grecques de l'histoire négro-africaine depuis Homère jusqu'à Strabon*, Présence Africaine, Paris, 1972, p. 215.

³⁹ Florence BERNAULT, *les dévoreurs de la nation : les migrations Fang au Gabon*, in C. COQUERY-VIDROVITCH et ISSIAKA MANDE, *Etre étranger et migrant en Afrique au XXe siècle*, L'Harmattan, Paris, 2003, p. 54.

interprétation littérale de leurs légendes d'origine, les Européens conclurent à leur provenance septentrionale.⁴⁰

1.3 Origines et migrations des Fang

1.3.1 Les Fang, peuple d'origine égyptienne ou hamitique ?

Elle est la première hypothèse du point de vue chronologique, et qui par ailleurs est celle qui eut le plus grand nombre de partisans. Elle affirme ainsi l'origine septentrionale de l'ethnie pahouine. Et aux dires de Jean-Pierre Ombolo, on pense que c'est l'explorateur Schweinfurth qui fut le premier à situer le point de départ de l'invasion pahouine très à l'Est, c'est-à-dire au Sud du Bahr-el-Gazal.⁴¹ D'après cette première hypothèse, les Pahouins, originaires des hauts-plateaux de l'Est-Africain, se seraient mis en marche vers l'Ouest en contournant par le Nord la forêt équatoriale, auraient atteint l'Oubangui, pour être refoulés ensuite vers le Sud par le flot de l'invasion soudanaise.

C'est le Père Trilles par contre qui devait élaborer la première véritable grande hypothèse sur l'origine des Pahouins. La première question qui le préoccupe est de déterminer la place de ce groupe ethnique au sein du monde négro-africain. D'après Trilles, si les Fang sont, bien entendu, des Bantou,⁴² ce ne sont pas cependant des Bantou à part entière :

« Les Fang font partie de la grande famille bantoue, mais en constituent un des chaînons externes, ou, si l'on préfère, ils sont placés sur la limite qui sépare

⁴⁰ Idem. On peut aussi consulter G. BALANDIER, *Problèmes politiques et économiques au niveau du village Fang*, B.I.E.C., 1950, no 1, pp. 49-64.

⁴¹ Cf. G. SCHWEINFURTH, *Im Herzen von Afrika*, Leipzig, 1878. Cité par Jean-Pierre OMBOLO, *ibid.*, p. 112.

⁴² La race Bantoue est ainsi nommée, parce que toutes les tribus qui en font partie, issues d'une même souche, désignent « un homme » par « *tou ou N-tou* », au pluriel : *Ba-ntou*, des hommes. Ce mot varie suivant les langues des diverses tribus, mais se rattache toujours à la même racine. Les Fang appellent un homme « *mot* », au pluriel « *bot* ». Ce qui pour Trilles donne la même racine et reste la preuve irréfutable que les Fang sont des Bantou. Cf. R. P. TRILLES, *op. cit.*, p. 14. Il faut noter que la race Bantou est une race très puissante qui, du Soudan au Cap, jette ses rameaux prolifiques sur près de la moitié du Continent africain.

*les Bantous des populations et des langues du Nord-Est, Lybie, Soudan, etc. Ce sont, dit Reclus, les moins Bantous de tous les Bantous.»*⁴³

Dans un autre ouvrage le P. Trilles écrit encore :

*« Le Fang est le moins bantou de tous les bantous. Jetés en vedette à une de leurs extrémités, véritables guerriers des marches opposant au progrès de l'islamisme leur bloc impénétrable, les Fang sont un des chaînons intermédiaires qui relient les races du Nil et de la Lybie aux races chamitiques proprement dites. Aussi, leurs mœurs, et leurs coutumes participent-elles des uns et des autres.»*⁴⁴

Pour lui donc, les Fang ne sont pas de purs Bantou ; ils assurent plutôt la transition entre les Bantou et les Soudanais, voire entre les Bantou et les Chamites. Trilles aborde ensuite le problème du pays d'origine des Fang, qu'il situe, comme Schweinfurth, dans le Bahr-el-Gazal, c'est-à-dire dans le Haut-Nil, et précisément au Soudan :

*« (...) nous avons conclu finalement que les fang, à une époque reculée de leur histoire, habitaient probablement sur les plateaux et les vallées qui limitent à l'Ouest le bassin du Bahr-el-Ghazal ; cette opinion concorde d'ailleurs avec ce que nous savons des Mambutu, auxquels les Fang sont unis, anthropologiquement parlant, d'une manière étroite.»*⁴⁵

Quoique battant en brèche les hypothèses qui font du Fang « un frère blanc », ou tout au moins japhétique, Trilles insiste explicitement à lui reconnaître une origine en Haute-Egypte, fondant cette opinion sur des arguments linguistiques et culturels, tels l'arbalète de guerre et la forme du sabre (fa).⁴⁶

Fort de cette hypothèse des origines fang, le père Trilles, aux dires de Paul Mba Abessole, ne va pas hésiter à rassembler quelques mots de la

⁴³ Cf. TRILLES, *le Totémisme chez les Fang*, Münster, Bibliothèque Anthropos, 1912, p. 19.

⁴⁴ Cf. TRILLES, *Chez les Fang*, op. cit., p. 12.

⁴⁵ Ibid., p. 13.

⁴⁶ Cf. P. Alexandre et J. BINET, op. cit., p. 13. On peut aussi à ce propos lire Jean-Marie Aubame qui, citant les travaux de Trilles, affirme qu'il est arrivé à la conclusion que, « dans leurs antiques migrations, les Fang ont effleuré l'Ethiopie chrétienne ». (Cf. Henri TRILLES, *Origine des Fang*, Encyclopédie de la France Outre Mer, décembre 1951, pp 347-349, cité par Jean-Marie AUBAME, *les Beti du Gabon et d'ailleurs*, tome 1, L'Harmattan, Paris, 2002, p. 96.).

Trilles semble lui-même reconnaître que les Fang sont un des chaînons intermédiaires qui relient les races du Nil et de la Lybie aux races chamitiques proprement dites. Cf. R. P. TRILLES, op. cit., p. 14.

langue égyptienne et de la langue fang pour mettre leur similitude lexicale en relief.⁴⁷

C'est la constatation de ce mélange d'égyptien et de bantou qui fait noter à Galley, à la fin de sa Grammaire que

*« Le fang a une parenté certaine avec les langues bantoues, mais il n'est pas vraiment bantou. On sait que dans les langues bantoues, une syllabe se termine toujours par une voyelle. Ce n'est certes pas le cas en fang. Exemple : éléphant se dit nzokh. Si c'était bantou on dirait nzogu. »*⁴⁸

L'hypothèse de Trilles sera largement exploitée par tous ceux qui, après lui, se sont intéressés à l'humanité des Fang. Il faut noter ici pour s'en convaincre que le succès fulgurant de cette hypothèse ne fut pas seulement stylistique et littéraire, mais provenait en grande part du projet qui le sous-tendait, c'est-à-dire d'annexer les Fang comme possibles collaborateurs de l'entreprise coloniale.

En effet, l'existence de longues récitations des généalogies claniques et familiales semblaient doter les Fang d'une aura de peuple savant, quasi-biblique, et qui, bien que migrant, restait ancré dans un système parental stable, à grande profondeur historique. Ferdinand Grébert, pasteur évangélique, fera d'ailleurs observer en 1922 que chez les Fang,

*« comme chez les juifs, on apprend aux enfants la généalogie de leur père et de la tribu. »*⁴⁹

Le fait le plus surprenant pour les Européens fut l'anarchie fang, c'est-à-dire l'absence d'autorité centrale qui caractérise foncièrement le peuple Fang. On l'opposa donc à juste titre et de manière positive aux royautes esclavagistes et décadentes de la côte. Les textes coloniaux interprétèrent ainsi l'absence de l'esclavage parmi les Fang comme la preuve de leur pureté raciale et de leur noblesse morale. Bien plus, on y décela les symptômes d'un état social avancé, l'existence d'une véritable « nation fang ».

C'est bien l'avis que partage Paul du Chaillu lorsqu'il affirme que les Fang :

⁴⁷ Paul Mba préconise, en effet, que les travaux de Trilles soient le point de départ pour de vraies recherches en histoire ancienne africaine. Cf. Paul Mba ABESOLE, op. cit., p. 28.

⁴⁸ S. GALLEY, *Dictionnaire.Fang-Français*, 3^e partie, Grammaire, p. 558.

⁴⁹ Cf. Ferdinand GREBERT, *Au Gabon*, Paris, 1922, cité par Florence BERNAULT, op. cit., idem.

« Paraissent être le peuple le plus remarquable que j'eusse encore vu dans cette partie reculée de l'Afrique. D'une couleur plus claire qu'aucune des tribus de la côte, forts, grands, bien bâtis, ils témoignent d'une grande activité ; leur regard me semble aussi intelligent que celui des Africains qui n'ont pas encore de rapports avec les blancs. »⁵⁰

Au vu de tout ceci, les explorateurs et anthropologues, dès le 19^e siècle, envisagèrent sérieusement l'hypothèse selon laquelle les Fang seraient des Blancs venus de la région des Grands Lacs, voire du Haut-Nil. Un certain Louis Franc, plus courageux, n'hésita pas à démontrer, dans un pamphlet en 1905, que les Fang seraient d'anciens Germains partis en Afrique.⁵¹

Ainsi, pendant près de 100 ans, et à mesure que se multiplient les contacts avec les Fang, les Occidentaux tentent d'approfondir leurs connaissances sur ce peuple. Mais la reconstruction de leurs itinéraires et le mystère de leurs origines vont provoquer, tant du côté européen que du côté africain, les spéculations les plus téméraires, les mythes les plus inimaginables.

1.3.2 Les Fang, peuple bantou ?

Si Trilles et ses partisans se basent sur des arguments linguistiques et culturels pour étayer leur opinion, elle reste tout de même une hypothèse de recherche. La seule certitude qu'on possède à ce sujet, fondée sur les traditions, les généalogies⁵² et les observations des

⁵⁰ Cf. Paul du CHAILLU, *voyages et aventures en Afrique équatoriale*, 1^{ère} éd., Paris, 1856, réédition de 1863 reproduite par le Centre Culturel Français de Libreville et Sépin, 1996, cité par Florence B. op. cit., pp. 87-169.

⁵¹ Louis FRANC, *De l'origine des Pahouins : essai de résolution de ce problème ethnique*, Paris, 1905, cité par Florence B., ibid. p. 7.

⁵² Selon Balandier, les Fang seraient arrivés dans l'estuaire du Gabon vers 1850 (Cf. G. BALANDIER, *sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, op. cit., p. 76). Ce qui permet de remonter à plus de 15 générations pour pouvoir situer le début de leur migration. Il est curieux de constater que P. Alexandre considère ces généalogies pour des certitudes, quand on sait qu'après la 10^e génération, on rentre le plus souvent dans le domaine du mythe.

C'est dans cette optique que H. Deschamps pense qu'il est urgent de recueillir la tradition orale africaine, sous peine de voir périr la source essentielle de l'histoire des peuples africains ... Sans tradition orale, la plupart des peuples seraient privés d'histoire et le passé africain deviendrait surtout celui des étrangers. Il est ainsi rare que dans les anarchies on puisse remonter à plus de 200 ans sans tomber dans le mythe. » (Cf. H. DESCHAMPS, *L'Afrique Noire pré-coloniale*, Que sais-je, no 241, pp. 16-17).

premiers voyageurs et missionnaires européens et américains, c'est que la migration qui s'achève a dû commencer vers la fin du XVIII^e siècle, dans la zone de savane située sur la rive droite de la Sanaga.⁵³

On comprend donc pourquoi Baumann et Westermann vont rejeter la théorie de l'origine septentrionale de la migration des Fang. Selon eux, note I. Dugast, les Pahouins ne viennent que de la haute Sanaga. Par une série de migrations successives vers l'Ouest, et évitant la grande forêt équatoriale qu'ils contournèrent par le Nord, ils déferlèrent sur l'Ouest de l'Afrique équatoriale par la vallée du Lom et de l'Adamaoua.⁵⁴

Bon nombre de chercheurs s'accordent aujourd'hui en effet, pour distinguer deux mouvements majeurs affectant un large groupe linguistique et culturel dit « Sanaga-Ntem »⁵⁵ du nom de la région où ces habitants vivaient. Ainsi, probablement au 15/16^e siècle, ces communautés avaient progressé assez rapidement vers le Sud, jusqu'aux cours d'eau du Ntem (Cameroun) et du Woleu (actuel Gabon). Si d'aucuns ont justifié cette migration par la fuite sous la pression des incursions incessantes des peuples islamisés, Foulbés, Haoussas ou autres,⁵⁶ d'autres par contre ont parlé d'une migration lente mais progressive des sociétés agraires décentralisées selon le modèle de la fragmentation lignagère.⁵⁷

⁵³ P. Alexandre et J. BINET, *le groupe dit Pahouin*, op. cit., p. 13.

⁵⁴ I. DUGAST, *Inventaire ethnique du Sud-Cameroun*, 1949, p. 59.

⁵⁵ Le mythe de la traversée du fleuve Sanaga au Cameroun sur le dos d'un serpent est bien constitutif de l'histoire du peuple Fang-Béti. Il se situerait selon Philippe L., - Tolra entre 1640 et 1725. C'est la présence allemande qui va stabiliser et fixer les populations à partir des années 1890-1895. Et pour l'auteur, cette migration au-delà de la Sanaga qui a pu commencer voici très longtemps, est un phénomène continu qui se poursuit encore aujourd'hui (cf. Philippe L. -TOLRA, op. cit., p. 246).

⁵⁶ Certaines traditions pensent qu'il s'agirait plutôt des Babouté, peuple guerrier et redoutable, qui sous la pression des Foulbé, se livraient à la chasse des esclaves auprès des tribus voisines. Ce sont eux qui auraient décidé les Fang à traverser la Sanaga approximativement entre Nanga-Eboko et le confluent du Mbam (cf. Jean-Pierre OMBOLO, *essai sur l'histoire, les clans et les regroupements claniques des Eton du Cameroun*).

⁵⁷ On a ainsi pu parler d'une migration en saut-de-mouton : une famille A s'installe; une famille B fonde un village plus au Sud ; une famille C occupe l'ancien territoire de B ; A essaime alors un village au Sud de B, A' ; puis B pourra en faire autant, alors que A, sous la pression de C, se sera déplacé *mfa'a man*, vers la mer, qui reste le but final (cf. P. Alexandre et J. BINET, op. cit., p. 15).

A partir du 18^e siècle en effet, les Fang franchissent le fleuve Sanaga et se déplacent régulièrement vers la côte à une vitesse assez considérable. Le Ntem est à près de 200 km de la Sanaga, ce qui revient à considérer que la migration Sanaga-Ntem aurait eu le rythme d'une avancée de 20 km tous les 5 ans. Un nouveau mouvement prit naissance, généré cette fois par l'attraction des centres de traite européens sur les côtes du golfe de Guinée. Au 19^e siècle, ils occupaient déjà toute la région de Yaoundé au Cameroun jusqu'au bas Ogooué au Gabon, en passant par la Guinée équatoriale. C'est bien lors de cette deuxième migration spectaculaire vers la côte que se fit la rencontre entre le peuple Fang et l'Occident.⁵⁸

Aussi pour Balandier, au lieu de se contenter de ces origines modestes qui remontent non loin de la Haute Sanaga,

« Certains des Fang tirent orgueil, actuellement, des origines rapportées par les traditions : mettant l'accent sur la parenté linguistique existant entre les dialectes fang et zandé, se raccrochant ainsi aux civilisations du Haut-Nil (et par là, peut-être, à l'Égypte). »⁵⁹

C'est dans ce sillage que P. Alexandre, dont les travaux sont plus récents, qualifie de romantiques les thèses de Trilles. Il y voit un effet de cet élan romantique qui, au XX^e siècle, se plaisait à ramener tous les faits culturels à l'Égypte ancienne :

« Il apparaît très vraisemblable, sinon certain, que notre groupe est venu d'une région montagneuse située au Nord-Est de son habitat actuel, probablement l'Est de l'Adamaoua. Il est possible que ses ancêtres, ou certains d'entre eux, y aient été conduits par une migration venue du Sud-Est, suivant l'axe général de la vallée de la Sangha jusqu'à ses sources, peut-être en provenance de la

⁵⁸ Selon Binet et Alexandre, l'avant-garde de la migration semble s'être divisée en trois colonnes, quelque part du côté de Bengbis (ville de Sangmélina au Cameroun). C'est, d'après eux, à ce moment que se précisèrent les divisions tribales actuelles : Une colonne Fang se dirigea vers le Sud, pénétrant sans doute au Gabon suivant le Dja, puis l'Ivindo une seconde colonne, essentiellement Boulou, se dirigea vers l'Ouest, parallèlement au cours du Nyong. Les Boulou auraient ainsi été stoppés dans leur avancée vers la mer en 1890 par les Allemands, qui plutôt le 14 juillet 1884 avaient signé le protectorat allemand sur le Cameroun. (On peut lire à propos : Martin NJEUMA, *histoire du Cameroun*, L'Harmattan, Paris, 1989, p. 312). Une troisième colonne, Ntoundou et Fang, pénétrait dans le Nord-Gabon. C'est elle dont Balandier signale la présence dans l'estuaire gabonais dès 1850.

⁵⁹ G. BALANDIER, op. cit., p. 77.

vallée du Congo : c'est l'extrême limite des hypothèses admissibles, en l'état actuel de nos connaissances.»⁶⁰

Pour Ombolo, il est nécessaire de mettre à contribution l'histoire générale des mouvements de populations de ces régions du Nord-Cameroun et du Nord et du Sud de la Sanaga. Cette approche permettrait peut-être d'atteindre à un degré supérieur de certitude.⁶¹

Mais voilà, s'il faut ici situer dans la Haute Sanaga l'origine des migrations fang, reste quand même à souligner que le fait de fuir les Foulbé n'explique pas la marche migratoire d'une telle ampleur, ni que cette marche ait été orientée vers une direction clairement définie dès le départ. Ayant traversé la Sanaga, la migration se serait forcément arrêtée, car étant désormais à l'abri des razzias haoussa. Mais tel ne fut pas le cas, au contraire.

Les partisans de la seconde hypothèse vont donc s'appuyer sur la quête du commerce avec la côte pour justifier l'avancée migratoire spectaculaire des Fang :

« si c'est la peur d'être massacrés par un ennemi plus fort qui avait décidé les Pahouins à abandonner leur premier habitat, c'est par contre les seules motivations économiques qui les avaient guidés durant toute la marche migratoire. »⁶²

Cette conclusion semble, à notre avis, être un peu tirée sur les bords, car c'est bien plus tard que les Fang feront la connaissance des Occidentaux, avec lesquels ils voudront directement commercer, sans plus passer par des intermédiaires. Et c'est bien l'administration coloniale, soucieuse de créer des états stables, qui va stopper cette fascinante migration, et non, comme beaucoup le penseront, l'atteinte des sources de richesse européennes. Au regard de toutes ces considérations sur le peuple Fang faites par des étrangers Occidentaux, il revient à présent d'analyser le point de vue des Fang eux-mêmes. Ce qu'ils pensent de leur histoire et de leur origine.

⁶⁰ P. ALEXANDRE, *Proto-Histoire du groupe Beti-Boulou-Fang, essai de synthèse provisoire*, C.E.A. 20, v, 1965 ; 4^e cahier p. 536.

⁶¹ Cf. Jean-Pierre OMBOLO, op. cit., p. 145.

⁶² Idem.

1.3.3 Le mvett ou l'histoire des origines Fang

Le problème des origines du peuple Fang a fait couler beaucoup d'encre parmi les chercheurs étrangers qui, parfois plus hardis, ont essayé de se pénétrer de la culture négro-africaine tout en se heurtant à de nombreux obstacles. Il serait donc souhaitable de laisser aussi au peuple Fang le soin de briser la coquille de son mythe.

Pour les chercheurs Fang, c'est sur le Mvett⁶³, chant épique de ce peuple, qu'il faut se baser pour tenter d'apporter un trait de lumière à cette interrogation. Parlant de cet instrument mythique, le chercheur gabonais, Marc Ropivia affirme que :

« Le Mvett est essentiellement un mode de transmission par lequel un peuple sans écriture a pu, de bouche à oreille, véhiculer son histoire intérieure depuis des millénaires et les sites les plus lointains jusqu'à nous. A ce titre, sa signification ne peut être qu'historique, et le Mvett a toujours injustement souffert d'une sempiternelle contemplation alors qu'il contient et exprime les principes évolutifs et vitaux d'une société. Son importance primordiale comme celle de toute tradition orale, réside non seulement dans les nouvelles perspectives de l'historiographie mais aussi dans la possibilité qu'il offre à l'historien d'abstraire les faits sociaux des cosmogonies et des mythes fondateurs afin de ranimer le groupe social par la résurrection des principes. »⁶⁴

⁶³ Pour Tsira Ndong Ndoutoume, qui passe par ses nombreuses publications, comme un expert du Mvett, le mot Mvett désigne à la fois l'instrument utilisé, le joueur et les épopées racontées desquelles se dégage toute une littérature. Le mot Mvett dans son sens plus large est synonyme de culture Fang. Cf. Tsira NDONG, *le Mvett*, Présence africaine, Paris, 1970, p. 11. En effet, Tsira Ndong nous explique que la découverte du Mvett se situe à l'époque des migrations Fang. Pourchassés par les Mvélés ou Bassa (Cameroun), l'un d'eux, Oyono Ada Ngono, grand musicien et guerrier, s'évanouit brusquement. Après son coma qui dura une semaine, il annonça aux fuyards qu'il venait de découvrir un moyen sûr pour se donner du courage. Tout en jouant de cet instrument, il se mit à raconter les épopées d'un peuple guerrier imaginaire qu'il baptisa du nom de « Peuple d'Engong » ou Peuple de Fer. Ces épopées eurent pour effet d'exciter les Fang qui se ruèrent alors vers les peuplades du Sud-Ouest avec la violence des Héros du Mvett, pillant, saccageant tout sur leur passage. Cf. Tsira NDONG, *idem*. L'appellation de Peuple de Fer nous apprend que les Fang connaissaient déjà l'utilisation du fer avant leur migration.

⁶⁴ Marc ROPIVIA : « *Les Fang dans les grands Lacs et la vallée du Nil* » in *Présence Africaine*, no 120, 1981, pp. 46-47. On peut également lire Marc Mvé Bekale qui pense qu'il n'y a pas un mode de communication supérieur. Pour lui en effet, « la tradition orale vaut autant que l'écriture. A ce titre, l'érudit malien Hampaté Bâ disait que tout vieillard qui parle est un livre ouvert. En Afrique, le savoir essentiel était consigné et sauvegardé dans la mémoire des Anciens ou des initiés. Ceux-ci pouvaient

Pour le chercheur Ropivia, les africanistes de la question fang n'ont jusqu'ici su considérer l'essentiel, à savoir, le Mvett dans son intégralité. Ce dernier n'est donc pas un art pour l'art, mais plutôt un mode de transmission. C'est bien l'avis de Tsira Ndong qui pense que le Mvett est avant tout musique et récit. Mieux, il est texte musical et poème cosmologique.⁶⁵ Il est surtout la possibilité donnée à l'historien d'abstraire les faits sociaux des cosmogonies et des mythes fondateurs afin de ranimer le groupe social par résurrection des principes. C'est dans cette optique que Marc Ropivia va s'atteler à partir de la géographie historique, à « *retracer dans la terre africaine l'ækoumène fangoïde pré-migratoire.* »⁶⁶

Pour le géographe Ropivia, l'histoire est aussi concevable comme science naturelle. En effet, les faits humains qui se fossilisent dans les couches superficielles du sol constituent l'objet de l'archéologie. Seulement d'après lui, ces faits sociaux peuvent également se fossiliser dans le cerveau humain, se conserver et se transmettre plusieurs générations ou millénaires après par simple hiérarchisation et stratification des âges de l'homme. Et comme les activités humaines et les faits sociaux s'inscrivent toujours dans un contexte spatial, ils peuvent aussi être déterminés par la configuration de ce dernier. Dans ce cas, la langue et le langage, par le biais de l'onomastique, expriment cette fossilisation de la morphologie spatiale et du rapport Homme-activité.⁶⁷

En Afrique justement, rares sont les noms de lieux ou de personnes qui aient une signification ne renvoyant pas à une forme de terrain ou à une activité sociale déterminée. La devise d'un Africain par exemple s'avère être l'expression achevée de la dation secondaire d'un nom en rapport avec ses activités sociales ou sa topophilie. C'est ainsi que dans le Mvett, Angone Zok Endong, dont la devise est « soufflet de forge ramollisseur des métaux » nous renseigne sur l'existence d'une activité métallurgique du cuivre et du fer chez les Fang anciens.

transmettre des pans entiers de l'histoire de leur peuple sans la moindre fausse note. » Cf. Marc MVE BEKALE, *Pierre- Claver Zeng et l'art poétique fang : esquisse d'une herméneutique*, L'Harmattan, Paris, 2001, p. 25.

⁶⁵ L'homme mvettéen se dit de celui qui vit en conformité avec les préceptes du Mvett, ou les diseurs de Mvett eux-mêmes.

⁶⁶ Marc ROPIVIA, op. cit., p. 47.

⁶⁷ Idem.

Mais il faut noter que du foyer de dispersion à un œkoumène d'arrivée, cette toponymie présente parfois de nombreuses difficultés de traitement. Ceci est d'ailleurs compréhensible, à la lumière des siècles de générations qui l'ont simplement travaillé et réinterprété. C'est donc à partir de ce vacuum et de ces difficultés que l'on recourt à la géomorphologie et à ce que nous définissons comme le principe d'identité morpho-sémantique. La géomorphologie, en tant que science des formes de la surface terrestre, va s'appuyer sur le vernaculaire afin de percevoir et décrire assez précisément les choses.

Raison pour laquelle la désignation d'une forme de terrain en langue vernaculaire, dans un contexte de tradition orale, ne déforme nullement la réalité du phénomène considéré dans une langue véhiculaire. Voilà pourquoi le terme « Grande Eau » utilisé pour désigner l'œkoumène fangoïde primitif, vient à jamais confirmer la réalité lacustre.

Daniel Assoumou Ndoutoume, écrira à ce propos que :

« il ne fait l'ombre d'aucun doute que le monde dans lequel se déroulent les scènes contées dans le Mvett est divisé en quatre parties :

Il y a Minkour Megnoung N'Ekombègn, le Nord. Il y a Etone Abandzik Mekok Mengoon, l'Est.

Il y a Edoune Zok Amvene Obame, l'ouest.

Il y a enfin Nkiègn, le Sud. Cette partie est administrée et habitée essentiellement par les descendants de Ekang Nna⁶⁸. »⁶⁹

Se basant ainsi uniquement sur le Mvett, Daniel Assoumou reconnaît que les

« descendants de Ekang Nna se déplaçaient dans le sens Est-Ouest. A un moment donné, ils abandonnèrent la route de l'ouest et se dirigèrent vers le Sud jusqu'à l'endroit où fut bâti Engong⁷⁰. Ils venaient donc du côté d'Etone Abandzik Mekok Mengoon et allaient vers Edoune Zok Amvene Obame. Ils suivaient ainsi la route du soleil, du levant vers le couchant. »⁷¹

Pourquoi la migration initiale prévue d'Est en Ouest a-t-elle changé brusquement d'itinéraire ? Daniel Assoumou n'en dit pas plus, il se contente de mentionner qu'

⁶⁸ Ekang Nna selon la mythologie fang serait le père du Mvett.

⁶⁹ Daniel ASSOUMOU NDOUTOUME, *Du Mvett*, L'Harmattan, Paris, 1986, p. 41.

⁷⁰ Engong, toujours selon la mythologie fang contée par le Mvett, passe pour être le Pays, l'Peuple de la descendance de Ekang Nna. Cf. Daniel ASSOUMOU, p. 111.

⁷¹ Idem.

« il n'a pas été possible d'obtenir une explication claire sur les raisons qui les obligèrent à abandonner la route de l'Ouest pour se diriger résolument vers les Régions du Sud. »⁷²

il ne serait donc pas superflu de marquer un léger temps d'arrêt, pour écouter les cordes du Mvett de Pierre-Claver Zeng⁷³ nous conter, dans le poème *Bibulu*,⁷⁴ avec des accents nostalgiques, l'histoire des origines fang. Un poème qui donne à voir la patrie primordiale, une sorte de paradis qui fut peuplé naguère d'une race robuste, et abritait une nature généreuse :

« Homme, je porte le deuil de *Bibulu*
Terre où j'ai vu le jour
Habitée par un peuple à la noirceur rayonnante
Terre des matinées cristallines
Terre d'hommes fiers à la silhouette altière
Frère à la mémoire oblitérée, n'oublie guère : *Bibulu* est immense à la
démésure. »⁷⁵

Dans ce voyage aux sources, le poème nous permet également de découvrir l'organisation sociale et les systèmes de croyance qui ont guidé le peuple fang tout au long de sa migration :

« Tout au long du sentier Pionniers tout entiers
Nous déclamions la lignée
Nous clamions notre bonté
Tout au long du sentier
Pionniers tout entiers
Nous reposions la tête sur la parenté
Nous cajolions la belle-famille⁷⁶
Nous ne reniions guère nos déités
Nous ne rechignons pas au dur labeur. »⁷⁷

⁷² Idem.

⁷³ Homme politique gabonais, surtout connu comme l'un des illustres conteurs de l'épopée fang (Mvett).

⁷⁴ Jean-Marie Aubame nous permet ainsi de comprendre que *Bibul(u)* est une forme archaïque d'ébul, adjectif numérique qui signifie *neuf (9)* en Fang. Dans les initiations fangs de haut niveau, le nombre 9 exprime la plénitude, la perfection. Utilisé dans le rite de fécondité, il caractérise également la plénitude de l'association de deux sexes mâle et femelle, qui signifie la procréation. Cf. Jean-Marie AUBAME, op. cit., p. 96.

⁷⁵ Marc MVE BEKALE, op. cit., p. 39.

⁷⁶ Il ne fait l'ombre d'aucun doute que l'auteur fait référence ici au système matrilinéaire, trait exclusif de la culture négre, présente chez les Cananéens et que nous allons développer ultérieurement avec Cheikh Anta Diop.

Terre-Mère des origines selon Pierre-Claver Zeng, *Bibul(u)* est aussi le Lac de Vie (*Atokh Enyin*), berceau originaire des Fang :

« Venant de l'Est à l'Ouest, partis d'Atokh Enyin, nous avons longé le grand fleuve Bibul. »⁷⁸

Si l'idée d'une migration de l'Est à l'Ouest est plus que jamais clairement définie, reste qu'on avance d'un pas dans la connaissance des origines fang, marquée par Atokh Enyin, le Lac de Vie, nouveau point de départ à partir duquel les Fang auraient longé le grand fleuve Bibul. Mais seulement, où situer l'emplacement de ce grand fleuve mythique ?

Se basant prioritairement sur l'univers physiographique du Mvett qui propose des fleuves indépendants ou rarement confluents, des hautes montagnes et un grand lac, et aidé en cela d'un repère cardinal d'orientation (du côté où le soleil se réveille), Marc Ropivia souscrit ainsi à la thèse établie du Nil, origine de la vie. Car selon lui, c'est bien en Afrique orientale que nous croyons déceler les éléments du cadre physiographique que semble avoir connu le peuple fang avant sa dispersion.⁷⁹

Ainsi, au regard des Fang eux-mêmes, leurs origines chamitiques ou couchites⁸⁰ sont clairement démontrables. C'est bien l'entreprise périlleuse à laquelle s'exerce brillamment Jean-Marie Aubame. Pour lui en effet, c'est à partir de la Bible qu'il faut reconnaître les traces du peuple Fang.

En effet, selon la Bible, l'Egypte était peuplée par les descendants de Cham, ancêtre des Nègres. Les fils de Cham furent les suivants : Cush, Mistrain, Puth et Canaan (Cf. Gen. 10, 6).

Selon la Bible aussi,

⁷⁷ Marc MVE BEKALE, op. cit., p. 39.

⁷⁸ Jean-Marie AUBAME, op. cit., p. 96.

⁷⁹ Marc R., op. Cit., p. 50. Ropivia se contente donc entre autres d'établir des correspondances entre les faits chantés dans le Mvett et la réalité sur le terrain. Nous donnons de voir le rapport toponymique qu'il établit entre le Mvett et la réalité arabe : Mvett Arabe Signification.

⁸⁰ « Le nom du deuxième fleuve est Géon, c'est lui qui entoure tout le pays d'AITHIOPIA – AITHIOPIA qui se dit en hébreu Cough, signifie aussi ténèbres, à partir du sens d'AITHIOPIA, c'est-à-dire à partir de Cough, à cause du teint sombre de sa peau qu'il avait plus foncée que tous ses frères » Cf. Origène commentant Genèse II, 12. In Genesim, P. –G, XII, 100.

« Abraham prit Sara, sa femme et Lot, fils de son frère, avec tous les biens qu'ils possédaient et les serviteurs qu'ils avaient acquis à Charan. Ils partirent pour aller dans le pays de Canaan, et ils arrivèrent au pays de Canaan. Abraham parcourut le pays jusqu'au lieu nommé Sichem, jusqu'aux chênes de Moré. Les Cananéens étaient alors dans le pays ». (Gen. 12, 5-6).

La nouvelle communauté s'est faite ainsi à partir de deux sociétés de culture et de civilisation différentes. C'est pourquoi, note Aubame, pour comprendre l'histoire du pays de Canaan, on doit tenir compte des données bibliques selon lesquelles les habitants du pays, Sidoniens, Syriens, Phéniciens, etc. étaient à l'origine des Nègres déjà civilisés auxquels sont venus se mêler plus tard des tribus nomades et incultes de race blanche.⁸¹ Il n'est donc pas sorcier de penser que dès cet instant, des métissages furent possibles entre les deux peuples. Au chapitre 36 de la Genèse, on note qu'Esäü prit ses femmes parmi les filles de Canaan, comme plusieurs autres Hébreux.

Comme nous le fait remarquer Aubame, il devient ainsi facile, en étudiant les arbres généalogiques des Hébreux, de se rendre compte des familles issues de mères cananéennes. Ce qui s'explique par le fait d'union de deux systèmes sociaux différents : d'une part, le système matrilineaire pratiqué par les Cananéens et qui est un trait exclusif de la société nègre.⁸² Et d'autre part, le système patrilinéaire pratiqué par les Hébreux. Ainsi, dira Aubame, les Hébreux patrilinéaires auraient laissé à leurs femmes le privilège du nom, tandis que les maris gardaient celui de la descendance.⁸³

S'il n'y a pas de peine à reconnaître que les cananéens du temps d'Abraham étaient des Nègres, petits-fils de Cham, il devient compréhensible pour Jean-Marie Aubame que les recherches onomastiques et toponymiques étalent au grand jour leur identité avec les noms propres fang. Il cite donc en exemple quelques noms qui n'exigent aucune transformation substantielle pour être reconnus :

<i>Selon la Bible</i>	<i>Noms fang correspondants</i>
Basan	Basan : lieu de réjouissance
Sibma	Sima : nom de personne

⁸¹ Cf. Jean-Marie AUBAME, op. cit., p. 103.

⁸² Cheikh ANTA DIOP, *Antériorité des civilisations nègres*, Présence Africaine, Paris, 1967, p. 119.

⁸³ Cf. Jean-Marie AUBAME, op. cit., p. 100.

Evi	Evie : nom de personne
Ehi	Eyi : nom de personne
Makir	Mekire : nom de personne, etc. ⁸⁴

Au regard des ressemblances entre le Fang et l'Égyptien ancien, Trilles admet ainsi qu'il semble plus facile d'admettre des infiltrations, des influences que simplement le fruit du hasard.⁸⁵ C'est bien ce qui fait dire à Cheikh Anta Diop qu'

« au stade clanique et tribal le nom propre a encore une valeur ethnique indéniable et peut servir d'indice dans l'étude du peuplement, des migrations et de la dispersion des peuplades. »⁸⁶

Aubame, à la suite de Cheikh, pense que ce n'est pas un pur hasard si l'on rencontre chez les Hébreux d'aujourd'hui des patronymes fangs comme « *Aba Eban, Milo, Eytan, Simha, Begin (Beyin)* ». ⁸⁷ Car, le fait que le

« Nom totémique primitif soit porté par des individus isolés perdus dans une masse hétérogène, correspond à une émancipation relative de l'individu par rapport à la communauté primitive (...). Le souvenir du clan ne survit plus que dans le nom totémique que porte l'individu, qui est maintenant transmis, selon la descendance patrilinéaire »⁸⁸

C'est ce fait que les Fang traduisent quand ils disent que la ressemblance physique est atavique mais celle des noms est signe de parenté.

Quoi qu'il en soit, à la lumière de toutes ces éclaircies, il semble maintenant moins hasardeux, et en réalité plus sûr, de soutenir qu'à l'origine, les Fangs étaient établis dans les régions du Haut-Nil et de la Nubie antique. Il s'agit d'un vaste territoire englobant aujourd'hui quatre Etats : l'Égypte, le Soudan, l'Éthiopie et l'Ouganda.⁸⁹

⁸⁴ Cf. Jean-Marie AUBAME, *ibid.*, p. 98.

⁸⁵ Cf. TRILLES, *Afrique et langage* n°13 du 1^{er} trimestre 1980, pp. 69-79. Cité par Paul Mba ABESSOLE, *op. cit.*, p. 27.

⁸⁶ Cf. Cheikh ANTA DIOP, *op. cit.*, p. 196.

⁸⁷ Cf. J.-M AUBAME, *op. cit.*, p. 103.

⁸⁸ Cf. Cheikh ANTA DIOP, *op. cit.*, p. 107.

⁸⁹ Marc ROPIVIA, *op. cit.*, p. 55.

CHAPITRE 2:

L'UNIVERS COSMIQUE DE FANG

2.1 La divinité fang

Dans son œuvre *African religions and philosophy*, John Mbiti affirme sans ambages que tous les Africains croient en Dieu. Cette croyance s'exprime ainsi à travers les proverbes, les mythes, les contes, les cérémonies religieuses et même aussi à travers les noms. Cependant, il ne faudrait pas s'attendre à un long discours sur Dieu de la part des Africains, de même qu'il n'existe pas à travers l'Afrique Noire une représentation de l'Être Suprême sous forme de peinture ou de sculpture. Pour l'Africain, Dieu est trop loin des hommes et trop puissant pour que l'on puisse l'atteindre.

« *But God is no stranger to African peoples, and in traditional life there are no atheists. This is summarized in an Ashanti proverb that « No one shows a child the Supreme being ».* »⁹⁰

C'est dire pour Mbiti que la connaissance africaine de Dieu est presque instinctive et innée, car même les enfants ont l'idée de Dieu.

Ces propos sont loin d'être exagérés, car à y regarder de près, il n'y a pas de lieu qui ne manifeste la présence de Dieu, Il est la Norme de toutes choses. Très tôt en effet, les Africains

« *Realized at a very early date that this vast and complex universe must have had an origin. By using their imaginations they reached the conclusion that there must have been someone who originated it, and it is this someone that they came to consider as God.* »⁹¹

Il y a ainsi l'idée d'une transcendance universelle mais non personnelle d'un Dieu séparé du cosmos. Mais alors, comment nommer cet Être suprême, créateur du ciel et de la terre ?

Telle fut la tâche non moins facile des premiers Fang qui furent confrontés au problème. Cependant, ainsi que le pense le Père Tempels,

⁹⁰ John MBITI, *African religions and philosophy*, Heinemann, London, Ibadan, Nairobi, 1967, p. 29.

⁹¹ John MBITI, *Introduction to african religion*, Heinemann, Johannesburg, 1991, p. 45.

« si l'on n'a pas pénétré jusqu'à la profondeur de la pensée, jusqu'à la profondeur de la personnalité propre des Bantu, si l'on ne connaît pas le fondement de leurs actes, il n'est pas possible de comprendre les Bantu. »⁹²

Il nous revient donc au préalable de mieux comprendre le sens et la portée du nom dans la société fang, afin de comprendre la divinité fang.

2.1.1 Sens et importance du nom dans la société fang

Comme chez la plupart des peuples africains, le nom dans la société fang a d'abord essentiellement un sens, et c'est seulement de manière contingente qu'il est une référence. Si en Occident, le nom est hérité de père en fils, en Afrique, au contraire, le nom est hautement personnel et individuel. Il exprime ainsi une partie de l'essence de la personne qui le porte. Nommer, affirmait Lévi-Strauss dans la *Pensée sauvage*, c'est toujours classer, signifier.⁹³

Signifier quelque chose, c'est porter à l'existence. Nommer, c'est créer. Le nom décrit la personne dans sa singularité et dans son historicité. Il la désigne comme un être-projet « pro-jectum », c'est-à-dire porté vers son accomplissement.

Le nom est donc porteur d'un message et d'un agir pour celui qui le porte. Il véhicule une philosophie théo-anthropocentrique.⁹⁴ C'est un programme de vie que doit réaliser librement l'intéressé. Aussi dans la tradition africaine, on ne peut prononcer à la légère, surtout quand il s'agit des aînés, le nom de quelqu'un. Prononcer vainement le nom de quelqu'un, c'est le déconsidérer, le déshonorer et vouloir en disposer comme on veut.

Dans la société fang, il n'est pas permis de prononcer le nom de quelqu'un dans la nuit, de peur que les méchants ou les esprits mauvais s'en emparent pour lui nuire. De même aussi, nous apprend Gaston-Paul Effa :

⁹² R.P. Placide TEMPELS, *Philosophie Bantu*, Kinshasa-Limete, 1979, p. 6.

⁹³ Cf. Lévi-STRAUSS, *la pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962, p. 87.

⁹⁴ Cf. D. NOTHOMB, *un humanisme africain. Valeurs et pierres d'attentes*, Lumen Vitae, Bruxelles, 1969, p. 91. C'est dans la même visée que Tempels affirme que le nom fait partie de l'un des critères généraux qui sont essentiels dans la connaissance du négro-africain. pour Tempels en effet, le nom exprime la nature individuelle de l'être. Le nom n'est pas une simple étiquette, c'est une réalité.

« on ne peut parler au nom de sa tribu que sur l'autorisation du patriarche, (...) le mauvais emploi d'un nom peut vouer à la déperdition la tribu entière. »⁹⁵

On comprend donc que le fait de nommer Dieu, c'est-à-dire de le porter à l'existence quotidienne des Fang, ne fut pas un acte de toute villégiature, douloureux plutôt, comme peut l'être chez la femme, la naissance d'un nouveau-né. Comment d'ailleurs nommer l'innommable, le classer dans nos catégories humaines ? Et si pour Mbiti

« every African people has a word for God and often names which describe him. Many of the names have meaning, showing us what people think about him. »⁹⁶

Aussi pour le peuple Fang, Dieu reste « *Ke Fe Yemé* » le Grand Inconnu, de même que « *Eyô* » celui qui vomit toutes choses.⁹⁷

De même aussi, nous apprend Tolra, l'un des noms de Dieu,

Le « *muntu* » peut avoir plusieurs noms. Chez les Baluba, il ya généralement trois sortes de noms.

Le « *Dijina dya munda* », qui est le nom intérieur, le nom de vie ou le nom de l'être ; ce nom ne se perd jamais.

Un deuxième nom est donné ou adopté, à l'occasion d'un événement spécial comme la circoncision, l'investiture du chef, etc.

Un troisième nom qui ne sert qu'à nommer extérieurement, sans relation profonde avec la personne ou l'individu. Le *muntu* le tient à sa guise.

Ainsi à travers le nom, un même ancêtre peut « *renaître* » ou « *revenir* » dans plusieurs membres du même clan. Le défunt devient en effet le « *ngudi* » du nouveau-né qui est son « *majina* » (homonyme). On invoquera ainsi ce « *ngudi* » en faveur de l'enfant et lorsque l'enfant atteindra l'âge de la raison, il fera appel lui-même à son « *ngudi* ». Tout « *ngudi* » demeure le protecteur personnel de son homonyme, qui est inséparablement lié à son être.

« *Ntondobe* », est « *soutien de la Marmite* » ; l'un de ses symboles est le poteau central qui soutient le toit d'une case, mais peut-être aussi le soleil que l'on appelle « *Nlo Dzob* », « la tête du Ciel ». Tandis que la

⁹⁵ Gabriel ATTIAS, Gaston-Paul EFFA, *le juif et l'africain*, Rocher, Maroc, 2000, p. 24.

⁹⁶ John MBITI, *introduction to africain religion*, op. cit., p. 47.

⁹⁷ TSIRA NDONG, le Mvett, op. cit., p. 22 ss.

lune est « *Ngon Zamba* », la « Fille du D miurge ». ⁹⁸ Nombreuses sont donc les expressions fang, qui viennent ainsi souligner la transcendance de cet être incommensurable.

C'est bien aussi le cas de nombreux mythes africains, autant le dire, qui soulignent bien cet éloignement qui existe entre celui qui est Infini et les hommes. Dans le mythe Giziga du Nord-Cameroun, c'est le départ de Dieu dans la voûte céleste qui permet à l'homme de se tenir debout, c'est- dire d'être pleinement homme. ⁹⁹ L'intensité de l'émotion religieuse est proportionnelle au sentiment d'éloignement que l' me éprouve vis-à-vis de Dieu. C'est bien la raison de cet éloignement qui est à l'origine de la religion.

2.1.2 « *Za ambe* » qui était là ou la quete des origines du Dieu fang

Le mot religion viendrait du mot latin religare qui signifie re-l ier, établir un pont entre l'humain et le divin. Pour qu'il y ait pont, il faut qu'il y ait distance, bien plus abîme. Le pont n'a de valeur que s'il permet d'effacer, de gommer le fossé abyssal qui existe entre deux parties. C'est bien parce que les Africains prennent conscience de l'être même de Dieu dans son as it , sans le nommer pour autant, de l'abîme qui les sépare de Lui, qu'ils en viennent à trouver des intermédiaires ou des médiateurs : les ancêtres. ¹⁰⁰

Le nom « *Zambe* » ou « *Zame* » connu de tous aujourd'hui comme celui de Dieu, aux dires des anciens, viendrait d'une interrogation que les Fang soulèvent dans leur quête existentielle : qui était l'incommensurable, créateur de l'univers ? En termes Fang « *Za ambe ye Mebeghe me Mpwa si kom ?* »

Chez les Fang, le seul témoin de l'exploit divin au moment de la création ne pouvait être que le Premier Homme. Ce dernier dont personne ne pouvait connaître le nom est donc lui-même devenu « *Za ambe* » « qui était là » ? Expression même de la recherche de son nom. ¹⁰¹

⁹⁸ Philippe LABURTHER-TOLRA, *vers la lumière ? Ou le désir d' Ariel*, Karthala, Paris, 1999, p. 51.

⁹⁹ Cf. René JAOUEN, *l'Eucharistie du mil*, Karthala, Paris, 1995, p. 18-19.

¹⁰⁰ On y reviendra plus tard, en parlant des ancêtres dans la société fang.

¹⁰¹ Il serait fort intéressant de confronter cette thèse avec celle de Laburthe-Tolra, sur l'origine du nom de Dieu chez les Fang (Cf. Ph. LABURTHER-TOLRA et alii, *Fang*, op. cit., p. 244). Ainsi que la „légende du Soleil, de la Lune et des Etoiles“, dont Bonaventure Mve- Ondo apporte plus de lumière dans la compréhension du Dieu-Soleil chez les

« *Za ambe* » est devenu Zambe ou Zame et signifie certes Dieu, mais il désigne en réalité le Premier Homme des origines du monde. L'équation Zambe = Dieu semble ainsi être l'aboutissement des manipulations des légendes fang par les missionnaires. En effet, pressés par les missionnaires de nommer leur Dieu, et ne pouvant traditionnellement nommer l'innommé, les Fang se contentèrent de dévoiler aux missionnaires, non pas le nom de l'innommé, mais celui du Premier Homme, et donc du grand Ancêtre.

Si Alexandre P. et Binet s'appliquent aussi mais de manière différente à retrouver les origines du mot Zambe, ce qui est intéressant à souligner, c'est qu'ils aboutissent presque à la même conclusion, à savoir que Zambe n'est pas le dieu créateur, mais bien l'ancêtre-moniteur. Or paradoxalement, toutes les missions chrétiennes ont pris le nom du Grand-Ancêtre pour traduire la notion de Dieu.

On peut donc penser que cette erreur monumentale qui a vu la substitution de la créature au créateur, en même temps de la déification de l'homme, n'a pas été sans conséquences graves sur la foi des Fang de même que sur leur évolution sociale. Et comme l'explique très bien Alexandre et Binet :

« Les Mintangan, venus précisément du nlam bekôn, du pays des morts, apportaient avec une véritable révolution théologique, une hérésie à laquelle leur richesse matérielle donnait une caution certaine. Les répercussions psychologiques ont dû être considérables. »¹⁰²

On peut tout aussi penser que face à l'envahisseur, non initié, les Fang aient tenu à garder secret le nom de leur Dieu, afin de ne point le

Fang. Cf. Bonaventure MVE ONDO, *sagesse et initiation à travers les contes, mythes et légendes fang*, Découvertes du Gabon, Libreville-Paris, 1991, pp 23-43). On peut aussi lire le développement sur le Dieu fang „Eyo'o“ que nous propose P. NGUEMA-OBAM expliquant certains aspects de la religion fang: *Aspects de la religion fang*, op. cit., p 65.

¹⁰² P. Alexandre et Alii, op. cit., p. 110. S'il faut s'en tenir à cette allusion de nos auteurs, on serait poussé à dire que les Fang se sont convertis à la foi chrétienne plus par l'attrait extérieur des Mintangan, leur force matérielle et leur apparence de *Bekôn*, fantômes, que tout autre chose.

profaner. « *Mon nom demeurera secret au profane. Il se transmettra d'initié mvett à initié mvett jusqu'à ce que j'autorise sa connaissance au peuple.* »¹⁰³

Ceci nous permet de comprendre que l'initié fang reste finalement celui là qui sait nommer chaque chose, c'est-à-dire la classer, la catégoriser. Parce qu'il sait nommer, il se présente comme l'usufruitier, le bénéficiaire des mille et un secrets dont regorge la nature.

Parce qu'il nomme chaque plante, classifie chaque chose et interprète chaque événement ; parce que surtout il détient seul le nom secret de Dieu, l'initié fang acquiert un pouvoir considérable couronné d'une aura quasi-mystique.¹⁰⁴ On peut donc comprendre qu'il en vienne à maîtriser le secret de l'invisibilité, à percer le secret de la force vitale qui meut les animaux (métempsychose) ; le secret même du temps qui passe. Ceci permet évidemment de se rendre compte que le passé, le présent, comme le futur, sont réconciliés en une seule et même réalité chez l'initié africain.¹⁰⁵

C'est bien grâce à la pratique du Mvett que le nom « Eyo », demeuré secret aux temps des missions, a refait surface ultérieurement. C'est le professeur Nguema Obam Paulin qui le divulgua dans son livre *Aspects de la religion Fang*. Eyo est la matrice universelle, c'est-à-dire l'Etre suprême qui produit ou fait jaillir l'univers par « vomissement » (*a yo*). La tradition fang établit ainsi une généalogie¹⁰⁶ partant de Dieu Zambe jusqu'à Eyo, l'incrée.

¹⁰³ Cf. TSIRA NDONG, *Le Mvett*, op. Cit., p. 21. Et selon les dires de Tsira Ndong, « Eyo » le nom sacré resté caché du Dieu fang fut révélé pour la première fois le 12 octobre 1960 par l'initié mvettéen, le père Zué Nguema.

¹⁰⁴ Dans la tradition chrétienne, nous fait remarquer le Prof. Bujo, il régnait la mentalité selon laquelle le nom donnait au connaisseur le pouvoir sur la personne ou la chose connue. C'est dans ce sens qu'on peut comprendre pourquoi dans (Gen 2, 19-20), Dieu amène toutes les bêtes et oiseaux du ciel à l'homme afin que celui-ci leur donne un nom. Connaître le nom de Dieu donnait le risque et le pouvoir de le plier à la volonté humaine. On comprend donc aisément que pour l'Africain Dieu soit le principe de l'équilibre cosmique que l'homme doit respecter de manière inconditionnelle sous peine de provoquer des catastrophes et des malheurs.

¹⁰⁵ On peut lire à ce propos les rites d'initiations chez les Fang, et surtout les cultes traditionnels religieux comme le Bwiti, auquel nous reviendrons.

¹⁰⁶ Cf. Jean-Marie AUBAME, *les Beti du Gabon et d'ailleurs*, tom2 II, op. cit., p. 14. Eyo est l'Etre premier. Il est comme le Soleil, la « tête du Ciel » (Nlo Dzop, autrement dit le symbole universel du Pouvoir et de la Fécondation. Il est l'incrée qui crée et nomme toutes choses. Et selon Laburthe-Tolra, un « élément principal du ciel » et il est lié au divin. Autrefois, c'était sur lui que les jeunes initiants au rite du So

La « visite » de l'arbre généalogique était non seulement un moyen d'établir sa filiation avec le Premier Homme, mais également une manière d'évoquer chaque ancêtre de la lignée et d'invoquer sa bénédiction. Le Premier Homme étant lui-même la connexion finale avec le Créateur, la généalogie devenait ainsi un moyen de recevoir par le même fait sa bénédiction. Chez les Fang, dire son arbre généalogique, c'est dire une prière. Avant de prononcer toute formule de bénédiction, ou d'entreprendre toute action importante, le Fang disait d'abord son nom, puis celui de son père et de son grand-père, etc., quand il ne récitait pas tout simplement son arbre généalogique ! Aussi, pour chaque nom prononcé, on était censé évoquer un don particulier, de même qu'établir le lien de sang avec la lignée. Ce qui ouvrait la voie à la bénédiction suprême.

La place de Dieu dans la vie quotidienne et culturelle fang revêt ainsi une importance somme toute capitale. Les Fang sont monothéistes et conçoivent donc intellectuellement la notion d'un Dieu Créateur. Pour eux, ce Dieu Créateur n'intervient nullement dans les affaires humaines et les Fang ne lui rendent point de culte.

2.2 LE CULTE DES ANCETRES FANG¹⁰⁷

2.2.1 Le rôle des ancêtres ou médiateurs entre Dieu et les hommes

Comme les *Bakulu*, ancêtres des Mbala dont nous parle Léon Matangila, les *Byer*, ancêtres fang habitent dans le village. Ils sont fondateurs des lignages et de l'ordre social. On les respecte et on les vénère. Avec les ancêtres, en effet, les vivants sont en rapport d'ascendants à descendants, d'ainés à cadets. Ils veillent sur l'ordre social et s'assurent

tendaient leurs bras, les doigts écartés, en s'écriant « Tara » « Père ! ». Cf. LABURTHER-TOLRA, *Minlaaba*, op. cit., p. 961.

¹⁰⁷ La prééminence du culte des Ancêtres semble aux yeux de nombreux observateurs de la scène religieuse africaine, jeter complètement dans l'ombre l'hommage que l'Africain rend à Dieu, pourtant, pour qui sait faire attention, il y a tout de même lieu de distinguer la distribution et la coordination des rôles entre Dieu et les Ancêtres dans l'harmonie universelle. Principe explicatif de toute chose, Dieu régit le déroulement général de l'existence mais les Ancêtres sont les gestionnaires de la production des biens et de la reproduction de la vie. Cf. Marie Viviane TSANGU, *Op. Cit.*, p. 81.

du respect de la tradition, de l'équilibre et de l'harmonie dans la communauté.¹⁰⁸

Ainsi, chaque lignage fang a son ancêtre réel ou fictif. Ce dernier a essentiellement un lien de sang avec ses descendants ; il est né et mort bien avant ces derniers. Il appartient à une autre génération que celle des vivants.

John Mbiti nous décrit clairement la situation d'intermédiaire entre Dieu et les hommes chez les Africains :

*« People feel themselves to be very small in the sight of God. In approaching him they sometimes need the help of someone else, just as in social life it is often the custom to approach someone of a high status through someone else. For that reason, some African peoples make use of helpers in approaching God, although they also approach him directly. »*¹⁰⁹

Pour Marie Viviane Tsangu, le terme « ancestrisme », quoique inconnu des analystes de la culture africaine, semble le plus approprié pour désigner une religion où les ancêtres jouent un rôle de tout premier plan, comme le Christ dans le christianisme.¹¹⁰ Le culte des morts ou des ancêtres constitue réellement pour ainsi dire l'aspect fondamental des religions traditionnelles africaines. Il représente aussi le noyau ou le foyer des autres manifestations culturelles de toute l'Afrique. Il varie ainsi de tribu en tribu ou de région en région, voir de peuple en peuple.¹¹¹

Pour le prof. Bénézet Bujo, il existe une interdépendance entre les vivants et les morts. Bujo

*« stresses that the African traditional religion is a religion of « communitarianism » the relationship between the Ancestors (living- dead), the living and those not-yet born. Human being must have solidarity with their Ancestors. »*¹¹²

On peut donc imaginer qu'au regard de tout ceci, la pire des choses qui puisse arriver à un Africain, c'est de mourir sans laisser de descendants.

¹⁰⁸ Léon MATANGILA MUSADILA, La catégorie de la faute chez les Mbala (Bantous). Paul Ricoeur en question. L'Harmattan, Paris, 2000, p. 211.

¹⁰⁹ Cf. John MBITI, op. cit., p. 86.

¹¹⁰ Op. Cit., p. 57.

¹¹¹ Ibid. P. 59.

¹¹² Cf. B. BUJO, « The church in dialogue with African traditional religion » SEDOS Bulletin, cité par Uchenna A. EZEH, *Jesus Christ the Ancestor*, Peter Lang, Bern, 2003, p. 91.

Car, ainsi que le pense Bujo, cela causerait une rupture entre les ancêtres et les non-nés¹¹³. On comprend ainsi pourquoi chez les Bamiléké de l'Ouest-Cameroun, l'homme ne vaut que par sa progéniture, qui doit être aussi nombreuse que possible : afin d'assurer l'immortalité des ascendants et perpétuer la lignée, de même que d'accroître le nombre de ceux qui feront le culte des crânes.¹¹⁴

Si Dieu n'est donc pas nommé dans les rites ni dans les chants culturels fang, ainsi que nous l'avons analysé, c'est toujours de l'Ancêtre qu'il est question. Pour désigner le Byer, l'ancêtre, les Fang eux-mêmes se servent d'une gamme de termes suffisamment étendue : *Nya Mor* « l'homme authentique », *Myè N'nam* « l'habitant du village », *Kon* « esprit du revenant »¹¹⁵, *Nkom-Nkom* « celui qui arrange ».¹¹⁶

2.2.2 Vénération des ancêtres

La vénération ne s'adresse qu'aux ascendants de son lignage. Elle est familiale et tribale. Elle véhicule le sens de la communion inhérente à la culture fang, le sens de la solidarité non seulement entre les vivants, mais aussi avec les morts au sein du clan.

Lorsque le gardien du Byer présente l'offrande, il dit, en s'adressant à l'ancêtre qu'il désigne nommément :

*O Père !
Voici la bonne nourriture
Je vais faire passer la colère qui est dans ton cœur.
Tes enfants meurent de disette
Donne-leur la viande.*¹¹⁷

L'au-delà ne se présente donc pas pour le Fang comme une rencontre avec Dieu, mais une rencontre avec les ancêtres. C'est ce dernier qui

¹¹³ Idem.

¹¹⁴ Cf. Jean-Marie TCHEGHO, *l'enracinement culturel en Afrique : une nécessité pour le développement durable, le cas des bamiléké du Cameroun*, op. cit., p. 70.

¹¹⁵ Laburthe Tolra nous apprend que les premiers Beti étaient familiers de la rencontre des revenants. Les premiers missionnaires constatent qu'on aurait peine à en trouver un seul qui n'ait rencontré au moins une fois dans sa vie l'un de ces fantômes qui rôdent autour des villages. Les Beti crurent les reconnaître sous la forme des premiers Européens jamais vus dans la région. Ils leur donnèrent le nom de *nnanga kon*, des fantômes blancs. Ceci expliquerait la crainte que ressentait le Fang envers le Blanc. Cf. LABURTHER-TOLRA, *Vers la lumière ? Ou le désir d'Ariel*, op. cit., p. 53.

¹¹⁶ Cf. Paulin NGUEMA-OBAM, op. cit., p. 48.

¹¹⁷ Ibid., p. 49.

fonde l'espérance dans la mort. Il est l'axe de la société, le garant du monde vivant et de la vie future. A lui se rattachent directement ou indirectement les manières de faire, les croyances, les rites, l'organisation sociale. Avec lui, note Nguema Paulin, la diversité apparente devient cohérente, intelligible.¹¹⁸

Le *Byer* est le crâne de l'ancêtre fang, conservé dans sa nudité osseuse. Des critères précis présidaient au choix et au prélèvement du *Byer*. De son vivant, il fallait que l'ancêtre se soit fait remarquer des siens par des aptitudes, des dons, des capacités au-dessus de la moyenne. Ces qualités se manifestaient à la chasse, à la guerre, auprès des femmes, dans l'art oratoire, dans la prospérité matérielle, c'est-à-dire à la quantité de femmes et d'enfants. Il ne suffisait donc pas d'être ancêtre pour avoir l'honneur d'être utilisé comme *Byer*.

Si, de son vivant, on ne s'était distingué en rien, il était hautement improbable qu'on en fût capable une fois mort. Tel pensait le Fang d'autrefois. Les femmes n'en étaient point exclues de manière absolue, car le premier *Byer*, selon la tradition des Afiri-Kara, fut Nanengo-Ba, l'Ancêtre-Femme¹¹⁹. Le *Byer*, nous apprend Paulin Nguema-Obam, était confié à la garde d'un seul individu, *mbagler byer*. Tous ne pouvaient exercer cette fonction. Les femmes l'étaient de manière absolue, de même que le riche, *Nkukuma*. Le gardien du *Byer* est choisi parmi ceux qui n'ont qu'une femme ou les célibataires. Il doit de préférence être très pauvre, mais un pauvre qui a su s'élever au-dessus des ressentiments possibles dus à une frustration. Economiquement, sa fonction ne lui rapporte pas grand-chose.

Le *Byer* est, pour le Fang, le garant du monde vivant. C'est lui qui favorise toutes ses entreprises. Il rend les femmes fécondes, donne la richesse, assure le succès des expéditions guerrières, de la chasse, protège les guerriers et veille sur les individus. En un mot, la société fang était inconcevable sans le *Byer*.¹²⁰

¹¹⁸ Ibid., p. 51.

¹¹⁹ Ibid., p.40.

¹²⁰ Chez les Bamiléké de l'Ouest-Cameroun, on trouve un système d'héritage qui encourage l'excellence et la compétition. Même s'il y a le culte des Aînés, un seul fils succède à son père et prend tous les attributs y compris son titre de notabilité par lequel on l'appelle désormais. Chaque enfant se prépare ainsi à avoir ses moyens suffisants pour fonder son propre lignage au cas où il ne serait pas désigné. Ceci a pour effet d'individualiser une ligne à l'intérieur du lignage, celle des héritiers successifs et tend à faire des liens entre ancêtres et descendants, non une

La société fang repose sur le respect de l'ainé. Ce dernier est désigné par le terme : *Tara*, qui signifie « père ». Il tient son autorité des ancêtres. Il sait que le respect qui lui est témoigné est un signe de piété à l'égard des ancêtres et que les moyens par lesquels il règle ce pouvoir reflète leur sagesse. Il doit donc rester dans cette logique sapientiale ancestrale s'il veut un jour appartenir à la lignée des Ancêtres. C'est lui donc qui tranche les débats, conseille, maintient la cohésion. Vivant, il est le pivot de l'organisation politique. Mort, il devient le fondement de la société, de la culture.¹²¹

De nos jours encore, la société fang semble avoir subi d'importantes transformations, au point où on assiste toujours à une désintégration de l'organisation du village, cellule de base de la société fang. De même que les *Byer* devinrent des idoles, les rites et les croyances, des superstitions sous l'action des missionnaires, force est de constater comme un renouveau de l'intérieur de la survie du *Byer*. De nombreux Fang en effet, malgré le baptême et le mariage, comme le veut la religion chrétienne, considèrent maintenant le christianisme comme un corps étranger dont le rejet s'impose. On assiste dès lors à un renouveau remarquable du culte de *Byer*. Ce dernier se pratique dans les cases, loin de tout soupçon extérieur étranger. Ceci confirme nettement la remarque fort pertinente et toujours d'actualité du R.P. Tempels :

*« Le négro-africain, qu'il soit baptisé ou non, retourne toujours chercher dans sa tradition ancienne des solutions pratiques du grand problème de la vie et de la mort. »*¹²²

relation de groupe, mais une relation de personne à personne. On constate donc avec raison que le système d'héritage chez les Bamiléké est un aiguillon pour le dynamisme économique des bamiléké. Cf. Jean-Marie TCHEGHO, op. cit., p. 102.

¹²¹ Le mot *tare*, dérive de *e tare*, commencer. Le père est pour chaque Fang au commencement par sa fonction biologique. Il est également au commencement de la culture fang, étant donné que celle-ci trouve son fondement dans la possession du crâne du père.

¹²² R. P. TEMPELS, op. cit., p. 3. Pour ce qui est des Fang, on peut préciser que ce retour aux pratiques anciennes est une attitude de plus en plus critique, une indifférence de plus en plus consciente à l'égard du christianisme trop lié à la colonisation et donc longtemps resté étranger au peuple.

2.3 Le phénomène de la sorcellerie

Nous introduisons ici l'étude de la sorcellerie dans la vision cosmique fang, compte tenu de l'importance capitale qu'elle y occupe et de son impact dans l'histoire évolutive de ce peuple, hier et aujourd'hui. Si elle se trouve liée dans nombreux mythes fang au récit du retrait de Dieu de la sphère humaine, il est tout de même utile de ne pas faire l'amalgame entre la sorcellerie et la religion en Afrique, car on ne saurait logiquement les confondre, encore moins les mélanger. La sorcellerie s'oppose expressément à la religion et se trouve même combattue par elle. En effet, déclare Tolra :

« par croyance en la sorcellerie, j'entends la croyance au pouvoir qu'a l'homme de séparer parfois son « essence » d'avec son corps et de s'en servir à diverses fins dans son propre intérêt ou au préjudice d'autrui. »¹²³

Nous aborderons ci-dessous le mythe de l'evu¹²⁴ qui nous permettra d'avoir une idée plus claire et plus précise du phénomène de la sorcellerie chez les fang et de ses manifestations.

¹²³ Philippe LABURTHER-TOLRA, *les Fang*, op. cit., p. 291. Il faut tout de même préciser que cette confusion naît du fait que l'origine du Mal, de la religion (recherche du Paradis perdu par l'éloignement de Dieu) et la sorcellerie s'originent dans les mêmes récits mythiques.

¹²⁴ Si Bonaventure MVE ONDO dans *Sagesse et initiation à travers les contes, mythes et légendes fang*, nous présente près de quatre versions du mythe de l'evu, nous reproduirons la version plus courte de R. Bureau et puiserons plus largement dans nos commentaires, de la version plus élaborée de Laburthe-Tolra. Voici la présente version de R. Bureau : « En ces temps-là, la mort était inconnue. Okomboto (littéralement le créateur des hommes) avait une femme. Près du village s'étendait une grande forêt et au milieu de la forêt un grand marécage. Là vivait Evus qui se nourrissait de bêtes sauvages. Okomboto avait interdit à sa femme d'entraîner Evus au village. Un jour, il s'en alla en voyage. Sa femme, curieuse, partit vers le marécage. Elle demanda : - Qu'est-ce qui tue les antilopes et les sangliers ? - C'est moi. - Qui êtes-vous ? - Je suis l'Evus. - Pourquoi ne venez-vous pas au village ? - Je suis difficile à nourrir et je hais la lumière. - Approchez. Une grenouille très laide sortit de la vase et entra dans le ventre de la femme. Le lendemain, l'Evus dit : « J'ai faim, donnez-moi cette chèvre qui passe devant la case. La chèvre creva aussitôt, l'evus la mangea. Bientôt, il n'y eut plus de chèvres. L'Evus dit : J'ai faim, donnez-moi votre fille. La fille mourut sur le champ. L'Evus la mangea. Okomboto revint de voyage. Il dit à sa femme : Je ne reconnais plus mon village, n'aurais-tu pas amené l'Evus ici ? Le jour même, Okomboto s'en alla pour toujours, laissant les hommes aux mains de l'Evus et de la mort ». Cf. R. BUREAU, *La Religion d'Eboga*, doctorat d'Etat, Paris V, 1971, t. 2, pp. 87-88. On peut aussi sur le sujet lire la version mieux élaborée de LABURTHER-TOLRA, *Minlaaba*, Op. cit., pp. 1022-1023. De même que la

2.3.1 Le mythe de l'Evu

Le mythe de l'*evu*, ainsi que nous le présente le récit de R. Bureau, occupe une place centrale dans la compréhension que les Fang ont non seulement du monde, des êtres et des choses, mais encore de la femme, de la nature humaine et du Mal. Si ce mythe, aux dires de la critique, intègre certains éléments chrétiens et étrangers, il ne manque pas de nous présenter la conception originelle fang de l'origine du mal, et partant, de la sorcellerie.

Dans ce mythe, c'est l'interdit qui fonde les notions de génération, de pouvoir et de hiérarchie dans la société fang. En effet, Okomboto se réserve seul le droit de jouissance de la forêt. Seulement, la femme se refuse à occuper la place qu'on lui assigne. Tout se passe dès lors comme si le désir de la femme était le fruit de l'empire exercé par l'homme sur elle.

Interdire donc à la femme d'aller en forêt trouver *evu*, c'est à la fois la mettre en relation avec lui et l'établir comme terme éloigné. Ainsi, la transgression de l'interdit sert de médiation entre le village et la forêt.¹²⁵ Objet à dominer pour Okomboto et objet à conquérir et à assujettir pour *evu*, la femme est elle-même dans sa poursuite du désir en quête de son centre. Sa nature n'est pas un modèle d'être¹²⁶. Pour être chez les Fang, il faut apprendre à se ressaisir, à dominer les autres et la nature (la forêt), il faut se rendre maître de l'*evu* (le désir) qui habite en soi et ainsi affirmer sa sagesse¹²⁷. Chez le Fang, ce n'est pas d'abord dans l'environnement social mais dans l'*evu* qu'il faut chercher le principe du Mal.

version de Louis Mallart GUIMERA, Nidos, ni ventre. Religion, magie et sorcellerie chez les Evuzok, Société d'ethnographie, Paris, 1981, p. 28.

¹²⁵ Marie-Cécile et Edmond Ortigues démontrent très bien dans l'*Œdipe Africain*, que la sorcellerie se situe aux frontières de la société, dans l'opposition entre la brousse et le village. Chez les Toucouleur, notent les auteurs, la sorcellerie est pensée par comparaison avec la chasse : le sorcier part en chasse chercher sa proie ; il piège, guette, attaque, choisit les chairs tendres, la meilleure viande, goûte les plaisirs de la chasse, il est semblable au chasseur qui s'en va hors du village, dans la brousse. Cf. Marie-Cécile et E. ORTIGUES, l'*Œdipe Africain*, L'Harmattan, Paris, 1984, p. 203.

¹²⁶ Les auteurs de l'*Œdipe Africain* pensent à propos que la valence féminine que l'on attribue souvent à la sorcellerie semble être liée à la position ambiguë de la femme à la charnière entre la nature et la culture. Et cette ambiguïté de la femme tient au fait qu'elle engendre des incirconcis ; en elle le passage de la nature à la culture n'est pas assuré, fait toujours problème.

¹²⁷ Cf. Bonaventure MVE ONDO, *Sagesse et initiation*, op. cit., p. 121.

Ici, l'opposition village-forêt renvoie à celle de l'esprit et de la matière.¹²⁸ Les rapports entre le village et la forêt, entre culture et nature, dans le mythe de l'évu, expriment le mode de compréhension que le Fang entretient avec son environnement mais aussi avec une typologie des existences. Pour le Fang, c'est la référence au monde invisible, premier des mondes, qui permet de comprendre le visible et l'ordre apparent des choses, des événements et des êtres.

¹²⁸ Il est capital, pour comprendre le phénomène de la sorcellerie et ses manifestations, de même que la croyance en la métempsychose chez le Fang, de rattacher ces croyances à leur berceau originel égypto-phénicien. Ce fut tout à l'honneur de Cheikh Anta Diop que de prouver que la religion et les croyances phéniciennes furent en quelque sorte les répliques de celles de l'Égypte. Selon la cosmologie égyptienne en effet, il y a à l'origine, le *noun* chaotique incréé, ayant existé de tout temps, qui n'a pas de commencement et qui contenait à l'état potentiel des archétypes de tous les êtres possibles, de même que le principe du devenir *kheper*. C'est l'action du principe du devenir *kheper* agissant sur la matière qui va l'ordonner à travers le temps pour qu'elle engendre le monde et différentes espèces, en actualisant ses virtualités. Cf. Cheikh ANTA DIOP, *Nations nègres et cultures*, op. cit., p. 65. Le Fang distingue ainsi, comparativement, deux mondes, organique et inorganique ou pour mieux dire organisé et inorganisé. La matière inorganisée qui était la matière originelle, celle qui existait au commencement, celle d'où tout est sorti et où tout retournera un beau jour, s'est développée en trois directions différentes : la lune, le soleil (feu) et la terre (eau). Quoique inorganisées, ces matières recèlent des forces sensibles et visibles qui émanent de Dieu et celui-ci se manifeste à nouveau en elles chaque jour et à chaque instant. Cf. LABURTHE-TOLRA, *les Fangs*, op. cit., p. 239. Il faut donc ainsi comprendre que le Dieu fang n'a pas existé en tant que personne dès le commencement, il n'a pas non plus fait la terre, le soleil et la lune ; mais il a organisé la matière inorganisée. Il a créé des êtres vivants et ainsi achevé la construction du monde ; puis il s'est retiré lui-même dans le ciel. Dieu étant inaccessible aux prières et aux vœux des hommes selon la foi fang, on comprend aisément pourquoi le Fang honore Dieu à travers ces éléments. La matière organisée a reçu de Dieu une force en vue de transmettre à tous les rejetons de chaque espèce végétale ou animale la forme et les qualités qui leur sont propres. Ainsi Dieu n'a pas besoin d'intervenir chaque fois. Cette force liée à la matière est la force d'organisation. Et chaque particule de matière chez un être recèle dans une mesure plus ou moins grande la force d'organisation. Et cette force y demeure, même si la particule de matière s'est détachée de l'organisme maternel. Ce qui veut dire que la force d'organisation est liée à la matière organisée et non à l'être vivant en question. Cf. L. – TOLRA, op. cit., p. 240. Cette force d'organisation est considérée comme assez puissante pour rayonner et marquer son environnement. C'est ce principe que suivent les Fang, aux dires de Tolra, quand ils cherchent à éviter la force qui pourrait devenir nuisible (c'est tout le sens des interdits) et à s'approprier celle qui peut procurer des avantages (par le biais des médecines).

2.3.2 Les manifestations de l'Evu

La croyance en la sorcellerie se fonde ainsi plutôt sur l'idée de la double nature du corps humain vivant.¹²⁹ Les Fang perçoivent ainsi la personne humaine comme la combinaison de quatre éléments : le corps, l'essence corporelle, l'âme et l'essence spirituelle.¹³⁰ L'homme, dans la vision traditionnelle fang, et exceptionnellement quelques animaux, possède en plus du corps et de la force vitale liée au corps, une autre force propre. Cette dernière, contrairement à la précédente, n'est pas totalement liée au corps et à la matière, elle peut s'en éloigner, donc agir toute seule et dès lors être considérée comme une personnalité distincte. De même aussi périr à la mort du corps. C'est ce que Tolra appelle « l'essence corporelle » ou substance sorcière.¹³¹

La matière spirituelle de l'homme se compose quant à elle d'une essence spirituelle (qui fait l'objet de la plus grande partie des lois religieuses et

¹²⁹ Si l'on ne croit pas à l'existence de la double nature du corps, on ne peut rien comprendre au phénomène de la sorcellerie ni encore moins saisir le sens de certaines salutations africaines. Aboubacar Barry montre qu'il existe la dualité du corps chez Freud et dans la langue allemande. On parle alors de Körper et du Leib. L'allemand prend acte de cette « pliure » au sein de la corporéité en distinguant au moins deux termes : le corps, c'est cette architecture visible, un corps en sa réalité anatomique (Körper). Bâtisse corporelle ou anatomie (Körperbau) qui peut être atteinte en son intégrité, par une blessure ou lésion (Körperverletzung). Le corps, c'est aussi Leib, pris au sens figuré comme principe métaphysique, dans l'opposition à « Seele » et comme désignation d'un « intérieur » (Inneres) : C'est le giron ou « sein » (maternel), les entrailles (corps viscéral).

Cf. ABOUBACAR BARRY, *le corps, la mort et l'esprit du lignage, l'ancêtre et le sorcier en clinique africaine*, L'Harmattan, Paris, 2001, p. 23. Par opposition au Körper, instance de vie relationnelle ou animale, le Leib, c'est la vie organique. Dès lors, si l'on ne tient pas compte de l'existence d'un autre corps, comment comprendre les salutations Moss ? *Laafi béébé* ?- la paix-santé- est-elle là ? si on répond par l'affirmative, ils poursuivent : *La nysan y a laafi* ?- Le corps est-il également en paix ? une affirmation donne lieu à cette autre question : *La nysan nysi* ?- Et le corps du corps ? Et la santé de la santé ? En Peul, on retrouve ainsi deux termes différents pour dire « corps », selon que l'on parle du corps quotidien (bannu) ou du corps malade, susceptible d'être atteint par la maladie (terde). Cf. ABOUBACAR BARRY, *ibid.*, p. 24.

¹³⁰ Tolra lui reconnaît qu'il faut penser que ce fut trois forces initiales, car le Dieu fang, est composé de trois forces : la matière (Nzambe), l'essence corporelle ou manifestation de la vie (Nkwa) et l'âme, l'esprit, le plus ancien des trois éléments (Mebeghe). Le vrai nom de Dieu serait : Nzambe Nkwa Mebeghe. Cette trichotomie est l'expression de la foi du fang qui pense que « Dieu était, qu'il était Un et il était Trois ». Cf. LABURTHER-TOLRA, *op. cit.*, p. 244.

¹³¹ *Ibid.*, p. 241.

c'est la source de tous les rites). Elle s'anéantit à la fin du séjour intermédiaire, c'est-à-dire dans le monde des ancêtres, et il ne reste que la matière-âme qui va dans l'au-delà. Cette distinction entre l'essence spirituelle, source de la religion, et l'essence corporelle, substrat de la sorcellerie, est très importante à faire chez le Négro-africain, sinon on verse dans des confusions et généralités graves. C'est donc faire un lourd contresens que d'appeler « sorcier » un personnage religieux traditionnel, officiel en tant que tel, car, notent les auteurs de *l'Œdipe Africain*, dans le vocable africain, le mot désigne toujours un individu asocial, mauvais, accusé par les autres de provoquer la mort pour satisfaire ses goûts de chair humaine.¹³² Par contre, selon les mêmes auteurs, la religion animiste peut-être considérée comme étant pour une très large part une anti-sorcellerie.¹³³

Le mythe de l'*evu* aide donc à comprendre la représentation que le Fang se fait du mal. Il distingue en effet deux sortes d'*Evu* : l'*evu* fort et bon,

¹³² Cf. M.C. et E. ORTIGUES, *ibid.*, p. 193.

¹³³ On voit bien la difficulté réelle qui habite tous les chercheurs étrangers à vouloir analyser des phénomènes qui demandent une bonne compréhension préalable des us et coutumes des peuples africains. Le couple Ortigues, en voulant légitimement montrer la frontière entre la religion et la sorcellerie en Afrique, pêche de son ignorance à considérer d'animiste les religions traditionnelles africaines. Jean-Marie Aubame s'insurge en faux contre tous ceux qui considèrent les croyances traditionnelles africaines d'animiste, le terme étant pris dans son sens péjoratif actuel et qui tend à opposer animiste et chrétien. D'après Le Larousse en effet, note Jean-Marie Aubame, *l'animisme est une doctrine d'après laquelle tout objet de la nature renferme un esprit invisible qui le gouverne*. Aussi paradoxale que cela puisse paraître, cette définition ignore ce qui fait l'essence du mot, l'âme, pour la confondre avec l'esprit, qui pourtant est bien séparé de l'âme dans toutes les religions africaines. Pour Aubame, il ne fait l'ombre d'aucun doute que le Négro-africain ne reconnaît l'âme, principe de vie, de mouvement et de pensée, que chez l'homme, son unique possesseur. Raison pour laquelle il est capable de vie après la mort, dans l'au-delà. Ce qui semble être la base de la foi en la vie après la mort chez les chrétiens. Cf. Jean-Marie AUBAME, *Les Beti du Gabon et d'ailleurs*, op. cit., p. 19. C'est bien ce qui fait dire au Père Laurent Mpongo que le mépris des religions non chrétiennes avait été entretenu par la croyance selon laquelle le christianisme est supérieur aux religions non chrétiennes. C'était l'inspiration divine contre la simple sagesse humaine, incapable d'être un témoin sûr de la foi en J-C. pourtant aujourd'hui, « *force est de constater que le culte des ancêtres est à l'Afrique ce que le culte des martyrs est aux catholiques romains* ». Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit d'une réponse que la communauté donne à ses membres pour satisfaire le besoin profond d'expérimenter la communication entre le ciel et la terre à travers les trépassés qui ont été une stature importante pour la vie des vivants. Cf. Laurent MPONGO, *Nos Ancêtres dans l'aujourd'hui du Christ*, Sodalité S. Pierre Claver, Rome, 2001, p. 7.

miê, capable d'apporter le bonheur à son possesseur, et l'*evu* fort et méchant, *nnem* qui donne le pouvoir de nuire. Seulement, aussi surprenant que cela puisse paraître, Séverin Cécile Abéga nous révèle que le mot sorcellerie ne renvoie à rien de connu dans les langues Béti du Sud Cameroun. Il est en effet difficile de lui trouver un équivalent, un mot qui puisse le traduire.¹³⁴ Il ne serait donc pas sorcier justement, de penser que les Européens ont vite nommé sorcellerie des phénomènes bizarres qu'ils ne comprenaient pas, en les assimilant à ce qu'ils croyaient ou pensaient.

¹³⁴ Séverin C. ABEGA et alii, *approches anthropologiques de la sorcellerie*, in Eric de Rosny, *Justice et sorcellerie*, op. cit., pp 33-45.

CHAPITRE 3: L'UNIVERS SOCIO-CULTUREL FANG

3.1 La structure sociale des Fang

Les grandes divisions de la société fang, très claires et précises dans l'esprit de ses membres eux-mêmes, deviennent incertaines pour tout observateur qui tente de les comprendre à partir de sa propre logique.¹³⁵

C'est bien cette difficulté qu'exprime Balandier qui parle de l'impossibilité de trouver un embryon d'organisation sociale chez les Fang.¹³⁶ Aussi, plutôt que de parler de manque d'organisation sociale chez les Fang, il serait plus exact de dire que ces derniers ont des organisations qui leur sont propres et conformes à leurs valeurs traditionnelles. Jean-Marie Aubame affirme d'ailleurs à ce propos que

*« c'est faire montre d'ethnocentrisme que de vouloir juger la société fang par référence aux sociétés voisines. Ce comportement exprime l'incapacité de saisir le Fang tel qu'il est, en le projetant sur les groupes qui se différencient du sien. »*¹³⁷

Laburthe-Tolra nous apprend que pour définir quelqu'un en pays bété, on lui pose comme question, après celle de son nom :

- *Esoa ane dzoe ya* ? Comment s'appelle ton père ? puis ton grand-père, etc.
- *One man dze* ? Tu es descendant de quel groupe ?
- *One ayon afe* ? De quel clan ou lignage es-tu ?

Même si cette dernière question semble plus rare, le but est d'identifier l'interpellé par rapport à son clan, qui constitue pour tout Fang le cadre de référence de sa vie sociale.

¹³⁵ C'est bien l'étape la plus compliquée dans l'étude des Fang, car l'on est gêné par les nombreuses variations ou les confusions dialectales de leur terminologie. De même aussi que la structure sociale des Fang se caractérise par une très grande complexité (elle compte un grand nombre d'unités sociales) et enfin une grande pauvreté de la terminologie désignant ces diverses unités.

¹³⁶ Cf. Balandier, op. cit., de même aussi P. Alexandre et J. Binet, op. cit., et aussi Jean-Pierre Ombolo, op. cit., tous en effet, abordent cette difficulté de parler de la structure sociale fang.

¹³⁷ Cf. Jean-Marie Aubame, op. cit., p. 166.

La portée de cette question triptyque a pour but de nous montrer que la vie de l'individu fang se joue au moins sur trois niveaux bien précis que nous essaierons à présent de comprendre.

3.1.1 L'Ayon, tribu, ethnie, sous-ethnie ou clan ?

Si Samuel Galley, dans son dictionnaire Fang-Français, définit l'*ayon* (pluriel : *meyon*) comme la tribu, le clan, la race, le peuple, la nation,¹³⁸ il faut cependant dire que cette explication ne fait pas l'unanimité. C'est cette généralité du mot que l'on retrouve chez les traducteurs américains de la Bible qui ont traduit *ayon* aussi bien par « peuple » que « tribu » ou « royaume ».¹³⁹

J. Binet nous donne, quant à lui, une définition plus précise :

*« J'appelle « clan » ce que la plupart des Pahouins appellent ayon. »*¹⁴⁰

Ceci rejoint bien la position de Laburthe-Tolra qui pense que

*« le mot correspond en fait à un « clan », si l'on entend par là un groupe d'hommes revendiquant une parenté ou un ancêtre communs, sans pouvoir toujours en préciser leurs liens généalogiques. »*¹⁴¹

La difficulté que ressentent les auteurs à traduire *ayon* par tribu, ethnie ou clan, vient du fait qu'il n'existe pas de mot fang désignant expressément la tribu. Peut-être parce que ces groupements n'ont jamais constitué d'unité organique avec un chef fang représentant tout l'ensemble. Trilles préfère ainsi contourner cette difficulté en traduisant « tribu » par « *mfulane meyon* », c'est-à-dire « ensemble des clans ». Mais au quotidien, on se rend bien compte que le terme le plus usité est *ayon* qui désigne aussi bien le clan.

Il serait intéressant à présent de s'attarder sur la conception assez particulière que nous livre Jean-Pierre Ombolo. En effet, ce dernier pense que c'est de manière impropre que l'on désigne par tribus ou ethnies les trois ensembles Fang-Beti-Boulou. Pour lui, ces trois groupements ont conscience d'appartenir ensemble à une entité socio-culturelle qui les renferme tous et qui est, selon lui, l'ethnie pahouine.

¹³⁸ Cf. S. GALLEY, op. cit., p. 57.

¹³⁹ Cf. P. ALEXANDRE et J. BINET, op. cit., p. 44.

¹⁴⁰ Cf. Ibid., p. 45

¹⁴¹ Cf. LABURTHER-TOLRA, *Les Seigneurs de la forêt*, Sorbonne, Paris, 1981, p. 200.

Quant au terme de « tribu » appliqué à ces trois ensembles, il semble aussi impropre, car aux yeux de Ombolo, chacun de ces trois ensembles comprend un certain nombre de vraies tribus, c'est-à-dire des groupements se caractérisant par l'usage d'un dialecte propre et par quelques particularités ethnographiques. En définitive, affirme Ombolo, c'est le terme de sous-ethnie qui convient le mieux aux groupements Fang-Béti-Boulou.¹⁴²

Ombolo nous recommande donc d'appeler Fang-Béti-Boulou les sous-ethnies de l'ethnie pahouine. L'existence dans la conscience des Pahouins de ces sous-ethnies se manifeste dans leurs rapports avec les étrangers. En effet, lorsqu'ils ont affaire à un non-Pahouin, l'Eton, l'Ewondo, le Mvélé, le Tsinga se font connaître simplement comme les Béti. Preuve que c'est la sous-ethnie qui, dans la vie quotidienne, joue, comme par délégation, le rôle que doit jouer normalement l'ethnie.¹⁴³

Par contre, les particularités tribales sont claires à l'intérieur de ces sous-ethnies. Ainsi, dans la sous-ethnie Béti, les Ewondo passent aux yeux de toutes les autres tribus pour être de beaux parleurs, des philosophes, des diplomates-nés, aux mœurs raffinées et polies, mais aussi des gens très paresseux, mous et efféminés.¹⁴⁴ Par contre pour leurs cousins Eton, l'on s'accorde à dire qu'ils sont de gros travailleurs, doués d'une énergie indomptable, qu'ils sont francs, ouverts, mais aussi bagarreurs, impulsifs, stupides à la folie et en tout cas très irréfléchis.¹⁴⁵

¹⁴² Cf. Jean-Pierre Ombolo, *op. cit.*, p. 264. Cette idée de Ombolo nous semble d'autant pertinente, qu'elle remet en cause la conception selon laquelle chaque tribu actuelle fang se composerait des descendants d'un de ces ancêtres mythiques, qui après la traversée de la Sanaga, aurait suivi une route de migration distincte, afin de se fixer plus tard dans une zone particulière de nomadisation agricole. Pourtant, le fait de retrouver les mêmes clans au sein de toutes les tribus, prouvent que ces tribus seraient des groupements de fait, de composition clanique identique, au sein de chacun desquels se retrouveraient les descendants de plusieurs ancêtres mythiques et non d'un seul. Cf. Dulu Bon Be Afiri Kara.

¹⁴³ Jean-Pierre Ombolo, *op. cit.*, p. 265. Nous empruntons en partie cette description des particularités tribales à Jean-Pierre Ombolo.

¹⁴⁴ Nous reviendrons plus tard sur cette paresse réelle ou supposée des Ewondo, pour constater qu'elle est à l'origine de graves conflits sur l'échiquier national.

¹⁴⁵ Il paraît pourtant assez difficile, dans le contexte camerounais, de penser d'abord choisir un Eton comme diplomate. André Marie Mbida, le tout premier ministre du Cameroun indépendant, semble être une parfaite illustration, pour ceux qui ont connu le caractère rebelle de cet homme Eton.

Quant à la sous-ethnie Boulou, on peut tout aussi constater les mêmes particularités ethnographiques au sein des tribus. C'est ainsi qu'on sait que les Boulou (tribu du même nom), sont ingénieux, très intelligents, qu'ils ont un sens de l'émulation qui leur permet de réaliser de grandes choses souvent avec peu de moyens, mais aussi hélas, des fanfarons, des vantards, mais surtout des gens aux mœurs réputées être à la fois libidineuses et très instables en amour.¹⁴⁶ Chez leurs cousins Fong, on note également qu'ils sont très intelligents, diplomates, grands démocrates libéraux, mais hélas aussi grands Don Juan devant l'Eternel, aimant et croquant la vie à plein vol, amoureux de vin et d'alcool, grands irresponsables.¹⁴⁷

Il nous apparaît clairement que malgré cette incertitude dans sa désignation, il y a bien une réalité de la tribu chez les Fang. Elle est ainsi connue sous un nom propre : Fang, Boulou, Béti, Ntoundou, Eton. Et ses membres ont bien le sentiment effectif d'appartenance. Voyons à présent sur quoi s'accordent tout au moins les avis des auteurs.

3.1.2 L'Ayon comme clan

C'est la structure fondamentale de la société fang, la plus grande unité sociale à être désignée par le terme générique de *ayon*. Le clan serait donc, selon l'avis de tous ou presque, l'*ayon* proprement dit. L'*ayon* comprend ainsi l'ensemble des descendants patrilinéaires d'un ancêtre commun, les enfants naturels des filles qui en font partie, et les adoptés. Cet ancêtre, bien qu'ayant réellement existé, est cependant mythique ou conventionnel.¹⁴⁸ Bien plus, les membres d'un clan sont généralement incapables d'établir le lien généalogique qui les rattache à l'ancêtre-fondateur du clan.

¹⁴⁶ Il nous revient justement une étude publiée par le quotidien national d'information Cameroun Tribune, et qui dans les années 1990 constatait que la somme annuelle des divorces dans la seule province du Sud (province d'origine des Boulou-Fong) dépassait la moyenne nationale. Le Cameroun compte en effet 10 provinces.

¹⁴⁷ L'expression populaire « *Be Fong ba fonga ne* » « les Fong bougent, aiment la vie » suffit pour les qualifier correctement. Aussi, y a-t-il des tribus au Cameroun où il est vraiment difficile de prendre femme, si on se présente comme Fong. Car toujours, les parents de la fille présagent de mauvais lendemains pour leur progéniture.

¹⁴⁸ Il est en effet difficile voir impossible de penser qu'un seul couple originel qui ne remonte pas loin dans le passé, puisse donner naissance à un clan de plus de 20.000 âmes, comme c'est le cas du clan Essele, chez les Béti du Cameroun.

Malgré cela, tous les Fang d'un même clan sont consanguins ou du moins se considèrent comme tels, ils s'appellent d'ailleurs frères (*bobenyan*) entre eux. Le sentiment clanique reste encore très fort. Des réunions périodiques, *bisulan*, rassemblaient les membres de l'*ayon*, sous la présidence de l'aîné, *ntol*. Les Fang du Gabon avaient emprunté leur organisation sociale aux tribus fang du Cameroun, qui, elles, avaient su garder, tout en la modernisant, la structure clanique, et cela grâce à une économie plus riche. Balandier nous peint un joli tableau de ces groupements claniques et de leur vie et rôle chez les Fang du Cameroun :

« Ces groupements ont pu maintenir les réunions périodiques « bisulan » qui affirment l'unité et la solidarité claniques ; ils ont réussi à imposer une réforme des chefferies qui reconnaît les chefs de clans à l'intérieur des unités administratives ; ils ont exprimé leur volonté de forger l'unité des Fang camerounais en réalisant une fédération des tribus. Cette dernière phase entraîne la constitution, en juin 1948, d'une réunion tribale Ntem-Kribi : « L'organe supérieur de l'union est l'assemblée tribale » qui s'appuie sur un ensemble de conseils et comités claniques (représentant les unités politiques traditionnelles) et de conseils et comités locaux (représentant les unités administratives créées par la puissance tutrice. »¹⁴⁹

Ce modèle des Fang du Cameroun allait s'imposer avec force au Gabon voisin. On assista alors à un renouveau clanique qui prit le nom de « *alar meyon* » « rassemblement de clans ». Balandier, toujours lui, nous donne un bref bilan de ce mouvement :

« Jusqu'en 1949- 1950, les conséquences du regroupement restent très visibles : des villages se sont déplacés pour se rassembler selon les affinités claniques (environ de Mitzick) ; des cases ont été reconstruites et décorées selon les mots d'ordre exprimés par les dignitaires tribaux ; certains villages affirment, à l'aide d'un panneau, le nom de l'ayon dont ils relèvent...des travaux d'intérêt commun ont été lancés à l'occasion des réunions ... »¹⁵⁰

Ces exemples montrent clairement que la réalité de l'*ayon* est immanente à l'ensemble, car les liens claniques s'étendent, au delà des divisions tribales, à tout l'ensemble fang.

¹⁴⁹ Cf. G. BALANDIER, op. cit., pp. 235-236. Ombolo nous apprend ainsi que ces statuts de l'union tribale Ntem-Kribi déposés au chef-lieu de la région du Ntem à Ebolowa, ne reçurent jamais l'autorisation nécessaire à son fonctionnement. Cf. Jean-Pierre OMBOLO, op. cit., p. 270.

¹⁵⁰ Cf. G. BALANDIER, op. cit., pp 241-242.

3.1.3 Le Mvog ou la famille lignagère¹⁵¹

Contrairement au mot *ayon*, le mot *mvog*, plus précis, se traduirait alors par « lignage de ». Laburthe-Tolra nous indique que dans son acception sociologique, il est employé pour désigner l'ancêtre commun remontant à trois ou quatre générations, et l'ensemble de ses descendants qui se regroupent à part lors des grands palabres ou rituels au sein de l'*ayon*.¹⁵²

Les sociétés fang sont donc des sociétés lignagères. Dans un tel système, même si les variantes dialectiques de leur langue commune permettent de distinguer les différentes tribus entre elles, le clan ou le lignage sont des critères de reconnaissance et d'identification des individus à l'intérieur d'une même tribu.

Le *mvog* est ainsi toujours doté d'un patrimoine économique indivis (essentiellement un terrain, le terrain du lignage qui est absolument inaliénable). Et à sa tête, et toujours, un patriarche qui par sa sagesse, son franc parler, préside aux cérémonies, dirige les palabres et règle les problèmes de la vie courante.

Il faut signaler qu'avant l'emprise missionnaire, la famille-foyer ou nucléaire, était noyée dans la famille lignagère et ne constituait pas à vrai dire la cellule sociale de base ; il n'y avait même pas de terme pour la désigner. De nos jours, malgré le modernisme, les familles nucléaires baignent toujours bon an mal an au sein des lignages. P. Alexandre écrit à ce sujet :

*« En dépit de l'individualisme de la propriété, il subsiste une communauté juridique avec responsabilité collective et entraide obligatoire des membres. Beaucoup de jeunes s'en déclarent las (cf. Eza Boto, Ville cruelle, no 182) et quittent le jal (village) en partie pour y échapper, en vain d'ailleurs, car les liens distendus au pays se resserrent loin de lui et la solidarité de la famille-étendue joue probablement encore plus chez les émigrés que chez les sédentaires. »*¹⁵³

3.1.4 L'Aba

Comme nous l'avons signalé plus haut, la structure sociale fang est très complexe, ainsi en partant de l'ethnie pour aboutir aux familles élémentaires, on rencontre divers types de groupements intermédiaires, mais au sein desquels l'individu a pleinement conscience d'être un être-

¹⁵¹ Cf. LABURTHER-TOLRA, *ibidem*, p. 202.

¹⁵² *Idem.*

¹⁵³ P. ALEXANDRE et J. BINET, *op. cit.*, p. 49.

avec et pour la société, et surtout d'y réaliser son destin. L'aba ou corps de garde, reste ainsi le lieu privilégié du déroulement de cette destinée particulière du Fang.

L'aba est, en effet, un élément très important dans la société fang. Il était surtout construit pour répondre à un double souci : celui d'un poste de sécurité et celui d'un lieu de réunion et de séjour.¹⁵⁴ Il rassemble tous les parents appartenant au même *mvog*, et se présente ainsi comme un élément fédérateur de la parenté fang. C'est au sein de l'aba que s'exprime l'autorité du *ntol*,¹⁵⁵ l'ainé, qui est à la fois symbole d'unité et régulateur de la vie du groupe, intermédiaire auprès des ancêtres. La vie de chacun y est soumise au contrôle et à la censure quasi constante de tous. L'aba crée ainsi une cohésion qui fait du groupe auquel l'individu appartient l'élément le plus résistant et constitue dans l'*ayon* une cellule de différenciation.

Pour Jean-Marie Aubame, c'est par le truchement de l'aba que le Fang traditionnel est situé, défini en tant qu'individu, par l'étranger. Il est surtout considéré ici comme une personne attachée à l'aba d'un tel, chef du *mvog*.¹⁵⁶ Un proverbe fang dit à ce propos que « *Dzal ese dang messôk é ngueng endzi bele aba!* » Ce qui signifie que « la renommée d'un village n'ira pas au-delà des chutes d'une rivière, si elle ne possède l'aba ». C'est ici que le village se donne une renommée ou un nom auprès des communautés voisines. On rattachait ainsi l'aba à des individus réputés et célèbres, les chefs en l'occurrence. Pour désigner ainsi tel village, on pouvait simplement l'appeler par l'aba de son chef, si ce dernier avait de la renommée.

L'aba passe donc pour être le lieu et l'instance suprême du village. Tout se décide et prend effet là. Pour marquer cette importance, on y allumait un feu chaque matin, dès le lever du jour. C'était le lieu de résidence des hommes qui y passaient la plus grande partie de leur temps et où l'étranger recevait l'hospitalité. Parfois aussi, on s'y réunissait pour

¹⁵⁴ Il faut surtout noter ici que l'habitation fang, surtout conçue pour la défense, était faite de deux rangées de cases rectangulaires, jointives, pignon à pignon, de part et d'autre d'une cour ou rue centrale, barrée à chaque bout par un corps de garde, *aba*, ne ménageant qu'une entrée étroite, souvent barricadée chaque soir. Cf. J. Binet, op. cit., p. 41.

¹⁵⁵ *Ntol* signifie aussi bien ancien, vieux, que juge, arbitre d'une affaire. Il s'agit d'une homonymie dont la différence n'est décelable qu'au pluriel. *Ntol-mintol* (juges) ; *ntol-betol* (les anciens).

¹⁵⁶ Jean-Marie AUBAME, op. cit., p. 211.

traiter des affaires de la communauté, comme la guerre, les palabres, ou le mariage. Quand on mariait une fille, c'est à l'*aba* que tout était exposé : chèvres, porcs, plantain, vin rouge et autres présents : sel, cigarettes, pagnes, allumettes. Tout se fait au vu et au su de toute la contrée et non dans la cuisine ou le salon de son père géniteur, « *amu ngoan é ne ngoan ayong.* » « Car la fille est toujours la fille du clan ».

Lorsqu'un différend opposait deux frères, l'*aba* devenait le lieu fédérateur et neutre. En effet, si des frères ennemis ne pouvaient plus se fréquenter les cases, ils ne pouvaient s'empêcher de se retrouver dans l'*aba*, après les travaux champêtres, où le reste de la communauté les invitait à se partager la cola de paix.¹⁵⁷ Il n'est donc pas superflu, voire incongru de penser aujourd'hui que la « *rupture communicationnelle criarde* » qui existe entre les frères, les villages ou les *meyon*, vient du fait que l'*aba* soit tombé en désuétude.¹⁵⁸

La parenté, *avuman*, et l'*aba* constituent ainsi le lieu et la trame historique de la destinée du Fang. C'est en effet dans l'*aba*, socle matériel et même spirituel de la parenté, que les jeunes fang recevaient, comme du lait maternel, les enseignements sur la tradition. La généalogie, pièce maîtresse de l'éducation et de l'instruction qui étaient données aux jeunes mâles, se présente comme l'un des niveaux stratégiques de la culture fang dans lequel on peut le mieux lire la mentalité et la vision du monde de ce peuple.¹⁵⁹

Cet enseignement visait à faire connaître à l'enfant les noms de ses ancêtres masculins et féminins du lignage, *mvog* ; ensuite il apprenait leur filiation, leurs liens de parenté, d'alliance, d'affinité ainsi que leur biographie.¹⁶⁰ Comme chez les juifs, on apprenait aux enfants fang la généalogie de leur père et de leur tribu. C'est ce qui fait dire à Trilles qu'

¹⁵⁷ Lorsque deux frères avaient des problèmes, ils ne pouvaient tous les deux, s'empêcher de séjourner dans l'*aba*. L'entourage qui était au courant du différend, faisait tout pour les faire asseoir côte à côte.

¹⁵⁸ L'introduction du système colonial de chefferie du canton et de terre, allait porter un coup tragique au fonctionnement de l'*aba* dans les villages. On a introduit des systèmes d'organisation sociale, sans tenir compte des préoccupations des populations et de leurs modes de fonctionnement.

¹⁵⁹ Cf. Jean-Pierre OMBOLO, op. cit., p. 426.

¹⁶⁰ Il faut signaler ici que de véritables examens sanctionnaient cet enseignement. C'est le cas dans le rite « *melan* » où le récipiendaire devait se montrer capable d'identifier les crânes des ancêtres de son lignage et de les placer dans l'ordre généalogique exact.

*« à peine sorti de la première enfance, le jeune fang, dès l'âge de 7 à 8 ans, apprend son mebara, premier enseignement, c'est-à-dire les noms des aïeux dont il est issu et c'est là en même temps la marque de sa filiation et de la noblesse de son origine. Interrogez n'importe quel bambin et vous le verrez répondre : je suis fils d'un tel, fils d'un tel, jusqu'au premier ancêtre de la tribu ; où il s'arrête pour dire : Et celui-là était fils de Nzame, c'est-à-dire de Dieu, et avant, je n'y étais pas, ni moi, ni personne ! »*¹⁶¹

Ce système éducatif, note Balandier, donnait très tôt, au jeune fang, la connaissance précise de sa généalogie. En connaissant les termes de sa lignée paternelle, l'individu sait à quel groupement de base il appartient, quelles femmes lui sont interdites et quelles relations il doit entretenir avec tels individus vivants ou morts.¹⁶²

3.2 L'organisation politique ou le système de prééminence

3.2.1 La liberté, base sociale de la vie traditionnelle Fang

Du point de vue de l'organisation du pouvoir, il faut d'emblée signaler que les Fang ont toujours eu un mode particulier de fonctionnement. On constate ainsi que le langage fang ne dispose même pas d'un mot spécial pour désigner les réalités comme le roi, le maître ou le chef. Et si d'aucuns rangent la société fang traditionnelle parmi les sociétés dites acéphales ou anarchiques, d'autres par contre exagèrent en l'opposant aux sociétés dites inorganisées. Pour ces derniers, une telle société serait donc une société qui ignore toute forme d'organisation politique.

Pourtant, il faut reconnaître que la société fang obéit à une forme spécifique d'organisation. Ainsi, il faudrait comprendre par société acéphale non pas une société qui ignore une quelconque organisation politique mais plutôt une société qui refuse et combat même toute forme centralisée du pouvoir.¹⁶³ L'esprit égalitaire et anarchiste des Fang s'oppose à toute forme de domination externe à l'ayon.

¹⁶¹ Cf. R. P. Trilles, *les légendes de Bene Kanika et le folklore bantou*, Anthropos, 4, 1909, p. 946.

¹⁶² Georges BALANDIER, op. cit, p. 102.

¹⁶³ Christophe Bertrand MESSINA, *Le ntobo chez les Ewondo : Etude de l'impact des logiques traditionnelles d'identification de la citoyenneté sur la convivialité ethnique au Cameroun*, in Paul NKWI, *The anthropology of Africa : Challenges for the 21st Century*, UNESCO-Dakar, 2000, pp. 337-350.

Martin-René Atangana préfère lever l'équivoque en précisant que cette absence d'organisation politique s'appliquait beaucoup plus aux peuples Boulou et Fang du Sud-Cameroun qu'aux Bété du Centre.¹⁶⁴ C'est d'ailleurs l'opinion que partage Engelbert Mveng lorsqu'il déclare:

*« Il y a cependant le cas des Boulou qui paraît assez curieux : tous les documents s'accordent pour dire qu'ils vivent dans une démocratie totale, en petits groupes, étrangers à toute organisation hiérarchique. »*¹⁶⁵

Ce trait particulier de liberté des Fang nous permet, comme le fil d'Ariane, d'éclaircir certains faits restés sans réponse dans l'histoire du Cameroun. En effet, Engelbert Mveng, dans son Histoire du Cameroun, nous révèle, parlant des esclaves du Cameroun pendant la traite,

*« Qu'ils sont extrêmement jaloux de leur liberté et qu'ils se donnent souvent la mort eux-mêmes pour se soustraire à l'esclavage ». Et de facto, que les négriers n'attacheront qu'un très vil prix à « cette nation impatiente du joug (qui préfère) le secouer ou se suicider ».*¹⁶⁶

Ainsi, si nous prenons le terme « nation » dans son acception de « ayon », ainsi que nous l'avons vu précédemment, on comprend mieux que les négriers voulaient s'adresser ici à une tribu particulière de la « rivière Cameroun » où ces esclaves étaient achetés, et non à la nation camerounaise toute entière, puisque le Cameroun, comme nation, n'existait pas encore. Seules régnaient, de part et d'autre, les différentes tribus qui peuplaient le Cameroun. On serait loin de penser que cette nation, ayon, aussi rebelle, soit les Bamilékés par exemple, car Mveng précise en ce qui concerne leur société :

*« La société bamiléké, une des plus évoluées, avait évidemment ses classes bien structurées. C'est de servage plutôt que de servitude qu'il faut parler ici, car l'organisation présente un féodalisme complexe et paradoxal, avec une centralisation totale. »*¹⁶⁷

Ce qui laisse entendre que ces derniers étaient culturellement des êtres soumis à une autorité traditionnelle. On en excluait aussi les Douala qui, à travers leurs chefs, conclurent des traités avec les Blancs sur la côte camerounaise, et allaient longtemps être épargnés des travaux

¹⁶⁴ Cf. Martin-René ATANGANA, op. cit., p. 16.

¹⁶⁵ Engelbert MVENG, op. cit., p. 258.

¹⁶⁶ Ibidem, cité par Engelbert MVENG, ibid., p. 146.

¹⁶⁷ Ibid., p. 151.

forcés, de même que de la traite, au détriment des peuples de l'Hinterland.

Pourtant, il est clairement démontré qu'au cours de leurs migrations, les Fang auraient été importunés sur les rives de la Sanaga par les Babouté qui, par des razzias féroces, menaient une chasse acharnée à l'homme, afin de « *payer annuellement en ivoire et en esclaves, l'impôt du lamido.* »¹⁶⁸

Décrits par la suite comme des êtres « *très grands, bien bâtis et d'aspect redoutable* »,¹⁶⁹ on ne peut s'étonner par la suite qu'ils aient été la proie prisée des vendeurs d'esclaves.

Engelbert Mveng, encore lui, nous donne un indice fort important qui nous renseigne sur l'origine fangoïde des esclaves vendus sur les côtes du Cameroun, en tout cas de ceux qui volontairement se donnaient la mort. Il déclare en effet, parlant des esclaves camerounais :

« *contrairement à l'opinion qui voulait que le Noir fût créé pour la servitude, il est, avec ses voisins du Bénin, l'homme qui a préféré la mort à la servitude.* »

Pourquoi cette similitude de notre *ayon*, avec un peuple si éloigné dans l'espace ? La question mérite certainement d'être posée au Père Mveng. Mais si l'auteur ne nous livre aucune réponse, reste qu'il nous paraît une des plus plausibles : En effet, Jean-Marie Aubame nous apprend que le peuple Fang, lors de sa grande migration que nous avons étudiée au chapitre II, aurait essaimé deux colonies qui s'étaient installées en avant garde au Bénin et au Borgou :

« *La légende dit que deux frères Ewondo avaient eu un différend qui fut à l'origine d'une rancune tenace au point que le puîné décida de quitter le village commun pour s'installer au bord d'une route qui menait à une autre localité, évitant ainsi tout contact avec son frère aîné. Mais à chaque fois que ce dernier passait sur la route, il demandait à ceux qu'il rencontrait 'ye bene' ? ce qui veut dire : sont-ils là ? Comment vont-ils ? Cette famille, branche cadette, s'est développée et est devenue le groupe Bene, qui s'apparente donc au groupe Ewondo ; alors francisé, Bene est devenu Bénin.* »¹⁷⁰

¹⁶⁸ Cf. Jean-Pierre OMBOLO, op. cit., p. 167.

¹⁶⁹ Cf. J. BINET, op. cit., p. 84.

¹⁷⁰ Jean-Marie AUBAME, op. cit., p. 139. Dans son dictionnaire Fang-Français, S. Galley nous apprend que les Bene sont une tribu des Yaoundés (les Fang du Cameroun). Eux-mêmes s'appellent Bané, quand par contre les Fang du Gabon disent Bene. Cf. S. GALLEY, op. cit., p. 66. Plus loin, Galley souligne que Bene signifie être remuant, vigoureux. I. Dugast quant à lui précise que le pays des Bané s'étire depuis les environs de Yaoundé, jusqu'à 25 km. Au N.-E d'Ebolowa et N.-O de Sangmélina au Sud-Cameroun.

Si cette hypothèse de Aubame reste fondée, on ne s'étonnerait plus de la similitude observée entre les esclaves rebelles de l'*ayon* du Cameroun et ceux du Bénin, dont nous parle Engelbert Mveng, car issus d'une seule et même souche originelle.

De par son fonctionnement traditionnel acéphale, la société fang serait ainsi marquée en propre par la liberté, ainsi qu'il est du propre du Zèbre de porter des zébrures. Jean- René Atangana corrobore cette idée lorsqu'il affirme qu'à la fin de la seconde guerre mondiale, avec les migrations internes dans le pays, la plupart des émigrants bété, boulu surtout, portaient essentiellement occuper des emplois qualifiés ou semi-qualifiés, tandis que les Bamiléké et Basa'a étaient conduits par la nécessité à aller chercher n'importe quel travail.¹⁷¹

Il ressort de cela que le seul modèle d'autorité politique que les Fang aient connu était l'institution des *mintol*, anciens ou aînés (pluriel de *ntol*), qui étaient placés à la tête des *mvog*. C'est au sein de l'*aba*, ainsi que nous l'avons vu, que s'exprime l'autorité du *ntol*, aîné ou ancien. Le *ntol* du *mvog*, chef de la lignée, semble être donc l'institution politique par excellence dans ces sociétés acéphales. C'est lui en effet qui règle toute sorte de conflit à caractère social et effectue des rites de toutes sortes. Dans la société traditionnelle fang, la détention de l'autel *Byer* fondait en droit la prééminence de l'aîné et lui donnait un fondement sacré tout en le garantissant partiellement contre les luttes de prestige.

Cependant, si la prééminence de l'aîné est affirmée, celle du lignage aîné ne se maintient guère, car il existe une tension constante entre ce lignage et les lignages cadets. S'il est vrai que la séniorité crée l'autorité d'une manière quasi automatique, cette dernière est limitée, souvent menacée, par le principe qui veut que le plus influent soit le plus capable. L'aîné n'agit seul que par délégation, il est « premier parmi ses pairs » desquels il reçoit des critiques. On peut ici comprendre le sens des paroles de Paul Gaston-Effa qui affirme que dans la société bété, « *la parole d'un homme engage l'humanité* », en ce sens que cet homme, c'est le *ntol* du *mvog* ou de l'*ayon* qui, parlant par délégation, ne peut qu'engager la communauté toute entière.

La prééminence des Fang semble être une constante assez mouvante et qui s'étire sur une hiérarchie basée soit sur la filiation, le *ntol*, soit sur l'éloquence et l'habileté à commander, le *ndzoe*, soit enfin sur la richesse, *nkukuma*. Le langage ne dispose donc pas de nom pouvant désigner une

¹⁷¹ Jean- René ATANGANA, op. cit., p. 18.

réalité aux multiples visages. Il est important de souligner que toute prééminence acquise à titre purement personnel est dangereuse pour celui qui la détient : car il importe que la puissance, la richesse ou le savoir soient mis au service de tous les membres du groupement. On peut dire que la mort intentionnelle menace ceux qui, obéissant aux sollicitations de leur seul intérêt, remettent en cause la solidarité et la tendance égalitaire fondamentales.¹⁷²

Malgré cette distinction, seule la prééminence basée sur la filiation semble plus stable, sinon l'autorité chez les Fang est occasionnelle et momentanée.

*« Edvoughe a remporté des suffrages dans telle palabre difficile, l'agora tout entière obéit pour un instant à ce chef éphémère ; demain, Nzokh aura succédé à Edvoughe dans la conduite de l'opinion ; ici donc, la lutte du contre-un et du contre-tous se passe entre des combattants sans cesse changeants, sans cesse renouvelés. »*¹⁷³

Dans un système qui laisse une large place aux relations d'opposition, les instances de justice et de conciliation sont appelées à jouer un rôle de premier plan. C'est ainsi que le *ngil* fut institué comme une sorte d'association multi-fonctionnelle, qui vise à une sorte de totale remise en ordre au moment des crises et conflits exceptionnels. Il constitue aussi un instrument de lutte contre les sorciers dans la mesure où ceux-ci s'efforcent d'atteindre l'ordre normal. Mais il est bien plus l'annonce d'un pouvoir supérieur à celui que fonde la parenté, un groupe à forte capacité de contrôle et sans doute le plus puissant.

De même aussi, on signale la pratique dans la société fang de la « parenté à plaisanteries », qui désigne un ensemble d'individus qui, dans un groupe donné, se soumettent à des prestations réciproques. Les individus ainsi liés ont l'obligation de plaisanter entre eux et très souvent de s'injurier grossièrement sans qu'une querelle s'ensuive. Il s'agit donc moins d'un groupement que d'une relation à l'intérieur de la société. Par exemple, les jeunes mâles qui avaient été reçus au rite *So*¹⁷⁴ la même année étaient à tout jamais liés entre eux par une fraternité spirituelle, dont le nom était « *avus* ». Ils devaient se rendre mutuellement tous les

¹⁷² Nous l'avons vu, parlant de sorcellerie, que l'*evu* qui initialement jouait un rôle positif de régulation dans la société, devint maléfique avec la naissance de la propriété individuelle.

¹⁷³ Cf. G. BALANDIER, p. 137.

¹⁷⁴ Rite d'initiation chez les Fang.

services que se rendent habituellement les frères et devaient en plus observer scrupuleusement quelques interdictions dans leur vie les uns envers les autres. : ne pas se battre, ne pas se critiquer, ne pas se prendre les femmes. A l'occasion, ils s'échangeaient des injures à caractère parfois sexuel, ce qui avait pour but de préserver la paix dans la communauté villageoise du fait que l'agressivité entre les mâles trouvait ainsi une voie d'écoulement pacifique.¹⁷⁵

3.2.2 Le Ntobo chez les Fang : Indice d'une société esclavagiste¹⁷⁶

Les Fang, ainsi que nous l'avons analysé, sont un peuple extrêmement jaloux de sa liberté. Mais partant de cette affirmation, peut-on imaginer que les Fang aient pratiqué à leur tour l'esclavage ? De l'avis de nombreux auteurs du 19^e siècle, les Fang, jaloux de liberté, ignorent l'esclavage. Par contre, on retrouvait des *belô*, des prisonniers de guerre, mais qui n'étaient pas traités en esclaves, plutôt en hommes, participant aux activités serviles masculines nobles. Certains finissaient par être adoptés dans l'*ayon* et épousaient des filles fang à l'occasion. Les Fang font cependant une distinction raffinée entre eux, les *béti*, les seigneurs ou *mon nlam*, les enfants du terroir et les *belô*, esclaves domestiques, prisonniers de guerre. Tout être mâle vivant dans la société fang est de suite désigné par le terme de *ntobo*. D'après une approche ethnolinguistique du terme *ntobo*, Christophe Bertrand Messina nous fait savoir que c'est un substantif qui est dérivé du verbe *atobo* : s'asseoir, s'installer. Chez les Béti, lorsqu'à un verbe quelconque, on enlève la première lettre pour mettre le son *n* et créer un nouveau substantif, c'est donner une connotation péjorative à la chose qu'on qualifie. *Ntobo* a donc une connotation péjorative et désigne celui qui abandonne son propre village natal pour se fixer ailleurs pour une raison ou pour une autre. *Ntobo* peut donc se traduire en français par allochtone. Il désigne chez les anciens Fang toute personne qui quitte délibérément son village natal pour aller s'installer ailleurs. C'est donc par rapport à la terre, au territoire natal, bref à la patrie que les Béti conçoivent le *ntobo*. En effet, la terre n'a pas qu'une importance économique, mais revêt toute une

¹⁷⁵ Cf. Jean-Pierre OMBOLO, op. cit., p. 431.

¹⁷⁶ Nous tirons les réflexions de cette partie principalement aux idées que développe Christophe Bertrand MESSI dans son article « *Le Ntobo chez les Ewondo : Etude de l'impact des logiques traditionnelles d'identification de la citoyenneté sur la convivialité ethnique au Cameroun* » in Paul NKWI, *The anthropology of Africa : challenges for the 21st Century*, op. cit., pp. 337-350.

dimension spirituelle et religieuse significative. Dans une conception où le monde des vivants est en interaction permanente et nécessaire avec le monde des ancêtres défunts, ces derniers constituent une partie de la force vitale des Fang. Le village natal est leur sphère de compétence. S'éloigner donc de sa patrie, c'est se déposséder de cette force vitale, c'est se déposséder soi-même, c'est être *zeze mod*, fainéant, vaurien.

Ceci vibre carrément à l'opposé de l'affirmation de G. Balandier qui, ayant comparé les Fang au Ba-kongo, pense que

*« la différence se situe au fait que chez les Ba-kongo, la liaison sociale fondamentale y est celle qui existe entre les ancêtres, maîtres et gardiens du sol, la terre et le lignage ; elle implique des relations nécessaires entre lignages parents et elle limite la mobilité des groupements. Chez les Fang, rien de semblable : les rapports avec la terre n' y ont pas une telle importance et toute l'économie reste orientée vers la conquête guerrière et économique. »*¹⁷⁷

Balandier semble s'arrêter dans son observation sur le caractère nomade des Fang, ce qui le pousse à conclure qu'ils n'ont pas d'attache avec le sol. Pourtant à l'observation, On se rend compte que pour aucune raison, les Fang ne tolèrent l'abandon du village natal.

Christophe Messina nous permet ainsi de comprendre que les Fang, selon les cas, distinguent trois types de *ntobo*, allochtones :

- Le *ntobo mininga*, allochtone à cause d'une femme. Malgré son âge et son statut social, tout homme qui se fixe chez des femmes, est ainsi taxé.

- Le *ntobo esie*, allochtone à cause du travail. C'est lorsque par quête de travail, on est obligé de se fixer dans certaines régions pour besoin de travail.

- Enfin, le *ntobo ongola*, allochtone à cause de la ville. C'est le fait de l'exode rural. Aussi, même s'il favorisait la procréation et la multiplication du lignage et du clan en général et jouissait d'un statut de privilégié dans la société fang, ceci dans la mesure où l'enfant est la richesse la plus importante de l'homme chez les Fang : « *Owog na akuma he bod* », il n'y a de richesse que d'hommes ; Malgré cela, le *ntobo* est l'objet de dénigrement, il est la risée des populations autochtones. Le Fang ne comprend pas, en effet, comment on peut se développer et s'épanouir autrement que dans son biotope originel.

¹⁷⁷ Les Ba-kongo sont un groupe ethnique du Congo-Brazzaville étudié par G. Balandier. Cf. G. BALANDIER, op. cit., p. 285.

Pour un Fang, être chez soi, c'est faire fructifier, faire prospérer la famille, c'est perpétuer la lignée, c'est manifester et exprimer l'éternité de vie. Il existe une communion interactionnelle nécessaire entre les vivants et les morts que l'absence d'une composante mènerait à un manque de prospérité, à la ruine totale. La mort d'un Béti est ainsi considérée comme la victoire de la vie sur la mort, dans la mesure où il est présenté par les successeurs et l'héritier du défunt qui vont perpétuer et immortaliser ses œuvres. Ce processus d'immortalisation n'est possible que lorsque la communion établie entre les vivants et les morts est respectée. La notion de chez-soi est à la fois garante d'identité, de responsabilité et d'estime. Cependant, force est de constater que le chez-soi traditionnel des Beti est devenu le siège des institutions camerounaises. Ce qui soulève un certain nombre de questions importantes qu'il faudrait chercher à élucider. Pour Jean-Marc Ela,

*« Chaque agglomération comporte presque toujours un groupe important d'autochtones pour lesquels la ville joue un rôle de capitale et de regroupement. Ouagadougou est d'abord une ville mossi, Ibadan une ville yoruba, Kano une ville haoussa, Yaoundé une ville beti, Brazzaville une ville lari, Kampala une ville baganda. »*¹⁷⁸

3.3 L'organisation économique

L'analyse de la structure sociale nous a montré que ce qui compte d'abord chez les Fang, c'est la parenté, *avuman*, qui selon un proverbe beti, « *est l'arbre planté dans ma cour, dont les ramifications recouvrent tout le pays* ». Ainsi, il serait intéressant de s'appesantir à présent sur les buts que se propose cette société. Est-il vrai d'affirmer, à la suite de Laburthe-Tolra que l'un des principaux buts du Fang reste d'ordre purement économique, c'est-à-dire lié à l'obtention d'*akuma*, « les richesses » ? Et que peut signifier ce terme d'*akuma*, dans le contexte précis de la société fang ?

3.3.1 La femme comme base de l'économie traditionnelle Fang

La femme, aussi étonnant que cela puisse paraître, constitue un palier important de l'économie fang. Pour de nombreux observateurs, elle paraît être la substance, de même que le moyen de la richesse. C'est dire d'emblée quelle place importante elle va occuper dans la société et

¹⁷⁸ Cf. Jean-Marc ELA, *La ville en Afrique noire*, Karthala, Paris, 1983, p. 51.

partant, la prééminence qu'elle peut occuper dans le quotidien de l'homme fang.

Ignorant cette réalité sociale, les premiers Européens entrés en contact avec les Fang n'ont cessé de signaler, dans leurs rapports administratifs, la fréquence des « *palabres dues à la question des femmes.* »¹⁷⁹ Mais, aussi paradoxal que cela puisse paraître, ces disputes ne concernent pas en premier lieu les services sexuels qui sont demandés à la femme, mais plutôt la possession légale de la femme qui, nous le verrons, constituait un statut particulier. La jeune fille, dans une société où rien n'est laissé au hasard, jouit pourtant d'une liberté totale avant son mariage. En effet, elle est libre de son corps tant qu'elle n'a pas d'époux. Un proverbe bété dit à ce propos : « *la femme est un épi de maïs sec, quiconque a des dents y mord* ». C'est bien cet aspect que souligne P. Alexandre lorsqu'il affirme que dans la société fang,

« *la jeune fille jouit d'une indépendance plus grande dans le domaine sexuel que la femme mariée. Les naissances illégitimes ne comportent aucune honte : un enfant est toujours bien accueilli. S'il naît avant le mariage, il appartient à la famille de la mère.* »¹⁸⁰

C'est également le même sentiment de laxisme en matière de relations sexuelles qui se dégage dans les différents entretiens que Jeanne-Françoise Vincent a pu réaliser en 1967 avec les femmes bété du Sud-Cameroun : « *le bruit de la rivière augmente par les rochers, le renom d'une fille augmente par ses amants* »,¹⁸¹ semble résumer un proverbe bété. La virginité apparaît ici à priori comme un luxe de noble ou de riche. Pourtant, il y a lieu de considérer que la même jeune fille, à qui on accordait une si grande liberté sexuelle, subissait au préalable une initiation aux problèmes de la sexualité.

Pour Luc Mebenga Tamba, La jeune fille bété trouve dès sa naissance un terrain de jeux traditionnels essentiellement orientés vers la maternité et la capacité d'être une bonne épouse. Les interdits alimentaires représentent un second niveau de l'apprentissage sexuel féminin. C'est ainsi que Luc Tamba nous apprend que la plupart des interdits

¹⁷⁹ Cf. G. BALANDIER, op. cit., p. 121.

¹⁸⁰ P. Alexandre, op. cit., p. 81.

¹⁸¹ Cf. Jeanne-Françoise VINCENT, *femmes bété entre deux mondes*, Karthala, Paris, 2001, p. 23. Sur la demande Tolra, J.-F. Vincent a pu rencontrer des femmes de Minlaaba, au Sud-Cameroun, afin de leur permettre d'exposer par elles-mêmes la situation de la femme d'autrefois.

alimentaires institués pour la jeune fille trouvent leurs explications dans le cadre de la procréation et du maintien en forme du physique féminin.¹⁸² Outre les interdits alimentaires, on notait d'autres interdits d'ordre général, comme par exemple l'interdit de cuisiner ou de cultiver dans les champs pendant les menstruations, le sang menstruel étant perçu comme chargé de souillure et de pollution. La jeune fille vivait ainsi une période de réclusion au cours de laquelle elle bénéficiait cependant de l'accompagnement des femmes âgées, plus averties et aguerries aux problèmes d'éducation sexuelle de la femme. Celles-ci échangeaient alors des informations et des connaissances, et instruisaient la jeune fille sur tous les domaines notamment sur l'obstétrique, la puériculture, les thérapeutiques des maladies sexuellement transmissibles ou infantiles,¹⁸³ les techniques amoureuses, les contraceptifs traditionnels, etc.

J-F. Vincent pense à ce propos que tout cet apprentissage était une réponse de la société beti aux problèmes de la place de la femme et de la signification de sa sexualité. L'auteur, à travers la description minutieuse des rites féminins, nous montre que ces derniers venaient comme parachever cet apprentissage.¹⁸⁴ Philomène, une octogénaire interviewée par J.-F. Vincent en 1967, affirmait d'ailleurs avec nostalgie qu'« *autrefois, un homme était content de constater la virginité de sa femme : « Je suis le premier. C'est vraiment ma femme !* ».¹⁸⁵

¹⁸² Luc MEBENGA nous révèle ainsi que la femme fang enceinte ne pouvait manger du singe, l'antilope, le serpent, etc., de peur des malformations. Cf. Luc MEBENGA TAMBA, *l'éducation sexuelle traditionnelle de la jeune fille beti du Cameroun*, in The Anthropology of Africa : Challenges for the 21st Century, op. cit., pp. 223- 232.

¹⁸³ Stéphanie Carrière reconnaît à ce propos que les connaissances en pharmacopée sont très étendues, car toutes les femmes d'un certain âge connaissent et utilisent les plantes susceptibles de soigner les petites maladies des enfants comme les vers intestinaux, la diarrhée, etc. Cf. Stéphanie CARRIERE, *Les orphelins de la forêt*, Thèse présentée à l'université Montpellier II, sciences et techniques du Languedoc, sous la direction de Doyle Mekey.

On peut aussi lire à ce propos : Louis Mallart GUIMERA, *Médecine et pharmacopée Evuzok, Labethno*, Paris, 1977, p. 260.

¹⁸⁴ Idem. p. 42. J-F. Vincent nous fait découvrir que c'est à travers le rite ongunda, « *une originale école de jeunes filles* » que se passait l'initiation à la sexualité. Et pour un thème social aussi brûlant, tout se passait dans « *la bonne intimité des festivités entre femmes, le regroupement des jeunes initiées en une promotion ayant sa responsable, ainsi que les chants et les danses, destinés à faire accepter facilement par les « élèves » ce qui leur était enseigné* » : Cf : J-F. VINCENT, idem.

¹⁸⁵ Ibidem. p. 98.

Balandier se permet ainsi judicieusement de discerner chez les Fang une prééminence de la « production des êtres humains » sur la « production des moyens d'existence ». ¹⁸⁶ C'est dire que la femme fang est ainsi reconnue et traitée en fonction de sa fécondité, laquelle permet à l'homme de s'imposer en tant que géniteur, *esa* ; de même qu'elle lui assure cette postérité qui est pour tout Fang le premier des biens. Dans son *Essai de droit coutumier pahouin*, Léon Mba nous fait tout de même remarquer que « la stérilité de la femme n'est pas une raison de divorce », ¹⁸⁷ même s'il faut s'accorder que l'homme fang sans descendance est un être diminué, un Fang inférieur parce que sans puissance. ¹⁸⁸

3.3.2 Le mariage comme indice de richesse

« *owog na akuma : ve bod* », « si tu entends dire « richesse », sache qu'il ne s'agit de rien d'autre que d'êtres humains. » dit un proverbe beti. Ceci revient à dire que c'est le facteur humain qui est d'abord richesse chez les Beti. Le mariage passe ainsi pour être une institution hautement sacrée et sacralisée dans la société fang. Toutefois, Il dépend prioritairement des caractères physiologiques des êtres qui se marient, avant de dépendre de leurs capacités économiques. Philomène, notre octogénaire, nous rafraîchit bien la mémoire sur l'usage en cours dans la société traditionnelle fang :

« Quand un jeune homme venait pour une demande en mariage, votre père prenait une autre femme pour qu'elle couche avec cet homme :
« Tu vas coucher avec cet homme qui veut épouser ma fille »
Et le lendemain la femme disait : « Vraiment ta fille va épouser un homme ! ». (...) On faisait cette expérience au moment où un homme venait pour une demande en apportant des cadeaux. On les acceptait ou on les refusait suivant le résultat de la nuit. » ¹⁸⁹

¹⁸⁶ Ibid. Balandier croit se baser sur une légende fang du *Nsas*, et qui semble attribuer cette volonté de procréation du Fang à une décision divine : « Toi, Noir, lève-toi et va-t-en retrouver tes femmes et peupler la terre ... ».

¹⁸⁷ Léon Mba, *Essai de droit coutumier pahouin*, éd. Raponda-Walker, Libreville, 2002, p. 76.

¹⁸⁸ Cf. G. BALANDIER, op. cit., p. 150. Balandier note à ce propos que les Fang considéraient la stérilité comme une sanction consécutive aux infractions les plus graves, notamment l'inceste.

¹⁸⁹ Cf. J.-F VINCENT, op. cit., p. 98.

Le mariage¹⁹⁰ semble donc être le point de départ comme le point d'arrivée du *nkukuma*. Balandier nous apprend d'ailleurs à ce propos que « l'affaire des femmes prenait pour les Beti son intérêt du fait qu'elles font mousser la richesse avec leurs enfants ».¹⁹¹ Un proverbe fang dit dans le même contexte que « Mon mininga ane atud asu mbondé », ce qui signifie que la jeune fille est source de revenus pour son géniteur. Le processus de mariage entraîne donc le développement d'une réciprocité, d'une série d'échanges et même de défis dans les rapports entre les deux groupes familiaux qu'il allie.

C'est en ce sens que la dot occupe une place capitale dans le processus de mariage chez les Fang. En effet, elle tisse un réseau de liens entre groupements qui, sans l'obligation d'exogamie, auraient vécu repliés sur eux-mêmes, et oblige ainsi les uns et les autres à la coopération. La dot crée aussi des zones de sécurité dans un pays où la compétition économique est rude.¹⁹² Elle est aussi et surtout « une garantie pour le mari, un certificat lui donnant force de droit dans le règlement d'affaires de divorce, de filiation, d'adultère et de succession ».¹⁹³ J.-F. Vincent souligne

¹⁹⁰ Tolra préfère que l'on parle de mariages des Beti au pluriel, car il y'en a de toutes sortes. On se contente ici d'en dresser une liste sommaire, afin que le lecteur ait une idée d'une institution fortement contrôlée et codifiée : *L'alug edzae*, le mariage de « requête » où la remise de la fille à son mari ne se fait qu'après versement de la plus grande partie de la dot. *L'alug abom*, le « mariage par enlèvement », plus rapide et glorieux pour le garçon qui, grâce à un philtre d'amour décide la fille à s'enfuir avec lui. Selon le précepte « *mod anyebeg tum, ove ngon* », « à un homme de belles mœurs, donne ta fille. » un passant de belle prestance, un compagnon de chasse courageux, un chef réputé, un commerçant généreux pouvait ainsi rentrer chez eux à l'improviste avec une épouse de plus. *L'alug etsig zen*, « le mariage qui coupe le chemin » aux attermoiements et aux complications ordinaires. On apporte en un seul coup un nombre considérable de cadeaux pour la belle-famille. *L'alug mvol*, « le mariage par échange » dans lequel un mvog décidait d'échanger avec un autre mvog deux femmes d'égale valeur. Il se fait entre chefs et il y a pas de dot. *L'alug eyian* ou le « mariage de remplacement » est le sororat, qui consistait à remplacer une femme déjà donnée par une autre, généralement sa sœur cadette. Cf. Laburthe-Tolra, op.cit., p. 239.

¹⁹¹ Cf. G. BALANDIER, op. cit., p. 122.

¹⁹² Il faut noter ici que la société Fang est doublement exogamique, du côté du père et de la mère. Le jeune Fang qui voulait prendre femme devait donc parfois entrer en contact avec des tribus lointaines ou voisines, potentielles menaces du clan.

¹⁹³ Cf. Léon MBA, op. cit., p. 84.

ainsi que c'était généralement la remise de la dot qui marquait le passage à l'état de femme mariée.¹⁹⁴

Au regard des enjeux que revêt la dot ici, l'opinion commune tend à considérer que la femme fait partie des biens du groupe dans lequel le mariage la fait entrer. En effet,

*« La dot semblerait, au sens pahouin, être une manière de capital placé entre les mains d'un tiers (beau-père), les intérêts étant constitués par les services rendus par la femme. Ce capital serait amortissable, soit par les mévales, soit par les naissances d'enfants vivants, soit encore par la mort, survenue dans des conditions admises par la coutume, d'un des associés : le mari ou la femme. »*¹⁹⁵

On comprend ainsi pourquoi, contrairement à la jeune fille libre, l'adultère de la femme mariée est puni sévèrement car considéré comme un vol. Les peines infligées à la femme adultère sont, en effet, publiques, ce qui montre que c'est le groupement entier qui se considère comme lésé. Et lorsque la femme, par fuite ou par rapt, abandonne le lignage où elle s'est mariée, celui-ci réagit dans son ensemble et avec violence. C'est la cause des conflits, d'enlèvements et de pillages au détriment du village qui l'a accueillie. Ce qui révèle que la femme n'est pas seulement perçue comme source de fécondité, mais aussi comme facteur de paix et de sécurité.

Le sens hautement élevé de la dot dans la société fang correspondait moins au désir de s'enrichir sur le dos de la femme à marier, que d'établir plutôt un circuit restreint auquel participent seuls les chefs de lignage. Il y a ainsi le souci de maintenir en équivalence de la femme fang, richesse par excellence, les biens les plus précieux et les plus rares dont dispose la société fang.¹⁹⁶ Les chefs de mvog se réservaient ainsi le droit exclusif de gérer la circulation des femmes, et partant, des biens. Et les jeunes attendaient justement de ces aînés la juste répartition des femmes, des richesses et des tâches, et non une domination. Toute prééminence, toute inégalité ouvrait l'horizon à des tensions internes.

¹⁹⁴ Cf. J.-F. VINCENT, op. cit., p. 125. On peut aussi lire Léon MBA dans son *Essai de droit coutumier fang*, op. cit., p. 74.

¹⁹⁵ Cf. Léon MBA, *ibidem*, p. 85.

¹⁹⁶ Cf. G. BALANDIER, op. cit., p. 126. On peut aussi lire Léon Mba à ce propos, qui nous dresse une liste assez complète des biens exigés : « vers 1900 jusqu'en 1918 : 30 fusils, 800 bikie, 100 pagnes de traite, 300 petits couteaux pahouins, 100 machettes, 20 barils de poudre, 10 boîtes de capsules, 10 sacs de sel, 60 coffres, 1 chapeau, 2 cabris ou chèvres, 30 touques, 100 mikel, 30 marmites et 30 assiettes ». Cf. Léon MBA, op. cit., p. 83.

Balandier pense ainsi que le Fang est souvent, à bien y regarder, un monogame parce que la femme est cotée à un prix des plus élevés. Seuls les plus riches pouvaient s'élever d'une ou deux unités au-dessus de l'humiliante monogamie. Ceci confirme l'existence d'une polygamie restreinte, donc d'une tendance à l'équité dans la répartition des femmes, déterminée par le coût élevé des dots : « *mon mari a donné pour m'avoir une chèvre, un fusil avec de la poudre et 100 bikie* »¹⁹⁷ affirmait encore Agnès, une septuagénaire de Minlaaba.

Il y a donc lieu de penser que la polygamie chez les Fang n'a toujours été qu'un subterfuge quoique toute la société y tendit. Léon Mba nous fait comprendre que « *ce n'était pas la satisfaction des sens qui poussait le Pahouin vers la polygamie, mais bien d'autres nécessités* »¹⁹⁸ En effet, le fait de posséder de nombreuses femmes chez le Fang confère au mariage un sens très personnel qui est en même temps le signe principal de la richesse et la condition de tout accroissement de richesse. La possession de nombreuses femmes était le signe tangible de la richesse. Parlant de son père, Germaine avoue à J.-F. Vincent que ce dernier « *seul avec ses femmes faisaient tout un village. C'était ce qu'on appelle aluk mbama, un ménage-village* ». ¹⁹⁹ Le mariage a ainsi deux conséquences sociales immédiates chez le Fang : l'augmentation du prestige personnel et de la puissance du groupement familial. On peut ainsi comprendre à juste titre que les missionnaires prêchant la monogamie et le renvoi des femmes furent considérés comme « appauvrisseurs », car renoncer à avoir plusieurs femmes, c'était renoncer à la richesse, richesse représentée par les femmes elles-mêmes et aussi richesse apportée par leur travail.²⁰⁰

C'est ici l'occasion de constater que la femme est aussi considérée comme le principal agent de production existant au sein d'une société sans esclavage. Tandis que l'homme fang est d'abord essentiellement guerrier, se livre volontiers à la chasse ou à la guerre, et qu'on le retrouve aussi dans les travaux d'abattage et de défrichement des plantations, la femme, elle, est paysanne. La femme et la terre, écrit Tolra, ont un trait commun, c'est la fécondité. Mais la femme va plus loin que la terre parce qu'elle humanise les produits de ses récoltes. En effet, avec

¹⁹⁷ Ibid., p. 83.

¹⁹⁸ Idem.

¹⁹⁹ Cf. J.-F. VINCENT, op. cit., p. 63.

²⁰⁰ Idem. p. 25.

l'agriculture, les autres tâches de la femme sont la cuisine et la production d'enfants.²⁰¹ Ainsi, lorsqu'elle cuit les produits de la terre dans des marmites elles-mêmes de terre, c'est-à-dire fécondes comme un sein maternel, la femme humanise ces produits naturels. C'est dire que la seule alimentation vraiment digne d'un homme fang sera la nourriture cuite. A ce propos, les Européens, en mangeant des crudités, des salades, se sont fait comparer aux chèvres.²⁰²

La cuisine fang obéit ainsi à des règles bien précises. Elle reste le domaine exclusif de la femme et les hommes n'y pénètrent pas ou très peu, ils séjournent dans *l'aba*. Ainsi, par leur contrôle de la nourriture, les femmes exercent un certain contrôle de leur mari. Chez les Fong du Sud-Cameroun, lorsqu'une femme avait porté à *l'aba* de la banane plantain non pilée, c'était l'expression irrévocable de sa demande de divorce. Par contre, refuser brutalement la nourriture est la pire injure qu'un homme puisse faire à sa femme. C'est pire que de la battre.²⁰³

On n'est donc pas surpris d'entendre, comme en des récits mythiques, l'évocation nostalgique de la vie d'autrefois dans les villages beti par les femmes interrogées par J. -F. Vincent. Pour l'une d'elle, « *dans la société d'autrefois, il y avait beaucoup à manger. Les récoltes étaient abondantes et on ne les vendait pas.* »²⁰⁴ Pour une autre, « *les pêches entre femmes, autrefois, montraient bien l'abondance qui régnait dans la société ! les femmes se réunissaient pour pêcher* »,²⁰⁵ pour une autre encore,

« *Quand j'allais au village, il y avait là une sorte de convivialité ! On se sentait accueillie par toutes les femmes. On sentait une espèce de communication à travers tout le village. Les femmes travaillaient ensemble aux champs, mais elles le faisaient sans aucun sentiment d'intérêt. Ce travail en commun allégeait vraiment leur vie ! Elles travaillaient, et puis elles mangeaient ensemble, et puis elles s'amusaient. Le travail n'avait pas cet aspect contraignant et un peu lourd qu'il a aujourd'hui. Il pouvait être festif.* »²⁰⁶

²⁰¹ On dit en beti qu'une femme cuit l'enfant dans son ventre.

²⁰² Tolra précise qu'hormis certains fruits comme l'ananas, la papaye, qu'on consommait avant les Blancs, la plupart des fruits dits sauvages sont laissés aux enfants et aux femmes. Cf. L. - TOLRA, *Les seigneurs de la forêt*, op. cit., p. 290.

²⁰³ Idem. Originaire nous-mêmes de la tribu Fong en question, il nous a été difficile de nous acclimater aux nouvelles exigences de la vie en Europe, car n'ayant au préalable jamais eu l'occasion de poser une marmite au feu.

²⁰⁴ Cf. J. F. VINCENT, op. cit., p. 194.

²⁰⁵ Ibid. p. 188.

²⁰⁶ Ibid. p. 168.

Ces descriptions faites par les femmes beti montrent que malgré son statut contradictoire, la femme fang ne pouvait être comparée à une esclave. C'est d'ailleurs l'avis que partage Laburthe Ph.-Tolra dans son œuvre Yaoundé d'après Zenker lorsqu'il affirme que

*« Les femmes beti sont moins exploitées sans doute que les ouvrières européennes du même temps, et elles paraissent loin d'être malheureuses à travers les pages de Zenker où elles se parent, se coiffent, chantent, dansent, jouent de la flûte et aiment librement. La possibilité même du mariage d'amour existe : c'est l'enlèvement consenti. »*²⁰⁷

Jeanne-Françoise Vincent nous révèle d'ailleurs que le cloisonnement entre mondes masculin et féminin explique des rites propres aux femmes qui faisaient entrer ces dernières dans de véritables sociétés secrètes féminines. Aussi à la division sexuelle de la société correspondait une division de rites. Ces rites féminins peuvent être considérés comme la revanche des femmes sur les hommes. Car en effet, les femmes éprouvaient le besoin de compenser les interdits par des banquets réservés à elles seules. Elles n'en dévoilaient d'ailleurs jamais le secret aux hommes.²⁰⁸

Ainsi de tous les rites féminins, le rite de mevungu était le plus célèbre et le plus pratiqué. La célébration du rite avait valeur soit de magie protectrice bénéfique, soit de purification. Dans les deux cas, cette « remise à neuf solennelle » ne pouvait avoir lieu qu'une fois dans la vie. Car on pensait que les malheurs et maladies frappaient pour deux raisons, soit qu'on était victime innocente, soit alors qu'on avait enfreint un interdit, on était alors coupable. Mais le but le plus apparent du mevungu semblait en effet être la guérison d'un ou d'une malade. Or, pour qu'un plaignant fût soigné, celui-ci se devait d'abord d'avouer publiquement tous les méfaits commis autrefois, car ici « *ce qu'on a fait de mal a une influence sur votre santé. Pour guérir, il faut d'abord avouer et avouer en public.* »²⁰⁹

En définitive, l'on notera que l'économie beti est tout entière dominée par le souci de l'autorité et de l'influence marquée par la prévalence des rapports sociaux, autant de traits qui vont l'empêcher jusqu'à nos jours de concevoir l'objet économique uniquement comme un objet à cerner

²⁰⁷ Philippe LABURTHER-TOLRA, *Yaoundé d'après Zenker* (1895), Extrait des Annales de la Fac. Des Lettres et Sciences Humaines de Yaoundé, no 2, 1970, p. 28.

²⁰⁸ Ibid. p. 30.

²⁰⁹ Ibid. p. 32.

en termes de coût, d'utilisation, etc. L'homme riche n'est vraiment riche que s'il peut pleinement disposer de ses gens. Le modèle de la propriété reste donc le genre de pouvoir que l'on peut exercer sur d'autres hommes.

3.3.3 Autres traits et activités de l'économie Fang

Si la femme, ainsi que nous l'avons analysé, joue un rôle de premier plan dans la production des richesses, notamment dans l'agriculture, reste tout de même que ce sont les hommes beti qui ont la haute main sur cette activité. Pourtant, selon des écrits complaisants et parfois contradictoires des premiers explorateurs de la société beti, comme Zenker, les hommes beti passent pour être de grands paresseux :

« Quels autres reproches à faire aux « Yaunde » ? La paresse ? Zenker l'insinue lorsqu'il les montre passant leur temps à danser, à fumer, à jouer, à bavarder, et à rêvasser sur leurs lits. »²¹⁰

Cependant, c'est encore Zenker lui-même qui n'hésite pas à présenter plus loin ces mêmes hommes beti comme actifs et industriels. Les cultures, certes, reposent surtout sur le travail des femmes, mais ce sont les hommes qui font les plus gros travaux, d'abattage des arbres et de défrichage, dans les nouvelles plantations ; ce sont eux qui taillent et sculptent aussi bien les pipes et les cannes que les ustensiles, qui construisent les cases d'écorce et qui fabriquent les tissus, tout le travail du bois leur étant réservé. La sculpture sur bois était très pratiquée, et la statuaire et les masques fang sont restés très célèbres.²¹¹ De même que la fabrication de certains instruments de musique, le *nkul*, le tam-tam ou le Mvett. Les tabourets même étaient façonnés avec soin et les pieds représentaient des formes diverses, humaines ou animales. On trouvait également, sur des étagères ou suspendus, quelques paquets de ces

²¹⁰ Cf. L. – TOLRA, *Yaoundé d'après Zenker*, op. cit., p. 27.

²¹¹ Pendant le week-end du samedi 17 et dimanche 18 juin 2006 la collection historique de Pierre Vérité, a réussi l'exploit en vendant aux enchères un masque « ngil » fang du Gabon, acquis au prix record de 5. 904. 176 Euros par un acheteur resté anonyme. Ce masque-casque blanc en bois peint au kaolin, est un chef-d'œuvre de l'art fang du 19^e siècle. Cette « pure merveille de géométrie » aux dires des experts, est désormais l'œuvre d'arts premiers la plus chère vendue au monde. Le record du prix à ce jour était détenu par une statue de reine Bangwa du Cameroun, vendue à 2,7 millions d'Euros en 1990 chez Sotheby's. Picasso aurait lui-même été influencé par cette représentation stylisée d'un visage humain au front haut, que l'on retrouve dans ses « demoiselles d'Avignon ». Disponible sur internet : www.masque-ngil.com.

cuillers sculptées en bois d'ébène ou de padouk qui firent l'admiration des premiers voyageurs, des calebasses, ainsi que ces très longues pipes, que la femme préférée bourrait de tabac et soutenait pendant que son mari fumait.

Ce sont encore les hommes qui fondent et forgent le fer et qui, aux dires mêmes de Zenker, cisèlent des armes, fabriquent des bûches, des haches et des couteaux « *si bien faits qu'on ne les reconnaît comme produits indigènes que par l'absence de marques de fabrique.* »²¹² C'est bien l'avis de Xavier-Cadet qui ajoute que ces objets, armes et outils en fer fabriqués par les Fang, sont d'une qualité bien supérieure à ceux importés par les navires européens.²¹³ Ainsi, force est de noter que comme son maniement, l'obtention du fer était un privilège masculin. L'art de la forge était très développé chez les anciens Beti. Indispensable à la guerre, à la chasse et aux mariages, le fer était pour les seigneurs Beti l'une des conditions de leur suprématie.

Aubame note que la découverte du fer amenait la construction, pour son exploitation, de hauts-fourneaux de dimensions variables et, suivant une technique connue d'eux, les mineurs coulaient le métal soit en barres, soit en plaques.²¹⁴ Ainsi, en traversant les villages Beti, les premiers Allemands y découvrent des maisons de près de dix mètres de haut, qui n'étaient que très probablement de hauts-fourneaux. Zenker signale en effet que

« *La seule industrie un peu perfectionnée est celle des forgerons. Ils se cantonnent pourtant exclusivement dans la production des objets tout à fait nécessaires, mais qui sont créés en grandes quantités, à savoir : lances, couteaux, haches, bûches à fouir sans manche, haches, et l'argent du pays.* »²¹⁵

En effet, avant la rencontre avec les Européens, les Beti avaient une monnaie métallique dont l'unité de compte s'appelait *ekpele* ou *bikie* et dont la parité, selon certains connaisseurs, était de 7 pfennigs, à la fin du siècle dernier. Un *bikie*, de nos jours, correspondrait sensiblement à $7 \times 24,5 = 171,5$ Fr CFA. Ainsi, un mouton, entre 1890-1900, pouvait coûter 300 *bikie*. Un régime de plantain, 10 *bikie*. Ceci prouve bien que la

²¹² Idem.

²¹³ XAVIER-CADET, *Histoire des populations fang, peuple Gabonais*, Thèse présentée pour l'obtention du diplôme de Docteur d'histoire. Sous la direction de Mr le Prof. Jean Martin, Université de Lille- Charles de Gaulle, Juin 2005. Disponible sur Internet.

²¹⁴ Cf. Jean-Marie AUBAME, op. cit., p. 242.

²¹⁵ Cf. Philippe L.-TOLRA, *Zenker*, op. Cit., p. 99.

monnaie des Béti ne se limitait pas aux seules opérations de dot comme l'ont suggéré certains observateurs occidentaux. Notons que, quelles que soient leurs formes, les diverses pièces de monnaie devaient avoir le même poids de métal et étaient acceptées par tous pour la même valeur dans les divers échanges, aussi bien dans les échanges que le négoce.²¹⁶

Par ailleurs, remarquons que ce n'est pas seulement le mélange de forêt et de savane arbustive par monts et vaux qui « *offre aux yeux du voyageur un grand nombre de beaux tableaux pittoresques* », c'est aussi entre les villages à la belle ordonnance, la présence « d'étendues cultivées », en particulier de ces plantations de manioc ou de maïs mélangés d'arachide, et de ces champs d'ignames bien plantés, (...) qui rappellent alors aux Allemands en tout point les champs de houblon de Bavière.²¹⁷

On y retrouve donc des champs d'ignames, de maïs, de manioc, de macabos, de patates, d'arachides, de cannes à sucre, de gombo, de tabac, d'épinards amers - vastes plantations de plantains si soigneusement débroussées par les hommes et nettoyées par les femmes avec les pioches et les houes issues de l'industrie locale.²¹⁸

Stéphanie Carrière, dans sa thèse sur « *les orphelins de la forêt* », nous fait découvrir de plus près toute l'économie sur laquelle repose l'agriculture beti. En effet, pour produire et donc assurer l'alimentation de sa famille, le cultivateur a indéniablement besoin de détruire la forêt, mais il doit aussi obligatoirement - pour assurer la pérennité de sa production - contribuer à sa génération.²¹⁹ La règle foncière chez les Fang prévoit que la terre appartient au premier qui la cultive. Une fois qu'une femme a cultivé sur une parcelle, elle lui appartient pour toujours. Et personne n'a le droit de venir cultiver devant elle, en sorte de lui barrer la route.

C'est la « *politique de l'occupatus* ». Ceci permet de limiter les conflits. La femme fang jouit ainsi d'une certaine liberté pour la gestion de son

²¹⁶ Cf. Jean-Marie AUBAME, op. cit., p. 219.

²¹⁷ Cf. Philippe L.- TOLRA, *Zenker*, op. Cit., p. 23.

²¹⁸ Idem.

²¹⁹ Le Fang traditionnel a vite compris que le point de départ de la plupart des déséquilibres consiste en une augmentation brutale de la densité de la population par rapport à une unité de surface arable disponible dans une région considérée.

patrimoine, car elle dispose du fruit de son travail et peut investir ses bénéfices dans des tontines.²²⁰

L'acte de protection des arbres dans les champs est une pratique agricole immémoriale très commune aux Fang. Cette pratique est révélatrice d'un caractère économe, où l'on ne prélève de la nature que la ressource dont on a besoin. Ainsi, l'abattage sélectif est une pratique agricole qui nécessite un apprentissage, car il faut garder les arbres en fonction de leur impact sur les cultures, de leur utilité, etc.

Carrière nous révèle ainsi que les arbres laissés sont appelés « orphelins », car on considère qu'ils ont perdu une grande partie de leur famille. Ce qui est fortement à rapprocher du statut de l'orphelin chez les Béti du Cameroun. En effet traditionnellement, les orphelins ont le devoir, à leur majorité, de quitter leur village de tutelle et d'aller créer un nouveau village qui formera une nouvelle entité lignagère. Ce qui est comparé à l'effet similaire que les arbres orphelins dans les champs ont sur la régénération de la forêt.

Il existe donc de manière implicite une sorte de pacte entre le cultivateur et la forêt où celui-ci prend temporairement le dessus sur la forêt lors de l'abattage et où à son tour la forêt reconquiert l'espace anthropique en se régénérant. Par cette pratique, de nombreuses essences aux bois précieux furent conservées en zone fang. Un proverbe fang dit : « *du côté où l'arbre penche, c'est là qu'il faut l'abattre* », ce qui traduit le souci de savoir les opportunités et les circonstances favorables offertes par la nature.

Par ailleurs, le culte de la propreté est attesté aussi bien par les étrangers que par leurs propres traditions. Zenker trouve l'intérieur des maisons « *immer hübsch rein* ». ²²¹ Tout ce qui est saleté, *akun*, devait être jeté loin en brousse, les maisons, les cours, etc., étant soigneusement balayées tous les jours dès le matin. Il n'était d'ailleurs pas surprenant de voir le chef de famille en personne balayer la grande cour du village.

Tolra observe judicieusement que l'*edug* ou lieux d'aisances auxquels les Béti accordaient la plus grande importance, était une fosse aussi refermée que possible avec de la terre, protégée de la pluie par un petit toit, aux abords soigneusement entretenus et pourvus par une femme

²²⁰ Cf. J. BINET, op. cit. p. 81. Les tontines sont une société où chacun fait à date fixe un apport et où le capital est réparti à tour de rôle entre les différents associés.

²²¹ Cf. L.-TOLRA, Zenker, op. Cit., p. 39.

des feuilles qui servaient de papier hygiénique. C'est dans de tels soins que les Beti paraissent puiser la conscience de leur supériorité.²²²

Dans le domaine des communications entre villages, on utilisait le « courrier », c'est-à-dire que le chef dépêchait son fils, ou tout autre jeune homme disponible, pour aller porter la nouvelle à tel autre membre d'un village allié ou voisin. Un étranger de passage apprenait dans l'aba tout le cours des événements qui faisaient les frais des conversations. C'est ce qu'il rapportait à son village. Quand par contre, il y avait un grand événement dont on voulait rapidement saisir un parent éloigné, on se servait du nkul, le tam-tam. Chaque homme dans le village avait un nom de code, connu des autres, par lequel on le désignait dans les messages tambourinés.²²³ Marc-Joseph Omgba, ancien directeur de l'Esstic (Ecole des Sciences et Techniques de l'information et de la communication) au Cameroun, raconte comment en 1943, à la mort de Mgr François-Xavier Vogt de Yaoundé, la nouvelle de son décès fut disséminée dans le tout Yaoundé profond avant le coucher du soleil, ceci grâce au tam-tam qui avait su relayer en des étapes successives cette nouvelle.²²⁴

En guise de conclusion, Tolra, la peine dans l'âme, confesse que nous ne pouvons qu'envier les hommes de 1895 qui avaient la possibilité d'aller voir comment vivaient les Beti, et que déplorer avec mélancolie la « déculturation » dont l'Afrique a souffert, et dont les tableaux de Zenker demeurent les témoins accusateurs. Les bienfaits hygiéniques de la colonisation n'ont pas corrigé forcément ses méfaits :²²⁵

²²² Cf. Philippe L.-TOLRA, *Les seigneurs de la forêt*, op. cit., p. 262.

²²³ Ibid., En même temps qu'il sert à accompagner les danses, il est joué pour donner l'alarme par message. Il remplace ici la télégraphie sans fil des occidentaux. Tapé d'une certaine manière, le *nkul* est compris d'assez loin, et le message demandant la retransmission par relais successifs parvient rapidement et clairement à son destinataire.

²²⁴ Cf. Marc-Joseph OMGBA, Dir. de l'Esstic in « société de l'information et de la communication » dans le cadre de l'Assemblée générale du comité épiscopal panafricain des communications sociales (CEPACS), Yaoundé, 2003.

²²⁵ Cf. L.-TOLRA, *Zenker*, op. Cit., p. 26.

DEUXIEME PARTIE:

ETATS DE LA PAUPERISATION AU CAMEROUN

Introduction

L'analyse précédente nous présente sans doute de la vie réelle des peuples étudiés une image plus exacte que celle fournie par certains ethnologues, sociologues ou experts en histoire des peuples africains, qui paraissent souvent sauter brusquement d'analyses trop méticuleuses à des généralisations hâtives, sciemment montées de toutes pièces, qui entretiennent le mythe d'une Afrique condamnée de toute éternité. Le cas des Fang nous montre que chaque peuple a une histoire particulière dont il faut tenir compte si l'on veut à long terme envisager des politiques véritables de développement. Il s'agit ainsi, pour le cas qui fait l'objet de notre étude, de nous interroger sur les facteurs qui l'ont conduit – et continuent à le maintenir – à l'état de pauvreté actuelle.

CHAPITRE 1:

LES FACTEURS EXOGENES DE LA PAUPERISATION

1.1 Une histoire ancienne méconnue et falsifiée du continent

1.1.1 « Il était une fois un continent nommé Afrique ... »

L'histoire de l'Afrique, pour celui qui s'y intéresse de près et en toute objectivité, ressemble à un véritable conte de fée ! Et comme dans tout conte de fée, le conteur ou le griot commence toujours par l'évocation du cadre de l'action, des personnages. Une évocation somme toute surréaliste, hyperbolisée même et dont le but est de créer le contraste, l'antagonisme, le choc dans l'esprit de l'auditeur, dès la description, au second tableau, des inter-actions entre les différents personnages, du dévoilement des ambitions des uns et des autres.

Il serait donc regrettable de soustraire à la connaissance de notre lecteur la présentation du premier tableau de l'histoire africaine. C'est l'histoire d'une terre et d'un peuple, bénis des dieux, s'il faut en croire les sources anciennes grecques, égyptiennes, bibliques, et dont toutes les traditions, orales et écrites, anciennes et nouvelles, externes et internes, s'accordent pour la considérer comme le berceau de l'humanité. Et pour cause ... !

Il faut dire que la tendance moderne qui consiste à considérer l'Europe comme « le vieux continent » est tout à fait relative, et tend même à occulter la réalité. Et de l'autre côté, parler de la « découverte de l'Afrique » - datant de l'ère des grandes explorations du monde – dénote d'un point de vue uniquement européen qu'on a sciemment voulu universaliser, falsifiant ou ignorant alors l'histoire millénaire existante.²²⁶

²²⁶ Il est certain que près de 2000 ans avant les Portugais, censés être les premiers découvreurs, l'Afrique avait plus d'une fois entretenu des relations avec le monde extérieur. Que plus d'une fois, des peuples, les Grecs en occurrence, avaient fait ou tenté de faire le tour de l'Afrique.

Aujourd'hui pourtant, l'archéologie, la préhistoire, l'ethnologie et même la linguistique, toutes ces sciences viennent au secours de l'histoire grecque pour reconnaître l'Afrique comme le berceau de l'humanité.²²⁷

C'est bien l'avis du chercheur Dominique Grimaud-Hervé qui, en collaboration avec son équipe, a pu étudier les traces de l'Homo Erectus d'Afrique et son rôle dans l'évolution humaine. Et s'appuyant sur les regroupements des restes d'Afrique de l'Est datés de 1,5 millions d'années et plus, il ne subsiste l'ombre d'aucun doute dans l'âme honnête de ces chercheurs que

« Les populations africaines ont été les premières à migrer de ce continent et à coloniser d'autres régions de l'ancien monde », ou du moins, considéré à tort comme tel.²²⁸

C'est la théorie du fameux modèle « *out of Africa* », qui s'oppose au modèle « *multirégional* » qui propose de considérer les principales races humaines actuelles (australienne, mongole, africaine et eurasiennne) comme issues de quatre lignées évolutives distinctes. Seulement, cette dernière thèse reste limitée, car elle ne parvient pas à expliquer que ces différentes races soient reliées par des liens transversaux et même diagonaux.²²⁹

²²⁷ Pour Alain Bourgeois, c'est, en effet, en 1967 qu'une mission française en Ethiopie, présidée par le professeur Arambourg, faisait remonter l'ancienneté de l'homme en Afrique à 3. 700.000 ans. Cf. Alain BOURGEOIS, *La Grèce antique devant la négritude*, Présence Africaine, Paris, 1971, p. 7. A lire aussi CHEIKH ANTA DIOP, *Nations nègres et culture*, Présence Africaine, Paris, 1954 et surtout du même auteur, *Antériorité des Civilisations Nègres. Mythe ou Vérité historique*, Présence Africaine, Paris, 1967.

²²⁸ Cf. Dominique GRIMAUD-HERVE et alii, *le deuxième homme en Afrique*, éd. Errance, Paris, 2002, p. 123.

²²⁹ C'est tout le fond du débat entre les partisans du polygénisme qui soutient que les races procèdent d'espèces humaines différentes et ceux du monogénisme, doctrine officielle de l'Eglise catholique, qui affirme l'origine d'une source mère, point initial, d'où seraient parties toutes les races. La Bible n'étant pas un livre de recherches scientifiques, il faudrait se demander, en toute objectivité, si ce n'est par calcul que l'antériorité de la civilisation égyptienne - dont Cheikh Anta Diop a montré la filiation noire - fut occultée par les rédacteurs de la Bible, qui sont bien antérieurs à l'Exode en Egypte. De toutes les manières, les savants s'accordent à dire que les Homo sapiens modernes sont issus de l'évolution d'Homo sapiens archaïques sur le continent africain à la fin du Pléistocène moyen. C'est ensuite aux alentours de 100 000 ans que ces Homo sapiens modernes colonisent l'Europe, le Moyen-Orient, l'Asie puis un peu plus tard l'Australie (il y a environ 60 000 ans). On peut donc comprendre à juste titre pourquoi Alain Bourgeois a raison de noter que : « Les Scandinaves, nous apprend l'UNESCO, ont déchiffré, l'an dernier, l'écriture de la « civilisation de la vallée de

Et même analysé d'un point de vue plus actuel, non momifié dirions-nous, l'un des points de débat principal de l'étude génétique des populations actuelles reste l'origine géographique de l'Homme moderne, l'Homo sapiens sapiens. Les individus africains apparaissent comme le groupe présentant le plus de variations intra-populationnelles. On en déduit que l'Afrique est vraisemblablement la source du patrimoine des gènes mitochondriaux humains actuels. Et selon Grimaud-Hervé,

« L'ancêtre mitochondrial de l'homme, appelé par la suite « Eve mitochondriale », est pour la première fois situé dans le temps et l'espace en Afrique. C'est cet ancêtre qui aurait évolué pour donner tous les autres types d'ADN mt. »²³⁰

C'est donc à propos que Alain Bourgeois essaie de restituer l'histoire, en démontrant que pour les Grecs, ce sont les Nègres de l'Afrique intérieure qui sont, de tous les hommes, les plus anciens et les plus beaux, et bien plus encore, ce sont eux qui ont inventé la religion, l'art et l'écriture. Et de déclarer presque tout naïvement :

« Presque tout le peuple hellène a connu les Nègres et les a appréciés ; et des Nègres réciproquement ont connu la Grèce, et y ont été bienvenus. »²³¹

L'Ethiopia ou « pays des Nègres » était considéré dès le temps d'Homère comme un pays chéri des Dieux de l'Olympe, pays où ils vont se récréer devant des banquets d'une abondance prodigieuse. Ainsi, dans l'Iliade, tous les dieux à la suite de Zeus se rendent-ils chez les Nègres, Aithiopes, leurs hôtes « pour y festoyer » (Iliade, I, 423) et, à la fin du poème, c'est encore là que va retourner Iris : « dans la terre des Nègres, au pays où ils offrent des hécatombes aux immortels », afin d'y recevoir sa part au festin des sacrifices (Il. XXIII, 206).²³²

l'indus », qui florissait entre 2500 et 1500 ans avant Jésus-Christ, c'est-à-dire quelque 1000 ans avant l'invasion des Aryens. Cette écriture serait celle d'une langue dravidienne. Et les Dravidiens sont des noirs d'Asie : des « Ethiopiens orientaux », comme les appelait Hérodote. » Cf. Alain BOURGEOIS, Op. cit., p. 8.

²³⁰ Cf. Dominique GRIMAUD-HERVE, Op. Cit, p. 141.

²³¹ Alain BOURGEOIS, Op. Cit., p. 10.

²³² Ibid. P. 20. Cheikh Anta Diop nous permet de comprendre que cette attitude des dieux grecs a son répondant dans la culture égyptienne même. En effet, il était une constante de la politique égyptienne pharaonique que les princes de sang et la tradition égyptienne se retranchent en haute Egypte pendant la période de troubles, à l'exclusion du delta. Ceci s'explique par le fait que L'Egyptien s'orientait en regardant le Sud, l'Ethiopie, le pays d'où il venait, la terre des dieux, des ancêtres, le pays de Pount, de la

Et toujours selon Alain Bourgeois, les poètes renchérissent sur Homère pour célébrer ce beau pays. Les textes bien connus d'Eschyle et de Pindare rivalisent d'expressions élogieuses. Cette « troisième partie du monde », comme l'appelle Pindare, « charmante à habiter, luxuriante » (Pythiques, IX, 14-15) est aussi, selon Eschyle, la « plantureuse terre divine » (Suppliantes, V, 558), et selon Pindare encore, « le merveilleux jardin de Zeus » (Pyth., IX, 53).²³³

Pour Mveng, ce qui caractérise le peuple noir dans la Bible, ce sont ses traits de civilisation. Il apparaît en tout premier lieu comme l'inventeur de ce qu'on nomme aujourd'hui la civilisation. La Bible dit en effet :

« Couth²³⁴ engendra aussi Nimrod, le premier qui commença à être puissant sur la terre... » (Genèse X, 6-12 ; I Chron. I, 8-10).²³⁵

Comme on le voit, même la version biblique ne contredit en rien, ni les découvertes scientifiques, ni les témoignages des anciens Grecs sur l'antériorité des civilisations nègres. On peut dire que le Couthite Nimrod fut le créateur des premières civilisations dites de chasseurs ; il fut aussi le créateur du pouvoir et des empires politiques ; il fut l'inventeur de la grande architecture et de l'Urbanisme. Le texte biblique va plus loin : il affirme que les antiques civilisations babyloniennes, acadiennes, et assyriennes furent des civilisations couthites, c'est-à-dire Nègres !²³⁶

Le peuple Couthite apparaît ainsi, à travers l'Ancien testament, comme un peuple puissant (II Chron. XII, 2-4 ; II Rois XIX, 9 ; Isaïe XVIII, 1-7). Ses soldats, son armée, sa flotte, ses chars, ses richesses, la confiance

légitimité, le berceau primitif de la race d'après les traditions égyptiennes les plus authentiques.

²³³ Cf. Alain BOURGEOIS, op. cit., p. 21.

²³⁴ Pour Mveng, Couth désigne le pays des Nègres. C'est un mot d'origine africaine, antérieur à la Bible. Ce mot apparaît pour la première fois dans une inscription du Pharaon Sésostris III, au début du deuxième millénaire, c'est-à-dire avant Moïse. Le Pharaon y parle de ses ennemis du Sud, les noirs habitants du pays de Couth, le pays des Nègres, au-delà de l'Égypte, dans les régions intérieures de l'Afrique.

²³⁵ Cf. E. MVENG, « La Bible et l'Afrique Noire », in : E. MVENG / R. J. Z. WERBLOWSKY, *Black Africa and the Bible, L'Afrique Noire et la Bible*, The Jérusalem Congress on Black Africa And the Bible, Le Congrès de Jérusalem sur l'Afrique Noire et la Bible, 24-29 Avril 1972, by The Israël Interfaith Committee, Jérusalem/New York, 1973, ici, p. 30.

²³⁶ Cf. E. MVENG, op. cit., p. 31.

que les peuples environnants placent en lui font du peuple Coushite une des grandes puissances de l'antiquité.²³⁷

On comprend donc que les auteurs grecs antiques aient cherché en toute logique en Egypte la source de leur civilisation. C'est ainsi que Hérodote, considéré comme le père de l'histoire critique moderne en Occident, se borne à des assimilations de Dieux grecs et de Dieux africains. Il va jusqu'à prétendre que « *presque tous les personnages divins sont venus en Grèce de l'Egypte* » (II, 50, trad. Legrand, éd. Budé, t. II, p. 101). Pour s'en tenir à l'Egypte, il assimile carrément Amon et Zeus, Osiris et Dionysos, car, dit-il, « *c'est du nom d'Amon que les Egyptiens appellent Zeus* » (II, 42), et « *Osiris, c'est Dionysos en langue grecque* » (II, 114).²³⁸

Diodore de Sicile, un autre auteur grec, va plus loin que les simples assimilations des divinités grecques et des divinités africaines de Hérodote, en ajoutant à ces derniers l'antériorité :

*« C'est en premier lieu chez les Nègres, dit-il, qu'on a enseigné à honorer les Dieux, à leur offrir des sacrifices, des processions, des fêtes solennelles, bref tout ce par quoi les hommes rendent un culte à la divinité. C'est ce qui fait louer par le monde leur piété, et estimer que les sacrifices des nègres sont les plus agréables à la puissance divine »*²³⁹

Il n'y a pas que l'antériorité de la religion nègre qui est proclamée. Lucien de Samosate, philosophe et haut fonctionnaire de l'Empire romain affirmait aussi tout mordicus que :

*« les nègres sont les plus sages de tous les hommes »*²⁴⁰

Cet éloge, l'auteur l'écrira à une époque où, prétend-on, les Nègres n'étaient à Rome que gibier d'esclavage ! C'est-à-dire après la chute de l'Egypte pharaonique. Nous n'en sommes pas encore là !

En définitive, il résulte de tous ces témoignages d'auteurs grecs, romains et bibliques, que la sagesse « éthiopienne », donc noire, n'était pas un rêve, une imagination mais une réalité constatée et expérimentée. Une vérité révélée dans toute sa splendeur - comme la tête du sphinx nègre qui fascina tant Champollion le Jeune, père de l'égyptologie – par

²³⁷ Idem.

²³⁸ Cf. Alain BOURGEOIS, op. cit., p. 21.

²³⁹ Cf. DIODORE de Sicile, 1.III, éd. Didot, Paris, 1842-1844, ici, (III, II, 2), cité par Alain BOURGEOIS, ibid. p. 72.

²⁴⁰ Cf. *De Saltatione, de Astrologia*, éd. Didot, 1842, ici, 3 cité par Alain BOURGEOIS, op. cit., p. 7.

Cheikh Anta Diop qui indubitablement apportait des preuves quant à l'origine nègre de l'Égypte ancienne.²⁴¹

Refusant d'admettre cette vérité historique qu'il critique, l'auteur R. Mauny met Cheikh Anta Diop et ses partisans en défi de prouver que si :

« les Egyptiens qu'on prétend Nègres, et les Nubiens, fils spirituels de l'Égypte, aient été les seuls avant le premier millénaire avant J.-C., à être civilisés dans toute l'Afrique, pourquoi les autres Nègres seraient restés à un stade « primitif » - tout comme les Européens qui leur étaient contemporains ? Et si les Nègres ouest-africains descendent des Egyptiens, pourquoi se sont-ils « décivilisés » en route entre - 500 environ, date de leur départ d'Égypte selon Cheikh Anta Diop, et + 900, époque à partir de laquelle nous avons des textes les dépeignant comme assez « attardés » ?²⁴²

Ce questionnement nous permettra de lever un pan de voile sur l'histoire encore floue – par manque de documents – de nombreux peuples d'Afrique Noire, au sein desquels les Beti-Fang qui font l'objet de cette étude et que nous n'avons pas oubliés.

1.1.2 De la vallée du Nil ... au Cameroun

Ce questionnement amène Diop à préciser que le fait de la civilisation nègre égyptienne n'était pas l'indice d'une supériorité raciale quelconque, mais presque le résultat d'un hasard géographique. En effet pour Diop, c'est

« la spécificité de la vallée du Nil qui a conditionné l'évolution politico- sociale des peuples qui s'y sont engagés à des degrés différents au hasard de leurs migrations. »²⁴³

La civilisation égyptienne naît donc comme la réponse de l'homme à l'environnement, traduite par des conditions de travail qui amenèrent de bonne heure les clans à fusionner et favorisèrent l'apparition d'une autorité centrale responsable de la coordination de toute l'activité sociale,

²⁴¹ Pour Cheikh Anta Diop, les Africains de l'Afrique Noire peuvent et doivent réclamer exclusivement le patrimoine culturel de la vieille civilisation égyptienne. Non pas en terme de supériorité raciale, mais compte tenu de l'unité culturelle indubitable entre l'Égypte et l'Afrique Noire. On peut se référer à ses livres déjà suscités, ainsi que à ceux de Théophile Obenga.

²⁴² Cf. „Réponses à quelques critiques“ de Cheikh Anta Diop dans son œuvre *Antériorité des Civilisations Nègres*, op. cit., p. 245.

²⁴³ Cf. CHEIKH ANTA DIOP, *ibid.* P. 246. L'auteur démontre en effet que c'est l'ampleur des crues du Nil qui aura obligé tous les habitants de la vallée à faire face collectivement à l'événement annuel.

politique et nationale. Pour survivre, il était indispensable que chaque clan sortît de bonne heure de son égoïsme. La géométrie, dira Diop, était à ses débuts une invention permettant de départager les habitants après la crue en retrouvant, par des procédés scientifiques, les limites exactes de chaque propriété.²⁴⁴

On peut donc imaginer, à la suite du savant sénégalais, que tous les autres peuples noirs ou blancs qui d'une part étaient assujettis à des conditions de vie moins rigides, exigeant une activité collective moins compassée, aient accusé un retard de civilisation par rapport aux Egyptiens. Et que d'autre part, leur éloignement géographique de la vallée du Nil, foyer initial de la civilisation, fut aussi un lourd handicap, comme peut en témoigner aujourd'hui l'esprit rude et rustique de certains campagnards de province française, n'ayant jamais mis les pieds à Paris.

La même attitude fut constatée chez les Grecs par rapport au reste de l'Europe, car par suite de leur contact précoce avec le monde méridional et des échanges culturels avec l'Égypte et la Crète, les Grecs sortent de la barbarie à partir du XII^e siècle et se civilisent entre le XII^e et le Ve siècle avant J.-C. Avec les Etrusques, ils resteront pendant des siècles les seuls peuples civilisés de toute l'Europe. Tous les autres peuples plus éloignés des centres méridionaux resteront plongés dans la barbarie jusqu'au Moyen Âge, si l'on excepte les Latins qui se sont civilisés à leur tour au contact des Etrusques et des Grecs.²⁴⁵ On peut comprendre la honte qui habite Champollion découvrant les origines modestes de sa race, la race blanche :

*« enfin (j'ai honte de le dire puisque notre race est la dernière et la plus sauvage de la série), les Européens qui à ces époques reculées, il faut être juste, ne faisaient pas une trop belle figure dans ce monde. »*²⁴⁶

Cette déclaration de la bouche même du père de l'Égyptologie, celui-là même qui fut capable de déchiffrer les hiéroglyphes, semble réduire en cendre la thèse qui veut que le Noir soit le primitif de tous les instants. Ceci évidemment apporte une eau plus que purifiée au moulin de Léo Frobenius qui affirmait déjà que « l'idée du nègre barbare » est une

²⁴⁴ Cf. Idem.

²⁴⁵ Idem.

²⁴⁶ Cf. Cheikh ANTA DIOP, *Nations Nègres et cultures*, op. cit., p. 40.

invention des temps modernes – de la Renaissance, très précisément – pour justifier la traite des Nègres. »²⁴⁷

Ainsi, les phénomènes de civilisation, tout comme de « décivilisation », deviennent donc pour ainsi dire des faits sociaux que l'on peut objectivement scruter, analyser et dont on peut déduire les mobiles, et non des attributs d'élection ou de condamnation dont peut se munir ou se prévaloir une tribu sur une autre, une race sur une autre.

D'autre part, il est important de savoir que c'est sous le règne de Psammétique qui inaugure la XXVI^e dynastie (663-525 av. J.-C.) que l'Égypte pharaonique perd son indépendance avec la conquête perse en 525 av. J.-C. Elle sera suivie de celle d'Alexandre en 333 av. J.-C. puis de celle des Romains en – 50 etc., des Arabes et des Turcs. La conséquence de cette colonisation ininterrompue est que l'Égypte qui avait civilisé le monde retourne à la « barbarie », c'est-à-dire à un état où les retribalisations refirent surface, engendrant des luttes sanglantes et fratricides.²⁴⁸

C'est à ce moment crucial de l'histoire égyptienne qu'il faut situer, selon Cheikh Anta Diop, la diffusion à des milliers de kilomètres de peuplades noires et des influences culturelles égyptiennes en direction de l'Afrique Noire. Le savant sénégalais essaie même dans *Nations nègres et Culture*, de soutenir la thèse d'un Sahara nègre. Aussi, si cette idée peut en faire sourire plus d'un, elle ne manque cependant pas de fondement, car il est prouvé que dans l'Antiquité, les Noirs s'étaient déjà familiarisés avec le Sahara. C'est bien ce que pense Alain Bourgeois, lorsqu'il affirme :

« il dut arriver bien souvent que des nègres aient traversé le Sahara et se soient montrés dans ce port grec (Cyrène : NDLR). Et pas seulement des nomades ou des colporteurs : mais certains, curieux de s'instruire. Ainsi Diogène Laërce signale (II, 8) la présence d'un Nègre parmi les auditeurs du philosophe cyrénéen Aristippe (milieu du Ve siècle), fondateur de l'hédonisme. »²⁴⁹

La diffusion de la civilisation égyptienne dans le reste de l'Afrique noire est sans contexte. Car alors, il faudrait expliquer comment le Sultan Njoya du Cameroun qui,

« tout musulman qu'il était, peut-être par réaction culturelle ancestrale, utilisait une écriture hiéroglyphique, à l'exclusion des caractères arabes, pour

²⁴⁷ Cf. Léo FROBENIUS, *Histoire de la Civilisation Africaine*, Gallimard, Paris, 1945, p. 7.

²⁴⁸ Cf. CHEIKH ANTA DIOP, op. cit., p. 248.

²⁴⁹ Cf. Alain BOURGEOIS, op. Cit., pp. 84-85.

recenser la population de son royaume, transcrire toute la littérature, la tradition orale et l'histoire de son pays. »²⁵⁰

Ce fait pris isolément peut être considéré comme « le miracle bamoun », mais qui finit par livrer son secret lorsqu'on l'intègre dans la continuité historico-culturelle entre l'Égypte ancienne et l'Afrique Noire. D. W. Jeffrey a ainsi mené des études qui conduisent à un rapprochement entre les Bamoun et les Égyptiens :

« Ayant relevé dans divers ouvrages d'égyptologie le rapport vautour- pharaon et serpent-pharaon, puis notamment le trait signalé par Diodore selon qui les prêtres d'Éthiopie et d'Égypte gardaient un aspic dans leur bonnet, ayant aussi relevé divers exemples de représentations zoomorphes bicéphales, notamment dans le Livre des Morts, Papyrus d'Ani, feuille 7, D. W. Jeffrey se déclare convaincu que le culte bamoun dérive du culte analogue égyptien. »²⁵¹

La thèse de Doctorat présentée par Oum Ndig, sous le titre :

« Les Basa du Cameroun et l'Antiquité pharaonique égypto-nubienne : recherche historique et linguistique comparative sur leurs rapports culturels à la lumière de l'Égyptologie »

Tient aussi à montrer que la Vallée du Nil, incontestablement, reste le point de départ original de cet autre peuple du Cameroun.²⁵² Des études similaires sont aussi faites chez les Bamilékés de l'Ouest Cameroun.

Que dire donc de tous ces peuples, comme les Fang-Beti du Cameroun, les Bassa, les Bamilékés et tous les autres peuples d'Afrique Noire qui se réclament des souches ancestrales du côté de la vallée du Nil ? Faut-il de suite arguer que c'est dans le but de se revêtir d'une certaine « auréole originaire noble » que l'histoire propre de ces peuples ne leur permet pas d'avoir, ainsi que le pense G. Balandier, ou simplement parce que :

« De quelque côté qu'on recueille les légendes relatant les origines d'un peuple en Afrique noire, la direction indiquée nous ramène à la Vallée du Nil comme point de départ, c'est ainsi qu'en Afrique occidentale, les peuples qui se souviennent encore de leurs origines diront qu'ils viennent de l'Est et que leurs ancêtres avaient trouvé des Pygmées dans le pays. Les légendes Dogons, yoruba

²⁵⁰ Cf. CHEIKH ANTA, Op. Cit., p. 250.

²⁵¹ Cf. *Encyclopédie mensuelle d'outre-mer*, décembre 1951, p. 347-349, cité par Cheikh ANTA DIOP in *L'Afrique noire précoloniale*, Présence Africaine, Paris, 1987, p. 217.

²⁵² NDIGI OUM, *Les Basa du Cameroun et l'Antiquité Pharaonique Égypto-Nubienne : Recherche Historique et Linguistique Comparative sur Leurs Rapports Culturels A La Lumière De L'Égyptologie*, Thèse de Doctorat dirigée par Mr. Le Prof. Jean-Claude GOYON, Université Lumière Lyon II, 1997.

les font venir de l'Est, celles des Fang les font venir du Nord-Est ; au siècle dernier les Fang n'étaient pas encore parvenus sur la côte de l'Atlantique »²⁵³

1.1.3 La question de la pauvreté au Cameroun

Le Cameroun, comme la plupart des pays du monde et particulièrement d'Afrique, est confronté depuis des lustres à une crise sévère. Celle-ci s'avère être une véritable force mystérieuse qui partout engendre la pauvreté et le chômage, provoque la peur et laisse grandir le doute et l'insécurité dans l'âme des populations. Pourtant à y voir de près, cette situation de misère qui gangrène le pays tranche nettement avec ses potentialités naturelles.

Découvert en 1472 par le navigateur portugais Fernando Po, le Cameroun se distingue en Afrique par son originalité géographique et démographique. Le pays est potentiellement riche, puisqu'il recèle d'importantes ressources minières comme le pétrole, le fer, la bauxite, l'uranium, etc. A cela s'ajoutent les cultures d'exportations telles que le cacao, le café, la banane, le coton, les arachides, le thé, etc.²⁵⁴ De part sa situation géographique, le pays se caractérise par une très grande diversité de paysages (végétation, relief, climats, hydrographie). Et l'on a l'impression que le Cameroun récapitule l'Afrique. C'est bien ce qui lui a valu son nom de « *Afrique en miniature* ». ²⁵⁵ Ainsi, à la diversité des paysages correspond la variété des types humains.²⁵⁶ C'est bien ce

²⁵³ Voir notamment le chapitre VI de *Nations nègres et culture*, op.cit., pp. 225-248 ainsi que l'article de CHEIKH ANTA DIOP intitulé « *pour une méthodologie de l'étude des migrations* » dans *Ethnonymes et toponymes africains/ HGA, Etudes et documents* 6, 1978, Unesco, 1984, pp. 97-121, cité par NDIGI OUM, p. 41.

²⁵⁴ Jean NGANDJEU, *Le Cameroun et la crise, renaissance ou blocage ?* L'Harmattan, Paris, 1988, p. 20.

²⁵⁵ Jean Paul MESSINA, *Histoire du Christianisme au Cameroun*, Karthala-CLÉ, Paris-Yaoundé, 2005, p. 15.

²⁵⁶ Philippe MACE, *exporter au Cameroun*, éd. Du CFCE, Paris, 2003, p.22. Ce sont les portugais qui, frappés par l'abondance des crevettes dans les eaux de l'actuel fleuve Wouri, le baptisèrent alors Rio dos Camaroes (la rivière des crevettes), d'où le pays a tiré son nom. La population supérieure à 17 millions d'habitants est composée d'une mosaïque de plus de 250 ethnies. D'autre part, près de 200 dialectes sont parlés au Cameroun, sans qu'aucun ne puisse vraiment être considéré comme dominant. Signalons aussi quelques autres études sur l'histoire du Cameroun. Engelbert MVENG, *Histoire du Cameroun*, tome I, Paris, 1963. A consulter également, E. MVENG, *Histoire du Cameroun*, tome II, Yaoundé, CEPER, 1985.

constat de fond qui amène l'épiscopat camerounais à affirmer mordicus que:

*« Le Cameroun est riche, riche des ressources qui proviennent de son sous-sol, riche de citoyens compétents et biens formés. Nous devrions depuis longtemps être un pays aisé et prospère, où chacun trouve sa joie dans un travail épanouissant, sources de profits honnêtes et de prospérité croissante. »*²⁵⁷

Paradoxalement, c'est plutôt la crise qui gangrène la vie des populations à la campagne comme en ville, les dépouillant ainsi de ressources matérielles et financières qui devraient satisfaire leurs besoins fondamentaux : alimentation, santé, éducation, logement et cadre de vie décent.

C'est dans cette optique que le Cameroun, comme bon nombre de pays en Afrique, s'est engagé dans de vastes campagnes visant à améliorer les conditions de vie des ménages et à suivre leurs évolutions dans le temps et dans l'espace (urbain et rural). Ces démarches ont reçu le parrainage des institutions de Bretton Woods.²⁵⁸ L'enquête camerounaise auprès des ménages (ECAM)²⁵⁹ semble bien être l'expression de ce combat. Les

²⁵⁷ Conférence Episcopale Nationale du Cameroun (CENC), Lettre pastorale de la conférence épiscopale du Cameroun sur la crise économique dont souffre le pays, Yaoundé, 1990. On peut aussi consulter de la même conférence : CENC, Lettre pastorale des évêques du Cameroun aux chrétiens et à tous les hommes de bonne volonté sur le tribalisme, Yaoundé, 1996.

²⁵⁸ Nous voulons désigner par cette expression le Fonds Monétaire internationale (FMI) et la Banque Mondiale (BM) qui depuis 1979 travaillent en collaboration pour lutter contre la pauvreté dans le Tiers-Monde. Même si on tend à les assimiler, les deux institutions opèrent une division du travail complémentaire. Les interventions du FMI sont des politiques structurelles de gestion, de stabilisation de la demande dans le court terme, tandis que celles de la Banque Mondiale sont des politiques structurelles de gestion de l'offre, de modification des conditions de la production dans le moyen et long terme. Les actions du FMI précèdent en général celles de la Banque Mondiale et sont considérées comme des mesures préalables de remise en ordre et d'assainissement des lieux. A lire à ce sujet Makhtar DIOUF, *L'endettement puis l'ajustement, l'Afrique des institutions de Bretton- Woods*, L'Harmattan, Paris, 2002, 225p. Et aussi le site <http://www.imf.org/external/np/exr/facts/fre/groupsf.htm.g8>.

²⁵⁹ ECAM I (1996) qui sera plus tard complétée par ECAM II (2001) a pour but de fournir à l'Etat camerounais des données destinées à l'étude de la pauvreté au Cameroun. Ces deux études vont permettre la rédaction d'un Document de Stratégie de Réduction de la Pauvreté (DSRP) en avril 2003 qui indique les causes de la pauvreté et décrit le plan d'action à mener pour la combattre et assurer la croissance économique du pays pendant plusieurs années. Condition *sine qua non* d'aide internationale, le DSRP est établi par les gouvernements des pays à faible revenu selon un processus participatif dans lequel s'impliquent à la fois les parties prenantes au niveau national

résultats des consultations participatives uniquement élaborées dans le cadre d'ECAM II de mars 2000 et de janvier 2002 dans les dix provinces du Cameroun nous permettent de traduire en quelques points les différents sens que les ménages se font de la notion de pauvreté.

Nous essayons de faire ressortir ici les différentes conceptions que les ménages du Cameroun ont de l'état de pauvreté²⁶⁰ qui les accable :

- Pauvreté matérielle : le pauvre est un individu dépourvu de moyens matériels qui pourraient satisfaire ses besoins de première nécessité. Celle-ci est liée aux conditions précaires de vie. En effet, selon ECAM II, 40,2 % de Camerounais vivent en dessous d'un seuil de pauvreté de 637 FCFA/ jour²⁶¹; ce taux passe à 52,1 % dans le milieu rural. Preuve que la campagne est plus affectée par la crise que la ville.²⁶²

- Pauvreté psychologique : le pauvre manque d'esprit d'initiative et d'innovation ; il semble refuser tout progrès car il ignore les potentialités dont il dispose ; cet état se caractérise aussi par le conservatisme des mentalités, la honte, la croyance à la fatalité, le sentiment d'infériorité, l'obscurantisme. Pour de nombreux auteurs comme le Père Engelbert Mveng, cette pauvreté psychologique est surtout le résultat des siècles d'esclavage et de colonisation qu'aurait subis les Négro-africains. Elle est à assimiler à la pauvreté anthropologique. Il semble donc urgent de rebâtir au préalable l'être même de l'Africain.²⁶³

et les partenaires extérieurs, dont le FMI et la Banque mondiale. Il expose ainsi les besoins de financement extérieur et les sources de financement connexes.

²⁶⁰ Nous voulons nous baser principalement ici sur le tableau que brosse Henri MOTO dans son étude sur « *Les ambiguïtés de la réduction de la pauvreté au Cameroun* », UCAC, Yaoundé, 2006, p. 8.

²⁶¹ Cf. ECAM II, *Conditions de vie des populations et profil de pauvreté au Cameroun en 2001*, Août 2002, p. 5.

²⁶² Cf. Programme des Nations Unies pour le développement (PNUD), *Rapport sur la pauvreté rurale au Cameroun*, Mai 2006.

²⁶³ Pour le Père Engelbert Mveng, en effet, le Négro-africain vit dans une sorte de « pauvreté anthropologique » et qui serait à la source des autres formes de pauvreté. Il propose ainsi pour une sortie de crise, de se réapproprier tout l'héritage négro-africain qui a été violé, saccagé, pillé par les esclavagistes et les colonisateurs, laissant ce dernier comme un peuple anhistorique, sans passé, ni présent ni avenir. C'est d'ailleurs le même refrain qu'on peut distinguer chez les chantres de la Négritude comme Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire ou Léon Gontran Damas

- Pauvreté morale : le pauvre manque de bonne moralité. Sa situation précaire le fait plonger dans des fléaux sociaux de toutes sortes : tribalisme, corruption, banditisme, prostitution, paresse, mariage précoce, etc.²⁶⁴

- Pauvreté intellectuelle : elle se caractérise par l'analphabétisme.

- Pauvreté culturelle : la perte des valeurs traditionnelles. Ce qui parfois peut entraîner la perte de son identité sociale, de même que la méconnaissance totale de son apport communautaire. Elle est à lier avec la pauvreté psychologique.

- Pauvreté naturelle : elle est liée à l'environnement - c'est le cas du désert, par exemple - ou aux infirmités physiques, aux défaillances mentales - pour le cas des personnes. Les provinces du Nord et de l'Extrême-Nord du Cameroun semblent en être les plus touchées.

- Pauvreté politique : le pauvre est tenu à l'écart des affaires de sa cité. Aucune structure sociale ne plaide en sa faveur pour établir un véritable débat public qui recueillerait les avis de toutes les couches sociales.

- Pauvreté économique : le manque d'industrie, des structures de crédits, l'incapacité d'investir et la dépendance économique déterminent l'état de pauvreté.

Notre liste est, certes, loin d'être exhaustive, mais nous ne retenons que ces quelques catégories essentielles de la pauvreté qui semblent se dégager de la vision large et multiple que les pauvres du Cameroun ont

pour qui la Négritude est « le fait d'être noir et l'acceptation de son histoire et de sa culture ». Pour une bibliographie de Mveng, on peut lire : J.-P. MESSINA, *Engelbert Mveng, La plume et le pinceau, un message pour l'Afrique du III^e millénaire (1930-1995)*, Presse de l'UCAC, Yaoundé, 2003, 191 pages. Signalons aussi une étude très intéressante sur la pauvreté anthropologique de Mveng : AMEYO DIDJOUNDIRIBA, *La libération anthropologique du Négro-africain selon Engelbert Mveng*, Mémoire de Licence en Théologie, sous la direction du Prof. Bénézet BUJO, Fac. de Théologie de Fribourg, Mai 2007.

²⁶⁴ Léon FOTSO dans son œuvre « *L'exclusion sociale au Cameroun* », L'Harmattan, Paris, 2004, 220 p., dresse les différents mobiles et les enjeux de l'exclusion sociale au Cameroun. Une exclusion qui est le résultat d'une longue histoire qui a commencé avec la colonisation et s'est poursuivie progressivement après les indépendances avec méthode et raffinement, sous la houlette et la volonté d'une poignée de dirigeants contre celle de la majorité de ses habitants.

eux-mêmes du phénomène qui les accable. Aussi, à y regarder de près, l'on se rend bien compte que de toutes les formes mentionnées, seule la pauvreté naturelle ne semble pas avoir ses racines dans l'agir humain. Les autres formes de pauvreté sont ainsi vécues comme un manque, une privation, une frustration, une violation, voir même comme une malédiction.²⁶⁵ Le fait nouveau, et qui nous intéresse ici, est que la notion de pauvreté semble épouser dans l'âme des personnes interrogées de nombreux et différents aspects qui en fait, comme les parties d'un puzzle, forment le tout de l'être pathologique africain qu'il s'agit de re-constituer dans sa totalité.²⁶⁶ Ce qui, à notre avis, semble déjà être une critique évidente de la conception de la pauvreté couramment admise et véhiculée par les organisations internationales que sont le FMI et la Banque mondiale.

En effet, il faut dire que la conception de la pauvreté varie dans le temps et dans l'espace, de même que d'une culture à une autre. Les critères utilisés pour distinguer les pauvres des non-pauvres devraient donc généralement être le reflet des conceptions normatives du bien-être social et du droit propres à chaque pays. Cependant, on peut noter des traits communs à ces différentes conceptions. Seulement aujourd'hui, de Washington à Tokyo en passant par Yaoundé, la conception officiellement partagée de la pauvreté est celle qu'en donnent ou fixent simplement les institutions de Bretton Woods :

« La pauvreté peut être définie comme étant la condition dans laquelle se trouve un être humain qui est privé de manière durable ou chronique des ressources, des moyens, des choix, de la sécurité et du pouvoir nécessaires pour jouir d'un niveau de vie suffisant et d'autres droits civils, culturels, économiques, politiques et sociaux. »²⁶⁷

²⁶⁵ En effet dans bien des cas, la pauvreté est considérée comme un état de malheur, fruit de la rupture de l'union socio-cosmique entre les vivants et les morts. Au Sud Cameroun, notre région d'origine, le terme « *Elig* » signifie un village en ruine ou abandonné. Et le plus souvent, il ne fait l'ombre d'aucun doute dans l'esprit des gens que c'est la conséquence de l'abandon par la communauté des lois et interdits coutumiers instaurés par les ancêtres, garants de la vie et de l'harmonie sociales. L'oubli ou l'abandon du passé, de ses racines et son héritage est ici ruine du futur.

²⁶⁶ Pour le pape Paul VI, le développement n'est humain que s'il est intégral, c'est-à-dire vise à promouvoir tout homme et tout l'homme. Cf. Paul VI, *Populorum progressio*, Centurion, Paris, 1967, p. 292.

²⁶⁷ <http://portal.unesco.org>.

Ainsi libellée, cette définition assez large et ouverte de la pauvreté que nous brosse le Comité des droits économiques, sociaux et culturels des Nations Unies, chancelle de sens à vouloir confiner dans une seule explication une réalité aux contours aussi vastes et variés. C'est dire que la pauvreté doit être considérée comme un phénomène multidimensionnel et dont la signification est loin de faire toujours l'unanimité, tant il est vrai que le concept épouse parfois des contours essentiellement relatifs et mouvants. En effet, lorsque les institutions de Bretton Woods reconnaissent le caractère multidimensionnel de la pauvreté, c'est pour aussitôt se limiter aux mesures monétaires, et particulièrement à la seule ligne de pauvreté.²⁶⁸ La méthode couramment pratiquée pour identifier la pauvreté consiste à tracer un seuil de pauvreté clair et net, représentant le niveau de revenu en dessous duquel on est considéré comme pauvre. La mesure de la pauvreté conventionnellement établie par les institutions internationales part de cette méthode : on compte le nombre de gens qui sont en dessous de ce seuil, puis on calcule l'indice de pauvreté qui est le pourcentage de la population totale qui se trouve dans cette situation.²⁶⁹

Dans le cas du Cameroun, de grands écarts existent au niveau monétaire entre les pauvres et les non pauvres.²⁷⁰ Seulement, du fait que le revenu minimum permettant d'être à l'abri de la pauvreté peut changer selon qu'on se trouve au Centre ou au Nord-Cameroun, décréter ainsi un seuil de pauvreté pour tout un territoire induit forcément en erreur. Il a pourtant été estimé à 232.547 FCFA²⁷¹ par équivalent adulte et par an. Le

²⁶⁸ La Banque mondiale se préoccupe surtout de définir un « seuil de pauvreté » en termes de revenu monétaire par habitant, et calcule la proportion de la population qui se situe en dessous de ce seuil.

²⁶⁹ AMARTYA SEN, *Repenser l'inégalité*, Seuil, Paris, 2000, p. 149.

²⁷⁰ ECAM II (2002) a basé son calcul du seuil de pauvreté sur des besoins essentiels, déterminant d'abord un seuil alimentaire auquel il a été ensuite ajouté un montant correspondant aux besoins de base non alimentaires. Pour le calcul du seuil alimentaire, un panier de 61 biens représentant près de 80% des dépenses de consommation alimentaire. Le seuil à atteindre pour quitter l'extrême pauvreté est calculé sur la base d'une consommation journalière minimale constituée de la farine de maïs, des arachides et du poisson. Le choix de ces trois produits se justifie par leur présence effective sur l'ensemble du territoire national, de même que le rapport qualité-prix et les modes de consommation. Ainsi pour ECAM II, le calcul du seuil de pauvreté permet à un individu adulte d'atteindre 2.900 calories par jour.

²⁷¹ Le FCFA est la monnaie qu'utilise dans leur grande majorité, les anciens territoires coloniaux français en Afrique. La parité du FCFA est assurée par le trésor

nombre de Camerounais incapables d'avoir cette somme en un an représente 40,2% de la population en 2001.²⁷² A cet égard, une personne est considérée comme pauvre au Cameroun, si son revenu ou dépenses²⁷³ est en dessous dudit seuil de pauvreté. Néanmoins, on note que si environ 4 personnes sur 10 sont pauvres au niveau national, la situation est différente selon le milieu de résidence. En zone urbaine, la pauvreté touche moins de deux personnes sur dix, contre plus de cinq personnes sur dix en milieu rural.²⁷⁴

Cette appréhension de la pauvreté au Cameroun nous permet de relever l'importance du contexte social dans lequel l'individu se trouve. Car la pauvreté est par essence comparative. Toutefois, malgré les apparences, nous constatons que ce concept semble être flou et difficilement maniable. Dans le seul cadre du Cameroun, il est loin de faire l'unanimité, car la pauvreté est vécue différemment du Nord au Sud-Cameroun, de même qu'elle diffère à la campagne ou en ville. C'est bien ce qui pousse la Banque Mondiale, dans nombreuses de ses études, à reconnaître l'absurdité de l'usage d'une unique « ligne de pauvreté » au niveau mondial, tant les modes de consommation, le degré de monétarisation, etc., sont divers sur le plan pratique²⁷⁵. Malgré cet aveu d'absurdité, les institutions internationales d'aide au développement ne veulent en rien renoncer, à travers les études et théories de leurs multiples experts, à apporter des solutions au mal planétaire. A moins que cette tâche ô combien gargantuesque ne cache des ambitions à peine voilées ou alors qu'elle ne soit elle-même exempte de contresens et d'ambiguïtés.

français qui depuis des décennies fixe et maintient le taux de change selon la correspondance : 1 Euro - 650 FCFA.

²⁷² DSCN, *Conditions de vie des populations et profil de pauvreté au Cameroun en 2001*. Rapport principal de l'ECAM II, Yaoundé, 2002, p. 32.

²⁷³ Habituellement, on définit le revenu ou la dépense d'un ménage. Dans bien de cas, la dépense est préférée au revenu étant donné que les données sur la dépense sont immédiatement calculables. Cependant, toutes ces deux variables ne sont que des substituts imparfaits du bien-être. En effet, ni le revenu ni la dépense ne traduisent correctement le rôle du bien-être social dans l'évaluation des biens publics et des biens non marchands comme la liberté, la sécurité, la santé.

²⁷⁴ Cf. DSCN, ECAM II, Op.cit., p. 33.

²⁷⁵ Bruno LAUTIER, *Sous la morale, la politique*, in *Politique africaine*, no 82 – juin 2001, p. 170.

1.2 Processus d'annihilation anthropologique du Nègro-africain

1.2.1 Au sujet de la prétendue malédiction de Cham

Si Engelbert Mveng définit l'annihilation anthropologique comme « *la négation pure et simple de l'humanité du Nègro-Africain* »²⁷⁶, il faut se dire que c'est le fruit d'un long processus savamment orchestré pour ravalier le Nègro-Africain du rang de promoteur de la civilisation à celui de l'esclave de l'humanité. Pourtant, à la lecture des anciens Grecs, ainsi que nous l'avons démontré plus haut, le Noir était fortement respecté et apprécié. Non pas seulement en Egypte ou en Nubie, mais aussi en Grèce même.

Ainsi, bien plus que la présence d'un Nègre parmi les auditeurs du philosophe cyrénéen Aristippe que signale Diogène Laerce – déjà cité plus haut – Aristote allègue deux exemples précis de relations sexuelles entre Nègres et femmes grecques. Et si ces unions ne semblent pas avoir été des « mariages mixtes », car Aristote dit de l'une des femmes qu'elle a été « séduite », de l'autre qu'elle a « eu commerce », le fait notable, c'est que de telles unions, même illégitimes, soient-elles. Elles prouvent clairement que des Nègres étaient venus quelquefois en Sicile et en Grèce, et qu'on leur avait fait bon accueil!²⁷⁷

Corroborant ces exemples, diverses œuvres plastiques apportent des pièces à conviction au dossier. Écoutons plutôt Alain Bourgeois nous conter :

*« Que dira-t-on alors devant ce canthare (exposé au Musée du Louvre : NDLR) orné d'une tête de Nègre couronné lui aussi d'olivier ? Ce visage plein de réserve et de distinction est-il celui d'un esclave – ou d'un vainqueur en d'autres Jeux ? Couronnait-on d'olivier les esclaves ? Ils n'étaient pas même admis à concourir ! Mais dira-t-on, il n'a jamais été ouï que des Nègres aient remporté des couronnes ni même participé à des Jeux. »*²⁷⁸

Ainsi, peu importe les opinions, ce qu'il y a de sûr, c'est qu'un potier athénien ait pu conserver cette scène, et le fait capital, c'est qu'un Nègre ait été l'objet, sans discrimination, de la haute distinction grecque. Des faits pourtant indiscutables, mais que les premiers commentateurs de ces diverses œuvres plastiques, ne pouvant s'expliquer l'existence de tels

²⁷⁶ Engelbert MVENG, *L'Afrique dans l'Eglise*, op. cit., p. 203.

²⁷⁷ Cf. Alain BOURGEOIS, op. cit., p. 85.

²⁷⁸ Ibid. p. 92.

sujets auxquels on s'attendait peu, et au reste imbus de supériorité raciale, interprétèrent en termes esclavagistes, uniformément et sans esprit critique. Certes, comme le fait remarquer Bourgeois, il est vrai que l'esclavage était un constituant fondamental de la société antique, et nul peuple, nulle race n'échappa à cette condition. Une multitude de Grecs furent bien esclaves à Rome. Mais que les Nègres soient venus en Grèce en qualité d'esclaves, cela est hautement improbable.

Sinon, comment expliquer que l'on ait figuré des Nègres non seulement en terre cuite, mais aussi dans des matériaux nobles, bronze, argent, or, pierres précieuses. Mais le plus remarquable est que des cités grecques même aient choisi de frapper certaines de leurs monnaies à l'effigie de la tête de Nègre, preuve que ce dernier a pu être jugé digne- à l'instar de la chouette d'Athéna ou de l'Aréthuse de Syracuse – d'apparaître quelquefois comme l'emblème d'une cité tout entière.²⁷⁹

Tout ceci nous amène à réviser les notions que nous avons sur les rapports de la Grèce antique et de la Négritude. Tout atteste que ce furent des relations de réciprocité entre les deux peuples. Mais alors, si les Noirs étaient tenus en haute estime par les Grecs, quel peut bien être le fondement de « l'anti-négrisme » ? Où situer proprement ses origines?

Malgré le fait que nous ne puissions pas rester indifférents au sort du Noir depuis des lustres - étant Négro-africain nous-mêmes - il n'est pas impossible, en scrutant scrupuleusement les textes, de tenter un discours assez objectif et moins passionnel, qui rendrait la vérité à l'histoire. Ceci, évidemment, suppose du courage et de la témérité pour nager à contre-courant des idées couramment admises ou transmises. Car plus on connaît la vérité sur son passé, mieux on peut comprendre son présent et envisager sereinement son futur. L'enjeu est donc de taille et le défi immense !

La Bible a souvent été prise à partie - et ceci à tort - pour justifier l'origine de tous les maux dont sont victimes les Négro-africains. C'est l'origine de la fameuse malédiction de Cham, ancêtre prétendu des Noirs. Mais il y a lieu ici de déclarer mordicus avec Engelbert Mveng qu'

²⁷⁹ Ibid. P. 114. On se demande bien en quel honneur ou pour quelle fin ce choix s'est porté sur la tête de Nègre, car avec la frappe des monnaies, c'est de question d'Etat qu'il s'agit, de choix officiel, de décision politique.

« il n'y a nulle part dans la Bible de malédiction divine contre Coush. Il est dit seulement que la puissance de Coush est comme toute puissance humaine, à la merci de Yahvé qui la livre à qui il veut, comme il veut. (II Chron. XVI,8) »

En d'autres termes, au sens strict du terme, la Bible ne porte nulle part des propos de malédiction ou de condamnation proférés de près ou de loin contre Coush, ancêtre des Noirs, et partant, contre sa descendance. C'est plutôt le contraire qui est ici attesté, c'est-à-dire la reconnaissance, le respect du peuple d'Israël au peuple de Kouch.

D'une part, ainsi que nous l'avons démontré, le livre de la Genèse fait découler de Nimrod, fils de Coush, l'origine de la civilisation humaine. Et plus loin, il est dit que le peuple Coushite apparaît ainsi, à travers l'Ancien testament, comme un peuple puissant. Ses soldats, son armée, sa flotte, ses chars, ses richesses, la confiance que les peuples environnants placent en lui font du peuple Coushite une des grandes puissances de l'antiquité. ((II Chron. XII, 2-4 ; II Rois XIX, 9 ; Isaïe XVIII, 1-7). Ce qui suscite naturellement l'admiration et la crainte d'Israël.²⁸⁰

Aussi en toute logique, si les Coushites sont les inventeurs des premières civilisations, s'ils sont un peuple puissant, et s'il est dit qu'ils sont surtout religieux – les Grecs les considéraient déjà comme les créateurs de la religion – il devient simple de comprendre qu'Israël avait tout intérêt à entretenir de bonnes relations avec ce puissant voisin. C'est sans doute tous ces facteurs, aux yeux de Mveng, qui font des Coushites les alliés naturels du peuple élu. Sinon, comment expliquer autrement le fait que Moïse, le fondateur du Judaïsme, prenne pour femme une négresse. (Nombres XXV, 6-13). Comment expliquer que l'Eternel prenne nettement position pour ce mariage, faisant désormais du peuple de la Loi un peuple Judéo-Coushite.²⁸¹ Une élection du peuple Coushite qui est fortement vérifiée dans toute la Bible. Car, ainsi que nous l'apprend Mveng, quand bien même L'Eternel s'en prend aux peuples païens et qu'Il couvre de malédictions, seuls les Coushites font

²⁸⁰ Quand on sait que le terme Kouch qui désigne le pays des Nègres est un mot d'origine africaine, antérieur à la Bible (Cf. MVENG, *L'Afrique Noire et la Bible*, p. 24), on ne peut manquer en toute connaissance de cause de penser que le narrateur biblique fait référence ici à la civilisation noire égyptienne, dont nous avons montré l'antériorité.

²⁸¹ Le Midrash, qui est le commentaire et l'exégèse de l'Ecriture juive, affirme que Moïse trouva refuge en Ethiopie où il devint roi et épousa une femme de lignée royale. Cf. Gabriel ATTIAS/ Gaston-Paul EFFA, *Le juif et l'Africain*, op. cit., p. 21.

exception.(Cf. le XVIIIe Chapitre d'Isaïe). Non seulement le Prophète les proclame les plus beaux, les plus vigoureux, les plus redoutables des guerriers, mais encore Yahvé se tourne vers eux :

*« En ce temps-là, des offrandes seront apportées à l'Eternel des Armées, par le peuple fort et vigoureux, par le peuple redoutable depuis qu'il existe, nation puissante et qui écrase tout, et dont le pays est sillonné de fleuves » (Isaïe XVIII,5-7).*²⁸²

Il apparaît clairement que les Noirs dans la Bible jouissent incontestablement de la prédilection divine. C'est bien ce qui paraît clairement dans l'épisode de la Reine de Saba qui, aux dires du texte sacré, *« vint des extrémités de la terre pour entendre la sagesse de Salomon »* (Math. XII, 42). Aussi, sans vouloir citer tous les cas de rencontre entre le peuple Couthite et Hébreux, jusqu'au séjour de l'enfant Jésus en terre égyptienne, le message de la Bible nous paraît, au contraire, clair et sans équivoque. Il transcende même la simple vision « négrophile » des Grecs, et se veut émanation et incarnation même dans la condition noire Couthite.

Cependant, malgré toutes ces vérités historiques, comment comprendre que la Bible, celle-là même qui tient le Couthite en haute estime, soit aussi celle qui est censée être à l'origine de sa condamnation, de sa chute ? La Bible prônerait-elle une chose et son contraire : l'honneur et le déshonneur ; L'amour et la haine ; le respect et la calomnie ? Qu'en est-il exactement de ce crime de « lèse-négrité » qu'on attribue à tort ou à raison à la Bible ?

Un proverbe Bambara dit : *« si la Salamandre réussit à s'introduire dans la maison, c'est qu'elle a trouvé une faille »*. Aussi, aborder l'épisode biblique de la prétendue malédiction de Cham, ancêtre des Noirs, c'est incontestablement chercher à comprendre les causes de cette faille. Mais, on est forcé de l'accepter, le ver de la prétendue malédiction des Noirs ne se trouve nulle part dans la sève biblique – ainsi que nous l'avons analysé -, l'affirmer donc serait une forte et regrettable méprise du texte biblique et attribuer aux personnages des rôles et paroles fictifs.

Il faut cependant reconnaître avec le Père Mveng que c'est dans l'exégèse patristique – qui est un phénomène tardif, un fait postérieur au texte biblique - que nous voyons apparaître une symbolique des couleurs où le Noir tient un rôle ambigu. On semble se baser ici sur une interprétation néoplatonicienne de l'exégèse symbolique et antithétique, avec les

²⁸² Cf. E. MVENG, *L'Afrique Noire et la Bible*, op. cit., p. 37.

oppositions : Nuit – Jour ; Ténèbres – Lumière ; Faiblesse – Force... Ainsi avec la tradition patristique, le sens de Coush apparaît en effet sous une forme fort pessimiste. Et ne pouvant donc se fonder sur le texte biblique pour envelopper Coush dans le cercle de la malédiction, les exégètes se forgeront une symbolique des couleurs dans laquelle :

Coush – Noir

Noir – Pêché

Pêché – Malédiction

Ainsi va naître le mythe de Cham, race maudite, issu des légendes apocryphes, dont on fonde la véracité sur le passage de (Genèse IX, 25):

« *Maudit soit Canaan ; il sera pour ses frères le serviteur des serviteurs !* ». Pourtant, le fait surprenant est que dans cette malédiction, ni Cham, ni Coush ne sont mentionnés. Les fils de Cham sont en effet Mizraïm (Egypte), Coush (Ethiopie) et Punt (Soudan). Il s'agit uniquement de Canaan. Or, la terre Canaan, nous le savons par le livre de l'Exode, c'est la Palestine actuelle, la terre promise qu'Israël devait conquérir à son retour d'Egypte. Et comme le dit Mveng, le mythe de Cham repose également sur une confusion totale entre le nom biblique de Cham et le nom Egyptien de Khem, qui signifie Noir, c'est-à-dire l'Egypte. Il est surprenant de constater qu'ici, on ne confond plus volontiers les anciens Egyptiens avec les Japhétites ou les Sémites : ils sont bien rangés dans la grande famille de Cham et de Canaan, conformément au texte biblique d'ailleurs.

Jean Philippe Omotunde, Chercheur en Histoire et cofondateur du site africamaat.com, ayant consulté les manuscrits de la mer morte, nous livre une version assez originale du passage en question :

« ... et je commençai moi et tous mes fils à cultiver la terre et je plantai une vigne sur le Mont Lubar et en la quatrième année, elle me fit du vin ...

Et je commençai à boire le premier jour de la cinquième année ... j'appelai mes fils et toutes nos femmes et leurs filles et nous fîmes une réunion de fête ...

Nous avons béni le Seigneur du Ciel, le Dieu Très Haut et le Grand Saint, parce que nous avons échappé à la destruction (le déluge) ».

L'auteur guadeloupéen se sent ainsi choqué de ne trouver dans ces documents anciens de Qumran nulle trace de malédiction de Cham. Et il en conclut fort logiquement que c'est un texte qui a été ajouté longtemps après pour des raisons bien évidentes. Car, ainsi que le confesse

l'historien guadeloupéen, la première mouture du texte dit que Noé a voulu faire un rituel religieux avec le vin, sous la tente, pour invoquer Dieu. Cham, intrigué a pénétré sous la tente en plein rituel et a vu Dieu parler à Noé. Là-dessus, son père lui dit :

*« Mon fils tu as vu la vérité dans sa nudité. Te voilà donc chargé de la mission de guider tes frères vers cette vérité ».*²⁸³

Et par la suite, avec l'idéologie raciste, ce même passage est devenu avec un maximum d'imagination : Cham a vu son père nu et est devenu le serviteur de ses frères. Cette dernière version nous semble assez plausible car, compte tenu de la grandeur de la civilisation égyptienne, en ces temps-là, l'idée que les Couthites soient les esclaves des Sémites et des Japhétites était fort impensable.

Tout ceci malheureusement allait poser les fondements d'une des idéologies les plus dangereuses de notre temps : le racisme et la Ségrégation raciale contre la race noire. Les Arabes aussi reprendront ces légendes à leur compte.

1.2.2 La traite arabe

Généralement, quand l'on parle de la traite négrière, l'on entend la traite atlantique, qui fut entreprise du XVe au XIXe siècle par les Européens. Pourtant, il n'y a pas eu une, mais plusieurs traites négrières, dont celle arabe, dès le VIIe siècle. Seulement, pour tenter d'atténuer la portée de cette énorme tragédie et se donner une conscience tranquille, ainsi que le démontre Jean Mpisi, certains auteurs européens essaient de minimiser la responsabilité de leurs nations dans sa réalisation, en argumentant que les Africains étaient les premiers négriers dans leur propre continent.²⁸⁴ Bourreaux et victimes sont ainsi renvoyés dos à dos.

Il est couramment admis que le bourreau tue toujours deux fois, la deuxième fois par le silence. Mais ici, il y a lieu de parler de sacrilège, par la profanation de la mémoire, la banalisation des souffrances de tous ces martyrs ! Le constat est qu'il n'est plus évident de parler de la traite négrière. Comme autrefois la fameuse « affaire Dreyfus » suscitait des passions et provoquait des affrontements, l'évocation de l'histoire de la

²⁸³ Cf. Les textes de Qumran, traduits et annotés, éd. Letouzey et Ané, Paris, P. 226), cité par Jean Philippe Omotunde in [www.africamaat.com/ Histoire-de-l-Esclavage-Critique](http://www.africamaat.com/Histoire-de-l-Esclavage-Critique).

²⁸⁴ Jean MPISI, Traite et esclavage des Noirs au nom du christianisme, L'Harmattan, Paris, 2008, p. 14.

traite négrière aujourd'hui ne fait plus l'unanimité autour d'elle. Et comme le pense Jean-Philippe Omotunde :

*« alors que pour tous, le drame les rassemble, les unit même, pour nous, ce drame nous divise car le récit qui en a été fait par l'Europe est mesquin, fallacieux et médiocre. »*²⁸⁵

Il y a plus de deux mille ans, Sima Quian (145-86 av. J.-C.), le premier historien chinois, affirmait avec assurance : *« Ceux qui n'oublient pas le passé sont maîtres de l'avenir »*. Ce qui signifie en d'autres termes que la survie d'un peuple dépendra de la sauvegarde de sa mémoire, de son

²⁸⁵ Jean-Philippe Omotunde est un historien guadeloupéen et co-fondateur du site Africamaat. Com. Comme Anta Diop, il pense qu'il y a lieu de définir au préalable les cadres stricts de tout débat. Car ici, l'on confond volontairement « cadre culturel européen » et « cadre culturel africain ». Le mot « Esclave » est donc foncièrement et originellement une pratique européenne. Il dériverait d'ailleurs du nom des « Slaves », qui désigne expressément des blancs nommés les « Slaves » qui étaient régulièrement capturés par les rois européens au moyen-âge, vendus et déportés à fond de cale de bateaux en tant qu'esclaves aux Arabes à Venise. Parler donc « d'esclaves » en Afrique revient à faire comme si on soutenait qu'en France sous Louis XIII, il y avait des Samourais. Bien qu'il s'agisse de chevaliers chargés de défendre leur roi, on ne peut utiliser ce mot pour l'histoire de France, car entre la France et le Japon, les cadres culturels sont différents. Par contre, on veut utiliser le même mot « esclave » pour l'Europe et pour l'Afrique, en se référant à la seule définition donnée par Aristote et sans tenir compte de l'éloignement des cadres culturels. Cela relève dans le fond, de l'entreprise de l'escroquerie ! Et comme l'a soutenu Anta Diop et à sa suite Théophile Obenga, il n'y avait pas de terme pour mentionner le mot « esclave » dans l'Afrique pré-islamique. Les historiens occidentaux ont totalement évacué du champ de la recherche historiographique la notion de résistance africaine face à l'oppression impérialiste pour échafauder leur théorie de la « collaboration ». Ainsi on a presque l'impression, à la lecture des récits de Grenouilleau et consorts, que les africains attendaient désespérément leurs amis négriers arabes et européens. Et même si le gaz qui fut utilisé dans les chambres à gaz des nazis fut inventé par un scientifique juif, même si 160 000 soldats juifs faisaient partie intégrante de l'armée allemande, on n'a jamais vu personne parler de « collaboration juive » à la Shoah. Mais pour l'Afrique, on pousse la thèse de la « collaboration » au paroxysme médiatique au point que certains afro-caribéens et afro-américains, pris au piège, reprochent aux africains de les avoir vendus. (Cf. Jean-Philippe OMOTUNDE, www. Africamaat. Com/ La-résistance-africaine-en-terre.) Le « pardon de l'Afrique à l'Afrique » que les évêques africains ont exprimé en octobre 2003 à l'île de Gorée (Sénégal), pour la part de responsabilité des Africains dans la traite négrière atlantique est une démarche accusée de révisionnisme par les historiens africains, pour qui l'Afrique n'a pas à demander pardon pour un crime commis par les nations chrétiennes européennes. Cf. Jean MPISI, Les évêques africains et la traite négrière, « Pardon de l'Afrique à l'Afrique ». L'Harmattan, Paris, 2008.

histoire. Raison pour laquelle le Négro-Africain, plus que tout autre individu, a besoin de reprendre son histoire en main, de la ré-écrire afin de la contrôler. Non plus une histoire, selon le vœu de Patrick Lumumba, qui sera écrite par les Occidentaux et leurs alliés, mais par des Africains eux-mêmes. Le défi est donc grand pour la re-construction d'une histoire honnie, bafouée, falsifiée, ignorée.

Au lieu de soutenir par tous les démons la thèse dite révisionniste, qui renvoie dos à dos négriers et victimes, il serait plus plausible d'analyser la théorie du complot et de la condamnation de Couth – que nous avons analysée précédemment – qui allait rapidement donner des fruits, car à partir du VII^e s. l'histoire de cette région apparaîtra comme souillée par la figure du pharaon, dont la malédiction par la Bible est conservée dans l'Islam. Roger Buangi Puati nous apprend qu'après le déclin de l'empire de Méroé, la Nubie se divisa en plusieurs royaumes. Les deux royaumes du Nord et du Centre réunis ne purent résister aux attaques répétées des Arabes. Ils furent contraints de négocier la paix, devenant ainsi tributaires des Arabes en 652. Ils devaient payer annuellement à leurs vainqueurs « *trois cent soixante têtes d'esclaves dépourvus d'infirmité* »²⁸⁶.

Puati nous apprend ainsi que la durée des voyages variant entre deux ou trois mois, les esclaves noirs marchaient pendant que leurs maîtres arabes allaient montés. Nus et sans protection, ils devaient affronter la violence des vents de sable et les variations de température entre le jour et la nuit. Ceux qui tombaient malades étaient purement et simplement abandonnés.²⁸⁷ Pour les Africains au sud du Sahara, le glas allait sonner avec la mise à sac de l'empire du Ghana par les Almoravides au IX^e siècle et leur départ au XI^e siècle. Puis ce fut la gangrène au XI^e et XIX^e siècle au Soudan. Il n'y a pas jusqu'en Afrique centrale où les razzias et les excursions arabes n'aient épargné les peuples noirs.

L'intérêt que les musulmans des premiers temps accordaient à l'Afrique Noire concernait surtout l'or et les autres ressources précieuses comme l'ivoire, etc. Pour Bassidiki Coulibaly, l'astronome Al-Fazari (av. 800) mentionnait le premier « *l'Etat de Ghana, pays de l'or* », et plus tard, Ibn al Fakih (av.905) écrivait : « *Dans le pays de Ghana, l'or pousse comme des*

²⁸⁶ Cf. Roger BUANGI PUATI, *Christianisme et Traite des Noirs*, Saint-Augustin, 2007, p. 62-63. Selon l'auteur, ce système resta en place pendant plusieurs siècles. C'est ainsi qu'au XVIII^e siècle, l'apport d'esclaves se monta à mille cinq cents individus par an et représentait une valeur d'un million de livres en 1776.

²⁸⁷ Ibid., p. 65.

plantes dans le sable (...). On les cueille au lever du soleil »²⁸⁸. Constat assez exagéré mais révélateur d'une certaine réalité : l'or a été le véritable support du commerce transsaharien médiéval. Aussi, à un moment où ni l'Amérique, ni l'Australie, ni le Transvaal ne donnaient leur appoint, l'or d'Afrique Noire a fourni une grande partie du métal précieux à l'économie mondiale. Les esclaves ne deviendront importants que progressivement, pour supplanter l'or avec la création des empires ou royaumes négriers du Moyen Âge africain.²⁸⁹

Il est important de noter que si les chrétiens avaient été à l'origine de l'« anti-négrisme », les Arabes seront leurs devanciers dans ce négoce. Ils ont pratiqué la traite négrière à l'intérieur de l'Afrique pour leur propre compte ou pour l'exportation vers les pays ibériques et vers d'autres destinations. Les Razzias et les incursions arabes à l'intérieur du continent ont été deux facteurs majeurs de déstabilisation des empires et des royaumes. Il est malheureux de constater que cette douloureuse partie de l'histoire de la Traite négrière est souvent gommée par de nombreux historiens qui, dans leurs analyses, font ainsi fi de 7 siècles de traite arabe, comme si 7 siècles étaient comparables à 7 ans d'histoire !

D'un autre côté, on note une certaine volonté affichée de la part de milieux arabes à nier, pour des raisons idéologiques, le poids des ponctions effectuées aussi par le monde musulman dans le monde africain. Ceci évidemment laisse croire que la traite européenne est la seule que l'Afrique noire ait connue dans son histoire, et pousse à oublier, du moins à minimiser celle des Arabes. Pourtant plus étalée dans le temps, la traite arabe a suscité des habitudes et une accoutumance qui, il faut le dire, ont fait le lit de la Traite atlantique qui la rejoignit au XVe siècle pour se développer parallèlement avec elle jusqu'au XIXe siècle.

C'est la raison pour laquelle Cheikh Anta Diop pense que l'Islam, contrairement au Christianisme, ne fait aucune part au passé traditionnel. Ce dernier fut étouffé, renié, oublié définitivement, qui allait contribuer à altérer l'histoire authentique du continent, de même que la mémoire des peuples. Sinon, comment comprendre, selon Cheikh Anta Diop, le phénomène de « chérifisme », qui est la tendance irrésistible de la plupart des chefs musulmans d'Afrique Noire à se

²⁸⁸ Cf. BASSIDIKI COULIBALY, *Du crime d'être « Noir »*, Homnisphères, Paris, 2006, p. 39.

²⁸⁹ Idem.

rattacher, par n'importe quelle acrobatie, à l'arbre généalogique de Mahomet. La conscience de la continuité du passé historique des peuples s'est affaiblie progressivement sous l'influence religieuse. En allant se chercher des ancêtres au Yémen plutôt qu'au Nil, on renie systématiquement l'histoire de nos propres familles qu'on veut oublier, car – ainsi que nous l'avons analysé - à partir du VII^e siècle, l'histoire de la vallée du Nil est frappée par l'anathème de la malédiction de Cham par la Bible, et dont l'Islam se chargera d'amplifier l'écho.²⁹⁰

Cependant, quand bien même les théocraties musulmanes seraient à l'origine de la traite arabe, il faut tout de même reconnaître – non pour l'excuser – que Mahomet n'invente pas grand-chose en la matière. Moïse, en son temps, avait entamé à l'ouest du Jourdain un génocide, plus tard accompli par Josué à l'est du fleuve jusqu'à la grande mer : la solution finale du problème cananéen, selon la promesse que Yahvé avait faite, de dégager un espace vital pour Abraham et sa descendance.²⁹¹

Ce constat nous permet d'entrer au cœur même du débat. Car si l'analyse précédente nous montre à suffisance que c'est de la religion chrétienne que le Négro-Africain tire sa condamnation et ses malheurs, relayés par la foi islamique, on peut comprendre la critique sévère que Bassidiki Coulibaly porte vis-à-vis des religions. Pour lui, sous prétexte d'un « besoin de croire », des foules multiples et diverses s'aliènent à des guides spirituels qui opinent et agissent au nom de Yahvé, de Dieu, ou d'Allah ou autres noms de la même entité. Cette critique n'est pas sans rappeler celle de Karl Marx qui considérait déjà la religion comme « l'opium du peuple ». Seulement, Coulibaly pousse plus loin son analyse en considérant cette dernière comme la première et principale forme d'esclavage, un crime de lèse-humanité, une servitude volontaire qui est la condition de possibilité de toutes les autres²⁹².

Il est surprenant de constater, ainsi que le fait remarquer Louis Sala-Morins, que Noé, après le déluge, ne dit plus rien méritant d'être révélé, écrit et cru, si ce n'est, sous la dictée de Yahvé, l'invention de la merveille des merveilles : l'esclavage²⁹³. Car si, selon Alfred North Whitehead, « la

²⁹⁰ CHEIKH ANTA DIOP, *L'Afrique Noire Pré-coloniale*, op. cit., p. 162.

²⁹¹ CF. B. COULIBALY, op. Cit., p. 43.

²⁹² Ibid. P. 41.

²⁹³ L. SALA-MORINS, *Le livre rouge de Yahvé*, La Dispute, Paris, 2004, p. 53.

religion est ce que l'individu fait de sa propre solitude »²⁹⁴, elle est surtout pour Coulibaly, renoncement à exercer sa « libre liberté » au profit d'autres hommes qui se chargent de l'incarner pour vous. C'est la raison pour laquelle il pense que les fondateurs des religions ont bien compris que s'il y a bien quelque chose auquel il ne faut toucher à aucun prix, quelque chose qui est sacré de chez sacré, c'est bien « la merveille des merveilles », l'esclavage. Car l'invention du sacré/profane n'est ni plus ni moins le plus ancien coup de force anti-humain que l'humanité ait jamais connu. La distinction sacré/profane est issue de la violence faite au réel par certains hommes contre d'autres hommes, et fonctionne partout au prix d'une violence permanente et multiforme (physique, économique, symbolique, religieuse) exercée par ceux qui commandent contre ceux qui obéissent. Cette violence est incarnée par « l'homo religiosus » de Mircea Eliade qui a réussi à réduire au silence le magicien, le sorcier et tous ceux qui se refusent à croire que des puissances surnaturelles, que ce soient les esprits, les ancêtres, les dieux ou Dieu puissent intervenir d'une manière ou d'une autre dans le quotidien des humains.²⁹⁵

1.2.3 La traite européenne

Lorsque les Portugais abordèrent la côte atlantique africaine, ils nouèrent rapidement dans le golfe de Guinée des contacts avec les peuples Noirs, dans le but d'implanter le christianisme. Ce qui aboutit, ainsi que l'a si bien analysé Jean Mpisi, à la conversion du roi du Congo et de tous ses sujets, quelques années plus tard, au sacre du premier évêque africain²⁹⁶. Les choses auraient pu aller dans le bon sens, si, au préalable, le Portugal et l'Espagne n'avaient déjà dans leurs campagnes et même aussi à Lisbonne une importante population servile noire achetée auprès des Arabes qui pratiquaient la traite des Noirs depuis le VIIe siècle.²⁹⁷

²⁹⁴ A. N. WHITEHEAD, *Religion in the making*, cité par E. R. Doods, in *Les Grecs et l'irrationnel*, Flammarion, Paris, 1997, p. 240.

²⁹⁵ B. COULIBALY, op. Cit., p. 42-43.

²⁹⁶ Jean MPISI, *Le cardinal Malula et Jean Paul II, dialogue difficile entre l'Eglise « africaine » et le Saint-Siège*. L'Harmattan, Paris, 2005, p. 30. Afonso Mbemba, fils du premier roi baptisé chrétien au Congo, entreprit dès son intronisation en 1506, de convertir tout le pays au christianisme.

²⁹⁷ Jean MPISI, op. cit., p. 18. Dès les premiers siècles de l'ère chrétienne, on rencontrait déjà les esclaves africains en Crète, en Grèce, à Rome, à Carthage.

Le salut par le christianisme est souvent présenté comme la principale motivation qui conduisit à déporter les peuples africains qui vivaient dans l'ombre du paganisme afin de les réduire en servitude : sortir le Noir de la « malédiction » divine qui le poursuivrait depuis la nuit des temps et le conduire à la lumière du Christ.²⁹⁸ On peut aisément comprendre l'idéologie de cette époque que nous exprime le théologien Jean Bellong De Saint- Quentin :

« Le plus grand malheur qui puisse arriver à ces pauvres Africains serait la cessation de ce trafic. Ils n'auraient alors aucune ressource pour parvenir à la connaissance de la vraie religion, dont on les instruit en Amérique, où plusieurs se font chrétiens...Eh ! Plût à Dieu que l'on achetât tous ces misérables Nègres, et qu'on en dépeuplât l'Afrique... »²⁹⁹

Cette attitude n'était que la suite logique de l'idéologie développée dès l'époque patristique – ainsi que nous l'avons analysé –, idéologie selon laquelle l'Eglise décréta que la couleur noire serait assimilée au péché, à la tentation, au démon, tandis que la blanche symboliserait Dieu, ses saints et tout ce qui est pur³⁰⁰. C'est donc de bonne guerre que Buangi Puati affirme que la mystification et l'idéologie religieuse ont servi de tranquillisants pour les opprimés, les disposant à se soumettre à l'humiliation et à l'oppression. Aussi l'intérêt premier de la religion n'a-t-il jamais été le salut des âmes des esclaves noirs qui tantôt avaient une âme, tantôt la perdaient, au gré des intérêts du dominateur.³⁰¹ Et d'ailleurs, l'Eglise catholique romaine n'a jamais su expliquer pourquoi baptiser un peuple dit maudit et donc voué à la damnation éternelle. La vérité aux yeux de l'auteur tient au fait que cette dernière a pris une part

²⁹⁸ Ibid., p. 21.

²⁹⁹ Idem, cité par A. GISLER, *L'esclavage aux Antilles françaises* (XVIIe – XIXe siècle), Karthala, Paris, 1981, p. 170. . Il semble d'ailleurs que ce soit Luther qui ait imposé au monde occidental cette idée de malédiction divine des Noirs, car dans son commentaire sur la Genèse, le réformateur écrit que Cham est dépeint avec les couleurs laides.

³⁰⁰ Il est encore bien surprenant de voir que ces stéréotypés n'ont pas tellement changé, car que ce soit dans les cathédrales, les livrets de prières ou les musées, le diable est toujours représenté en noir et la Vierge, les Saints et les Anges en Blanc. C'est le cas du Musée de l'Histoire de Bern, en Suisse. Il serait important d'étudier la couleur originelle du diable ou du mal chez certains peuples en Europe. En pays germanique et nordique, on le sait, la couleur originelle du diable était le rouge (rote Teufel). Quand s'est-elle substituée au noir ?.

³⁰¹ Cf. R. BUANGI PUATI, op. Cit., p. 184.

active dans la traite, en recevant de l'argent des paroisses ou congrégations esclavagistes en Afrique.³⁰²

A côté de cette thèse religieuse comme base de la traite négrière, on peut citer la thèse économique. En effet, lorsqu'en 1492, Christophe Colomb « découvre » l'Amérique, les Européens ont besoin de main-d'œuvre pour planter la canne à sucre, le café, le coton ... dans les nouvelles colonies. Pour sauver les « indiens », autochtones du Nouveau-Monde, massacrés par une exploitation aveugle, on importe les Noirs d'Afrique, jugés plus vigoureux et travailleurs. C'est bien ce qui atteste le fait que la traite atlantique fut organisée pour des motifs économiques.

Comme l'écrit Sylvie Streckeisen,

*« le grand commerce qui servait de moteur à l'économie du XVIIe et du XVIIIe siècle n'était autre que le commerce triangulaire : celui de la traite négrière et des marchandises tropicales produites par les esclaves noirs au Nouveau-Monde ».*³⁰³

N'en déplaie donc aux falsificateurs de l'histoire, il ne fait l'ombre d'aucun doute que la formation du capitalisme occidental et l'éclosion de beaucoup de grandes fortunes en dehors des familles nobles de l'Europe sont tributaires du commerce triangulaire. Sinon, comment nier les signes encore visibles aujourd'hui de l'essor économique avec les transformations de villes comme Bordeaux, Nantes, Bath ou Londres à l'apogée de la traite ?

*« Le capitalisme européen est né et s'est nourri du travail des Noirs dans les plantations américaines, des produits coloniaux et de l'activité économique engendrée par le commerce triangulaire dans le continent européen. Le capital amassé dans le commerce triangulaire (esclaves, manufactures, sucre et autres produits coloniaux) permit l'invention de la machine à vapeur, puisque James Watt reçut des subventions de la part des marchands engagés dans le trafic négrier ».*³⁰⁴

La traite des Noirs vaut donc son pesant d'or dans l'essor économique des nations européennes. Il ne serait pas concevable que les Européens se soient engagés dans un commerce ruineux durant quatre longs

³⁰² Ibid., p. 188. Les Jésuites dans leurs missions en Afrique possédaient des esclaves, pratiquaient la traite aussi bien dans les factoreries africaines qu'au Brésil. Les Dominicains n'étaient pas en reste. (Cf. PUATI, p. 189).

³⁰³ S. STRECKEISEN, „ La place de Genève dans le commerce avec les Amériques aux XVIIe et XVIIIe siècles », in C. SAVARY et G. LABARTHE (dir.), *Mémoires d'esclaves*, Musée d'ethnographie, 1997, . 38. cité par PUATI, op. cit., p. 89.

³⁰⁴ Cf. BUANGI PUATI, op. Cit., p. 93.

siècles, période pendant laquelle l'Afrique se vida de son sang : les pays développés se développaient et les sous-développés se sous-développaient. La question du nombre de déportés noirs reste donc un sujet âpre alimentant la polémique entre chercheurs, car si parfois l'on peut avancer des chiffres, cent à près de trois cents millions de Noirs arrachés à leur terre, l'irréparable a été fait. Alea jacta est ! Et comme le pense Puati Buangi, on ne répare pas l'irréparable :

« Comment réparer pour tant de morts africains, pour les viols des corps et de l'imaginaire, pour les déportations et les traumatismes subis, pour les humiliations et la réification des personnes, pour la négation et les destructions des cultures ? »³⁰⁵

1.3 La colonisation

L'honneur d'être le premier pays européen à avoir aboli l'esclavage revint au Danemark. Ce fut en mars 1792 que le roi Christian VII décréta l'abolition à terme de toute forme de traite dans ses colonies. Le 8 février 1815, au congrès de Vienne, la Grande-Bretagne, la Suède, la Russie, l'Autriche, la France, l'Espagne et le Portugal signèrent une déclaration condamnant la traite négrière. Seulement, c'est avec le décret de l'abolition de l'esclavage dans les colonies françaises du 27 avril 1848 que la France cessa officiellement d'être une nation esclavagiste.³⁰⁶

L'abolition de la traite négrière fit peut-être plus honneur à ceux qui la proclamèrent qu'à ceux qui étaient censés en être les principaux bénéficiaires. En effet, le sort des Africains ne connut point de répit dans l'échelle de la violence, de la déshumanisation et du reniement de soi. Incapables de continuer à déporter des esclaves pour le commerce triangulaire dans le monde, c'est en Afrique même que seront créées bientôt les structures d'exploitation, de spoliation et de mise à sac des réserves naturelles et minières.

1.3.1 L'Afrique comme réservoir d'hommes et de ressources pour l'Occident

Pour Roger Puati, l'Europe et l'Amérique ont besoin de l'Afrique. Hier réservoir d'hommes, aujourd'hui l'Afrique est, aux yeux des nations occidentales, un réservoir de matières premières. Le transvasement des

³⁰⁵ Ibid. p. 326.

³⁰⁶ Cf. Roger BUANGI PUATI, *Christianisme et Traite des Noirs*, op. cit., p. 310.

forces et des richesses qui s'est opéré et s'opère encore à ce jour de l'Afrique vers l'Occident anémie l'Afrique et la déstabilise durablement.³⁰⁷

Il faut tout de même noter que les premiers camps de concentration virent le jour en terre africaine durant la colonisation. En mai 1885, Heinrich Ernst Goering, le père de Hermann Goering, futur dignitaire nazi et bras droit d'Adolf Hitler, fut nommé gouverneur de la riche colonie de Namibie. Jusqu'à son départ en août 1890, déplacements des populations, ségrégation raciale, confiscation des terres agricoles, exécutions sommaires furent les méthodes de gouvernance du plénipotentiaire prussien. Il est quand même troublant de constater qu'Hermann Goering soit devenu l'instigateur de la « *solution finale de la question juive* » dès le 31 juillet 1941.³⁰⁸

Pour Aimé Césaire, si

*« L'Europe vitupère Hitler, c'est par manque de logique, et qu'au fond ce qu'il (le très chrétien bourgeois du XXe siècle) ne pardonne pas à Hitler, ce n'est pas le crime en soi, le crime contre l'homme, ce n'est pas l'humiliation de l'homme en soi, c'est le crime contre l'homme blanc, c'est l'humiliation de l'homme blanc, et d'avoir appliqué à l'Europe des procédés colonialistes dont ne relevaient jusqu'ici que les Arabes d'Algérie, les coolies de l'Inde et les Nègres d'Afrique ».*³⁰⁹

Pourtant, il est évident que l'usage et l'acceptation de la violence envers les autres peuples ont conduit l'Europe à reproduire, cette fois-ci sur son sol, des crimes auxquels elle s'était accoutumée hors de ses frontières.

³⁰⁷ Ibid., pp. 316-317.

³⁰⁸ Jean-Marie Teno, dans son documentaire, le « *malentendu colonial*, » (Cf. www.raphia.fr) revient sur ce pan de l'histoire coloniale. Ce documentaire est un film de commande de l'Allemagne, à l'occasion du centenaire du génocide des Hereros, en Namibie, lors d'une terrible guerre coloniale (1904-1907). Génocide pour lequel l'Allemagne a récemment officiellement demandé pardon. Basés sur des documents et des photographies d'époque, certains passages du documentaire sont extrêmement durs, expliquant que l'« ordre d'extermination » donné en 1904 par le général Lothar von Trotha, alors que les Hereros sont en fuite, ne relève plus de la stratégie militaire, mais de l'acharnement. Suite à cet ordre, interdiction de faire des prisonniers. On tire sur les hommes, les femmes et les enfants. On les refoule dans le désert d'Omaheke, où beaucoup vont mourir de faim et de soif. On parque les survivants dans ce que l'on appelle déjà « camps de concentration », avec travail forcé et mauvais traitements, qui préfigurent les futurs camps nazis.

³⁰⁹ Cf. Aimé CESAIRE, *Discours sur le colonialisme*, Présence Africaine, Paris, 2004, p. 13.

L'expérience coloniale a donc préparé les pires catastrophes du XXe siècle.

Lorsque les Allemands arrivent au Cameroun, les chefs côtiers Douala sont déjà en relations commerciales avec les Anglais et les Français. Et pourtant, c'est avec les Allemands qu'ils signent le traité de colonisation du territoire le 14 juillet 1884. A l'époque, les chefs traditionnels Douala ne tenaient pas à ce que les Allemands étendent leur influence à l'intérieur du pays, car leur position privilégiée d'intermédiaires dans les transactions commerciales avec les peuples de l'intérieur auraient été menacées. Très tôt, les Allemands créent des plantations de cacao et d'hévéa, employant la main d'œuvre locale sans la rémunérer. C'est le début des travaux forcés. Aussi rencontreront-ils une opposition farouche chez les peuples côtiers : les Bakoko et les Bassa. Ces deux tribus lignagères leur fermeront toute possibilité de pénétration à l'intérieur par leur pays.

Les Allemands gagnent alors par le sud la côte Kribi et tentent une nouvelle pénétration à l'intérieur. Cette fois, en passant par le pays Bété alors plus accueillant pour eux. Le poste de Yaoundé est fondé par Kund et Tappenbeck en février 1889.

En 1916, les Allemands, à l'issue de la guerre, allaient perdre le Cameroun. L'article 119 du traité de Versailles enlève à l'Allemagne toutes ses colonies. Le Cameroun, comme le Togo, devient un territoire sous tutelle de la France, qui ne devait exercer qu'un mandat provisoire pour le compte des Nations-Unies.

1.3.2 Les missions religieuses comme force parallèle du colonialisme

On retrouve ainsi l'impact énorme du colonialisme dans l'influence d'une force parallèle de l'époque coloniale : les missions religieuses. C'est chez les Bété que la mission catholique a eu son plus grand succès au Cameroun. La motivation de *Minlaaba*, œuvre de Philippe Laburthe-Tolra, était le désir de répondre à la question suivante :

« Comment se fait-il que les Bété du Cameroun se soient convertis pratiquement tous au catholicisme avec une rapidité inégalée dans les temps modernes, passant de 0 à 90% de fidèles en l'espace de trente ans ? »³¹⁰

³¹⁰ Cf. P. LABURTHER-TOLRA , *Minlaaba* I, publications de la Sorbonne, Paris, 1981, p. 487.

Si notre but n'est pas de répondre à cette question, d'autant plus que Tolra n'y répond pas expressément non plus, on peut tout de même nuancer en disant que ce catholicisme global inconditionnel paraîtra moins étrange, si l'on réussit à contre-distinguer historiquement les Beti catholiques des Bulu protestants³¹¹ et des « Fang » du sud Cameroun et Gabon partiellement réfractaires à la christianisation ; on comprendra qu'à une différenciation ethno-historique puisse correspondre une différence de réaction vis-à-vis des apports extérieurs.

A partir de 1912, Minlaaba avait commandé l'évangélisation catholique de toute la partie du pays « Pahouin » située au sud du Nyong, jusqu'aux frontières du Gabon et de la Guinée. Son fondateur fut le père Hennemann.

Femmes beti entre deux mondes de Jeanne-Francoise Vincent nous permet d'avoir une idée de l'implantation du christianisme qui, malgré les conversions spectaculaires, fut tout de même imposé et aussi, cas inédit dans l'histoire de l'évangélisation, accepta des compromis.

C'est ainsi qu'une femme beti nous apprend que « Peu de temps après notre arrivée à Minlaaba, le fameux chef, Charles Atangana Ntsama, est venu, et il a dit :

*« Les missionnaires vont arriver. Que les hommes et les femmes se dévoilent réciproquement le secret de leurs rites respectifs. Qu'on explique le so aux femmes et le mevungu aux hommes, puis qu'on arrête tout cela ! ». On a répandu la police, pour surveiller si les gens avaient cessé leurs rites. On arrêtait tous ceux qu'on surprenait en train de les pratiquer. On les garottait ; on les battait beaucoup et on les emmenait dans la maison du chef. »*³¹²

Ceci sonne le glas de l'organisation socio-culturelle et politique traditionnelle des Beti qui reposait sur une certaine hiérarchisation de la société et de ses valeurs. Les hommes avaient leurs rites, le rite *so* par exemple, et les femmes les leurs, le *mevungu* pour ne citer que ce dernier.

Et comme nous l'apprendrons au fil des entretiens, le *mevungu* était un rite qui rythmait la vie des femmes et jouait un rôle capital dans la

³¹¹ La mission presbytérienne américaine (MPA) sera plus importante chez les Bulu. Ce qui logiquement va engendrer, dès cette période, des différences entre Bulu (sud Cameroun) et Beti (centre Cameroun) liées principalement aux différences structurelles et d'attitude entre catholicisme et protestantisme.

³¹² Cf. Jeanne-Francoise VINCENT, *Femmes beti entre deux mondes*. Entretiens dans la forêt du Cameroun. Op. cit., p. 92.

société. Il était par exemple le lieu où les femmes prenaient leur revanche sur les hommes, en s'exprimant librement entre elles, partageant leurs expériences, joies et peines. Il était d'ailleurs strictement interdit de souffler mot aux hommes du déroulement de ces assemblées secrètes.

Pour philomène, une femme interrogée,

*« le mevungu était vraiment leur dieu. Il était interdit de prendre ce qui appartenait à autrui. Si quelqu'une allait voler, elle tombait malade ; et si elle n'avouait pas, elle mourait. Il fallait qu'elle avoue pour guérir ».*³¹³

Le rite reposait donc sur une guérison par l'aveu public. C'est bien le fait que corrobore Rosalie, lorsqu'elle affirme plus loin que

*« la plupart du temps autrefois, et souvent encore aujourd'hui aussi, quand quelqu'un était gravement malade, on lui ordonnait d'abord de parler, de dire tout ce qu'il avait fait de mal depuis le début de sa vie. On dit en effet que ce qu'on a fait de mal a une influence sur votre santé. Le plus souvent, l'aveu réussit et vous guérissez ».*³¹⁴

Ainsi, si les femmes bété interrogées par Jeanne-F., Vincent sont formelles pour reconnaître que : *« c'est le christianisme qui a donné aux femmes la dignité de personne humaine »*, il reste que les réserves exprimées, la nostalgie de l'ancien monde ne sont pas moins des aspects non-négligeables et symptomatiques d'un certain malaise au sein de la société. Pour bon nombres de ces femmes,

*« Depuis l'avènement du christianisme, le mariage est devenu une chose légère que personne ne prend au sérieux ».*³¹⁵

Car, *« ce qui constitue le trouble, c'est la monogamie apportée par le christianisme qui a entraîné l'augmentation des dots ! du coup, le mari a l'impression d'avoir acheté sa femme et il le lui fait sentir ! »*³¹⁶

Bien plus grave encore, les femmes bété furent sujettes à de nombreuses exactions de la part des missionnaires. Parlant des femmes de la sixa, institution religieuse instituée par les missionnaires, une femme témoigne qu'

³¹³ Ibid. P. 93.

³¹⁴ Ibid. p. 138. Il ne faut pas perdre de vue que chez les Fang, c'est dans le phénomène de l'evu qu'il faut chercher le principe du mal. C'est bien lorsqu'on ne pouvait pas être maître de son evu, le dominer, qu'on se livrait à des actions peu vertueuses dans la société.

³¹⁵ Ibid. p. 111.

³¹⁶ Ibid. p. 112.

*« elles partaient de bonne heure jusqu'à 10 heures et elles repartaient encore le soir. Elles se plaignaient ! Parfois elles faisaient une journée continue de travail : du grand matin jusqu'à six heures du soir ».*³¹⁷

Il est ainsi curieux de constater que l'effort des missionnaires ne visa pas seulement à sonner le glas de l'organisation socio-culturelle et politique traditionnelle des Bété, mais aussi à faucher même à la base la fibre existentielle de ce peuple. L'appellation même Bété, terme de noblesse, de fierté, et d'honneur de tout un peuple fut ravalée au rang des futilités. Car désormais, se faire appeler Bété aux yeux des missionnaires, devient synonyme d'obscurantisme religieux :

*« Quand j'avais eu mon fils, nous raconte une dame interrogée, je l'avais fait baptiser au bout de huit jours, car je ne voulais pas qu'il reste un païen, un beti comme on disait alors ».*³¹⁸

L'équivalence « beti-païen » permet de comprendre que la déshumanisation, l'annihilation du Bété ne lui épargna aucun attribut, pas même celui de son nom. Et douter de son nom ou du moins le remettre en cause, c'est douter de ses origines, c'est décider de les remettre en cause. C'est bien ce que nous avoue Appolonie, au 17^e entretien, lorsqu'elle affirme qu'avant la mission, « on était encore beti, c'est-à-dire païen. » Tout semble être dit dans cette courte phrase, mais combien révélatrice du scandale subi par le peuple fang.

Pourtant, au début de la rencontre, il y a lieu de noter que la Mission, se présentant elle-même comme véritable, donne de la profondeur de champ aux vieilles traditions des Bété sans paraître entrer en conflit avec elles. Ainsi, il y a donc eu une certaine réinterprétation de l'histoire sainte véhiculée de bonne heure au peuple fang. Car il n'est pas question de faute de la part de Cham, ni de la malédiction de la part de Noé dans le *Mfufub Ntilan*, résumé d'Histoire Sainte, écrit par le P. Pichon et publié par la mission catholique. Le bon Père Pichon a la délicatesse de taire cet épisode. Et au contraire, Cham est le préféré de son père.

Il faut dire que si les missionnaires ont voulu taire l'épisode de la malédiction de Cham dans leur traduction du *Mfufub Ntilan*, c'est bien pour une cause bien précise. En effet, avec la fin de la traite en 1848, certains peuples de la côte sont voués à un sombre avenir. Leur puissance foncière et politique est ébranlée par la baisse de leurs revenus ; diminuée par les maladies : variole, syphilis, alcoolisme, endormie par

³¹⁷ Ibid. p. 118.

³¹⁸ Ibid. p. 120.

des décennies d'enrichissement facile, affaiblie par des structures familiales désagrégées. Les heures glorieuses de la traite négrière sont passées.

Ainsi, les européens découvrent les Fang, peuple de l'intérieur, comme un peuple encore vierge de tout comportement séditieux, seule main-d'œuvre envisageable. Pour l'administration, les Fang sont l'antithèse des courtiers. Ils sont la base nouvelle, saine, laborieuse et courageuse sur laquelle elle fonde l'espoir d'une colonie enfin prospère, grâce à des produits moins chers et une agriculture développée. Il semble donc qu'une nouvelle ère s'annonce. Alors que les populations côtières sont avides d'alcool et de tabac, les Fang semblent sobres. Ils accordent la plus grande valeur aux perles, à la poudre et au cuivre. Pour les Blancs, le contraste est d'autant plus saisissant qu'il est renforcé par la propreté des villages, la fécondité des femmes, les soins qu'ils portent à leurs coiffures. Ils portent les cheveux longs tressés et une barbe divisée en deux branches, à l'opposé des côtiers aux cheveux courts, voire rasés et imberbes. Une fois encore, dans la perspective de mise en valeur de la colonie, tout porte l'autorité administrative et religieuse française à s'attirer leur collaboration.

Par ailleurs, dans sa détermination de former des Etats-Nations en Afrique au 20^e siècle, une composante importante de la politique indigène du colonisateur français fut d'assigner une place symbolique aux différents peuples colonisés. Cette place participait à la fois du supposé ancrage spatial de chaque ethnie, de leur engagement dans le système colonial (main d'œuvre, participation ou résistance à l'impôt) et de leur collaboration politique aux cadres de l'Etat (élites urbaines, chefferies).

Ceci dut s'effectuer selon un nouveau cadre bien particulier, dont les frontières transformaient par exemple en étrangers et en migrants des groupes autrefois proches, ou au contraire intégraient dans la supposée nation des communautés autrefois antagonistes. Ce fut donc un travail de redéfinition interne des identités liées au nouvel espace national.

Cependant, cette mise en place s'accommoda mal de la persistance des migrations parmi les communautés. L'administration coloniale tendit à créer une hiérarchie des races, afin de définir qui étaient ses alliés et ses ennemis principaux. Les tensions inhérentes au mythe fang furent résolues dès que les colonisateurs comprirent l'impossibilité de domestiquer les Fang et de les intégrer dans les cadres coloniaux. Ils s'aperçurent dès les premières années du siècle que les Fang résistaient

à la colonisation, maintenaient des stratégies de dérobade et de fuite, et inaugurèrent très tôt des initiatives politiques internes contraires aux visées de l'Etat colonial.

Aussi les projets officiels de stabilisation et de sédentarisation des villages s'accompagnèrent-ils d'une véritable diabolisation des mouvements des Fang. Leurs migrations furent isolées et présentées comme un défi à la constitution de la nation gabonaise, et à la sécurité des autres groupes présents dans le nouvel espace national.

L'existence d'une hypothèse hamitique au Cameroun et au Gabon ne déboucha donc pas sur un scénario à la rwandaise, où les Fang, comme les Tutsi, auraient pu former une nouvelle classe aristocratique au service de l'Etat colonial. Les autorités choisirent alors une stratégie d'étouffement politique, tout en s'arrangeant pour capter à leur profit une partie du potentiel économique des Fang. En brandissant la menace de l'invasion fang, l'Etat colonial opposa le sceau du conflit ethnique sur la création de la nation, et créa la politique d'ancrage de son entreprise de contrôle sur le renforcement d'une alliance politique et sociale avec les groupes ethniques déclarés concurrents des Fang.

Et même, au sein de la complexité du phénomène fang, les Européens sont amenés à entretenir des différences, voir même des clivages et des lieux de dissidence dans ce qu'ils perçoivent comme des formes divergentes de langage. Ils introduisent cette notion de disparité et aggravent même les choses en suggérant, entre les dialectes fang, des rapports conflictuels de dominants-dominés. D'où le débat sans objet de

« *qui a assimilé qui ?* » ou qui est « *plus de la pure civilisation fang que qui ?* »³¹⁹

G. Balandier montre pourtant comment la mise en dépendance des Fang par le système colonial provoque une perception aigüe de l'adaptation de leurs structures politiques. Dès 1930, les Fang prennent d'importantes initiatives : mouvements de regroupement des clans « *alar ayong* » et diffusion du culte *bwiti*, tout à la fois religion moderne et lien

³¹⁹ Le subterfuge n'a pas longtemps échappé aux individus concernés eux-mêmes qui ont tenté, en 1994, de remédier à ce problème naissant en organisant le fameux « *congrès fang de Mitzi* ». Ce congrès qui a à tort ou à raison généré les plus grandes inquiétudes au reste de la planète et qui a réuni toutes les variantes fangs et des *Meyong* de la sous-region, ceux qui disent « *M'adzo na* » parlaient d'une même voix d'un « *congrès fang* » « *Esulan Meyong* ». Il ne s'agissait pas pour eux d'élire un roi, comme l'occupant l'eût cru à l'époque, mais bien de restaurer les mailles du tissu communautaire qui se trouvait malmené par les divisions de tous ordres.

de conservation des croyances et des valeurs anciennes. Dans ce contexte, les mouvements de regroupement fang réinvestissent activement les légendes de migration pour donner une cohésion idéologique aux divers clans et villages dispersés entre les frontières du Nord-Gabon, du Sud-Cameroun et de la Guinée équatoriale. En 1940, une campagne intense de collecte des traditions orales, retravaillées par le bas dans les villages à l'aide des aînés, conduit à la création d'un corpus collectif dont la version standardisée est publiée en 1955 par un certain Ondua Engutu « *Dulu Bon Be Afri Kara* », les migrations des enfants de Afri Kara, grâce aux presses de la mission presbytérienne d'Ebolowa au Cameroun. Cette version qui reprend en compte maintes séquences coloniales en particulier l'affirmation selon laquelle les ancêtres des Fang auraient fui l'Égypte, traversé la Mer rouge aux côtés de Moïse, s'impose très rapidement comme la source quasi unique des traditions fang modernes.

1.3.3 La destruction de la société Fang

Dès le début du siècle, le P. Trilles s'inquiétait du « *relâchement de l'autorité* » chez les Fang et de la « *disparition des coutumes ancestrales* ». Ceci fait suite à l'impact du christianisme étudié plus haut et de même qu'à l'utilisation de la force par les Occidentaux, comme expression indispensable de l'autorité.

La « *poussée* » fang et la pénétration européenne furent animées d'un mouvement contraire.

Le régime des grandes concessions fut la première atteinte grave à l'organisation économique anciennement établie. Il y a un besoin constant en main d'œuvre suscité par l'ouverture des factories. Elles provoquent un exode encouragé par certains groupements fang qui s'établissent tout autour.

Mais l'ouverture et les fermetures des factories s'effectuent sans contrôle, entraînant la révolte de villages qui étaient venus s'établir en fonction de cette unique source d'activité.

Les conflits ayant l'aspect de luttes économiques rudimentaires se multiplient ; à l'encontre des « *procédés déloyaux utilisés pour attirer l'indigène* » et des sévices subis ; à l'encontre des « *vols* » dont l'indigène est victime. Les indigènes font l'expérience d'une prise de contact dans la forme la plus brutale de l'économie mercantiliste. Elles sont à l'origine

des premiers comportements marquant le manque de confiance à l'égard des Blancs.³²⁰

Pour Balandier, les chantiers ont exigé une main-d'œuvre qui correspondait souvent à la totalité des classes d'âge mâles. L'engagement portait sur une durée de deux ans – mais souvent prolongée par pression des employeurs, ou en raison d'un endettement grave, ou sous prétexte d'une situation administrative irrégulière. Et en examinant la proportion des retours d'engagés, on se rendit compte que sur dix mille hommes engagés annuellement autrefois, la moitié à peu près étaient perdus pour la colonie, soit qu'ils mourussent en cours d'engagement, soit que, ne rentrant pas chez eux, on ne pût compter sur une descendance née de leurs œuvres. Une grande partie de la population jeune mâle a été perdue, par décès ou par incapacité de retrouver sa place dans les villages d'origine.³²¹

La politique des recrutements a ainsi transformé l'organisation des sociétés situées au contact des exploitations :

« Des milliers de travailleurs célibataires ont été transférés à la côte, dont 75% ne devaient jamais réintégrer le pays natal ; ainsi est né autour des zones d'exploitation, un prolétariat de déracinés ayant rompu tout lien avec les coutumes ancestrales... »³²²

On assiste aussi à des départs volontaires vers la Guinée espagnole que suscite le besoin de ressources monétaires. Lorsqu'ils reviennent plus tard, ils ne sont plus des Fang typiques et sont colporteurs d'idées et de comportements nouveaux.³²³

Balandier note également qu'on assiste aussi à un nombre trop élevé des « travailleurs » par rapport au nombre des « paysans ». Ce qui pousse à

³²⁰ Pourtant, la perception qu'ont les Fang des Blancs au début ne jouit d'aucune ambiguïté. Elle fait appel à leurs conceptions « religieuses » qui font du blanc la couleur de la mort et de la renaissance. Pour les Fang, les premiers Blancs rencontrés sont des « revenants » qui font la curiosité et parfois la stupeur des villageois. Pour autant, il serait hasardeux d'interpréter cette vision car les morts accompagnent les vivants dans tous les moments de la vie et n'ont pas le caractère d'hostilité que leur prêtent les Occidentaux.

³²¹ Cf. G. BALANDIER, op. cit., p. 167.

³²² Idem.

³²³ La Guinée espagnole a été, autant que source de revenus supplémentaires, lieu de refuge. Il y a l'attrait exercé par le pays où « il n' y a ni recensement, ni impôt indigène, ni prestations, ni justice indigène », où l'on peut vivre « dans la plus complète indépendance ».

reconnaître l'existence d'une prolétarianisation étendue et admettre le déséquilibre créé par une économie élémentaire qui a développé un seul facteur (l'exploitation forestière, puis minière) et détruit, ou affecté gravement, l'économie agricole de subsistance.³²⁴

Ainsi, très vite, on observe une ségrégation des sexes due au transfert des éléments mâles jeunes vers les zones d'exploitation. Une telle situation explique l'acuité de la compétition pour les femmes et l'importance prise par la prostitution ou le commerce de femmes. Il paraît certain que le principe d'une utilisation commerciale de la femme, retenu à partir d'une « coutume » très sollicitée, s'est affirmé à la faveur de ce nouveau mode de peuplement que constituent les camps de travailleurs.

Les jeunes célibataires installés dans les chantiers n'ont accès aux femmes que dans les limites de la semi-prostitution organisée – certaines femmes se « louent », en effet, après s'être libérées de leurs liens matrimoniaux par remboursement de la « dot ». S'il se crée une certaine ségrégation des sexes, il se produit aussi une *coupure matérielle entre générations*. Cette distance altère les rapports traditionnels entre générations (caractérisés par la prééminence des « aînés » et des « pères » et actualise les tensions qu'ils impliquent.³²⁵

1.4 Les institutions de Bretton Woods comme expression du Néo-colonialisme

1.4.1 Les ambiguïtés d'un concept : La lutte contre la pauvreté

L'histoire actuelle de notre planète est celle d'un développement accéléré et paradoxal, car malgré de fortes et multiples avancées technologiques et scientifiques, de même que des progrès du niveau de vie indéniables sur tous les continents, on note malheureusement des ombres inquiétantes.

Ceci s'explique par le fait que, selon les statistiques très officielles des Nations unies, un habitant de la planète sur cinq vit avec moins d'un dollar par jour, et deux avec moins de deux dollars, cependant que la fortune des 235 personnes les plus riches est égale au revenu annuel des

³²⁴ Ibid., p. 169.

³²⁵ Ibid., p. 170.

43% les plus pauvres de la population mondiale³²⁶. Dès lors, force est de noter que si la richesse progresse dans notre monde, la pauvreté et l'inégalité progressent de même. Un nouveau paradigme est de suite trouvé par les institutions internationales de développement : la lutte contre la pauvreté.

En effet, nous fait remarquer Christian Comeliau, depuis une dizaine d'années, du Nord comme au Sud, au niveau de la planète, des nations, des collectivités locales ou même des associations, la plupart des stratégies en présence se donnent le même slogan pour définir et légitimer leurs objectifs de développement ou de coopération : la lutte contre la pauvreté.³²⁷ Cette dernière a d'ailleurs été promue au rang de mission prioritaire dès 1990.³²⁸ Aussi, personne à vrai dire n'oserait contester le bien-fondé de cette mission : lutter contre la pauvreté, s'interroge Bruno Lautier, qui pourrait être contre ?³²⁹ Sous le voile de la morale, les institutions de Bretton Woods cachent mal le regain d'une légitimité mise à mal par les politiques de l'ajustement structurel³³⁰. Il

³²⁶ Programme des Nations unies pour le développement (Pnud). *Rapport mondial sur le développement humain* 1998, New York, Nations unies, et Paris, Economica, 1998.

³²⁷ Christian COMELIAU, *Privilégier la lutte contre les inégalités*, in *Esprit*, n° 263, juin 2000, p. 128.

³²⁸ La fin des années 1990 a été marquée par ce que les économistes ont qualifié de « fatigue de l'aide » de la part des pays donateurs qui ne voulaient plus nourrir des transferts financiers à fonds perdus. En effet, sur le plan pratique, on assistait à l'inefficacité des institutions de Bretton Woods à promouvoir des stratégies réussies de développement à long terme dans le monde. Ceci allait aboutir à la montée d'une contestation internationale des bailleurs de fonds, accusés d'être peu respectueux des hommes et de l'environnement. On peut à ce propos lire les œuvres de Joseph STIGLITZ, Prix Nobel d'économie, ancien conseiller de Bill Clinton, qui en novembre 1999 a démissionné de son poste d'économiste en chef et de vice-président de la Banque mondiale. Il dira à ce propos : « *Plutôt que d'être muselé, j'ai préféré partir* ». Ses convictions, il ne les cache plus : « *Aujourd'hui, dit-il, la mondialisation, ça ne marche pas. Ça ne marche pas pour les pauvres du monde. Ça ne marche pas pour l'environnement. Ça ne marche pas pour la stabilité de l'économie mondiale.* » Ces paroles sont l'expression de la détermination de Stiglitz à combattre la politique de libéralisation planétaire des institutions de Bretton Woods, soutenu par le gouvernement de Clinton. Il s'attèle à faire le procès du libéralisme sans limites dans son œuvre : « *La Grande Désillusion* », Fayard, Paris, 2002, qui sera suivie et complétée par : « *Quand le capitalisme perd la tête* », Fayard, Paris, 2003, p. 571.

³²⁹ Bruno LAUTIER, op. cit., p. 169.

³³⁰ Critiqués dans les années 1980 de forcer les pays victimes de la crise à s'engager dans des programmes catastrophiques à court terme et oubliés du développement à long terme, le FMI et la Banque Mondiale obligèrent le Cameroun à adopter des

faut dire que le thème est porteur, car quoi de plus justifié, sur l'échiquier mondial, que de lutter contre la pauvreté. L'économie de la Banque mondiale semble devenir peu à peu, au fil des années surtout, une « science morale ». ³³¹ Seulement, cette référence à la morale n'échappe point à la vigilance de l'opinion publique, qui n'hésite pas à remettre en doute le fondement de cette nouvelle tendance. Et comme le souligne Bruno Lautier, l'histoire a montré que lorsqu'une utopie fondée sur l'appel à la morale était dominante, l'avenir n'était pas toujours rose. Staline aussi en son temps aimait beaucoup les pauvres ³³². Alors question, qu'est ce qui se cache sous le voile de la morale prônée par le FMI et la Banque mondiale ?

Si le slogan de la lutte contre la pauvreté, devenu incontournable, est, comme le pense Chavagneux, inattaquable dans son principe, il est surtout ambigu dans ses motivations et inefficace dans ses stratégies ³³³.

politiques d'ajustement structurel, les fameux PAS. Très tôt, l'Etat camerounais fut confronté à des contraintes socio-économiques de tous genres et qui pouvaient se résumer au trinôme : privatisation-libéralisation-mondialisation. Seulement, si l'objectif visé fut de restructurer l'économie et stabiliser les finances publiques de l'Etat, le constat fut amer et douloureux quant aux résultats. En effet, les PAS allèrent contre les intérêts des Camerounais et les conséquences ont largement contribué à la dégradation du tissu social. Dans sa contribution sur « *Les implications des politiques d'ajustement structurel pour la sécurité sociale : le point de vue d'une institution de sécurité sociale de l'Afrique francophone* », Pierre Désiré Engo affirme : « Pendant sa mise en place, on constate malheureusement qu'une importante fraction de la population continue à souffrir des effets de la crise économique. Le niveau de vie de celle-ci est dangereusement affecté par les mesures prises dans le cadre de l'ajustement structurel (...) plusieurs voix se sont déjà élevées ça et là, condamnant sévèrement la politique d'ajustement structurel menée par la banque mondiale et le FMI. » Cf. Pierre Désiré ENGO, « Les implications des politiques d'ajustement structurel pour la sécurité sociale : le point de vue d'une institution de sécurité sociale de l'Afrique francophone », in *Les implications des politiques d'ajustement structurel pour la sécurité sociale*, AISS, Genève, 1993, p. 192.

³³¹ Cf. AMARTYA SEN, *L'économie est une science morale*, éd. La Découverte, Paris, 1999, p. 125. Avec son prix Nobel d'économie en 1998, il est considéré comme la référence intellectuelle de la nouvelle ligne de la Banque mondiale. Sa thèse majeure est que l'économie moderne s'est trouvée considérablement appauvrie par la distance qui a éloigné l'économie de l'éthique. Pour rendre la science économique féconde, Sen propose de s'intéresser plus sérieusement et explicitement aux considérations éthiques qui façonnent le comportement et le jugement humain. A lire aussi à ce propos, son œuvre : « *Ethique et économie* », P.U.F, Paris, 1987, p. 364.

³³² Bruno LAUTIER, op. cit., p.175.

³³³ Christian CHAVAGNEUX, « *Les enjeux politiques d'un slogan* » in *Politiques Africaines*, n° 82, 2001, p. 87.

Et les raisons pour étayer cet état de fait ne manquent pas : la nouvelle mission des agences internationales d'aide, dite « humanitaire », camoufle mal une implication politique directe dans les pays où elles interviennent.

Pourtant, note Chavagneux, au lendemain de la seconde guerre mondiale, la séparation de l'économique et du politique fut institutionnalisée. D'un côté, les Nations unies, et plus particulièrement son conseil de sécurité, recevaient pour mission de définir et de gérer l'action politique internationale. Et de l'autre côté, il échet aux institutions de Bretton Woods le soin d'apporter des solutions pragmatiques à une économie internationale ne posant que des questions techniques, dégagées des conflits politiques³³⁴.

Cette dichotomie est spécifiquement inscrite dans les statuts des deux organisations. Si ceux du FMI l'indiquent par défaut, en ne faisant aucune mention d'un éventuel rôle politique de l'institution, ceux de la Banque internationale pour la reconstruction et le développement (BIRD) soulignent l'interdiction expresse faite à l'institution de s'aventurer sur le terrain politique.³³⁵ Seulement, force est de noter que cette séparation est illusoire. Car sur le plan pratique, les Bailleurs de Fonds ont toujours su utiliser l'aide comme un instrument servant les intérêts stratégiques et politiques des Etats³³⁶ industriels comme les Etats-Unis, soutenus maintenant par les Etats du Nord.

En termes plus concrets, pour recevoir de l'aide aussi bien dans le cadre de l'initiative PPTE que dans celui de la lutte contre la pauvreté, les institutions de Bretton Woods obligent le gouvernement camerounais à s'approprier par soi-même les stratégies et solutions de sortie de crise.

³³⁴ Ibid., p.163.

³³⁵ Idem La section 10 de l'article IV intitulée « interdiction de toute activité politique » stipule que « La Banque et ses dirigeants n'interviendront pas dans les affaires politiques d'un Etat membre quelconque, ni ne se laisseront influencer dans leurs décisions par l'orientation politique de l'Etat membre en cause. Leurs décisions seront fondées exclusivement sur des considérations économiques, et ces considérations seront impartialement pesées... ».

³³⁶ Après l'échec cuisant des PAS dans le domaine social, les institutions de Bretton Woods ont introduit un discours prodémocratique dans leur nouveau mode d'intervention. Ce discours gravite ainsi autour d'un nouveau concept : « la bonne gouvernance » qui prend corps au cours des années 1990 en mettant l'accent sur « la participation des citoyens », la transparence des institutions et l'épanouissement de la société civile.

C'est ce qu'on va appeler la *politique du ownership*.³³⁷ Il lui est concrètement demandé d'inclure dans sa gestion traditionnelle de la scène politique camerounaise une palette d'acteurs politiques qui jusqu'ici n'avaient pas pignon sur rue. C'est le cas des partis d'opposition politiques au gouvernement en place, des représentants des forces sociales nationales ainsi que des organisations non gouvernementales (ONG) du Nord.

Le déblocage de l'aide ne se fera donc que si les négociations aboutissent à des compromis nationaux et qui seront jugés satisfaisants par les Bailleurs de Fonds. Mais voilà, en amont comme en aval, le gouvernement camerounais se retrouve toujours comme le seul interlocuteur de la partie, car c'est bien lui qui choisit les candidatures des membres de l'opposition ou de la société civile devant siéger dans les différentes commissions. On peut donc se poser la question de savoir sur quels critères se fonde le jugement satisfaisant des Bailleurs de Fonds : satisfaction externe provenant du fait que les acteurs (véritables personnages de théâtre) savent jouer à la perfection les rôles à eux distribués ou alors satisfaction interne du fait que les acteurs répondent effectivement aux aspirations des populations ?

Quoi qu'il en soit, cette pratique pose immédiatement un problème. Il s'agit de savoir si, pour un pays comme le Cameroun, au respect scrupuleux de la politique définie de réduction de la pauvreté correspond également la réussite des mesures liées à l'ajustement économique. En d'autres termes, le fait d'être élu « bon élève » à l'initiative PPTE par les institutions internationales va-t-il de pair avec des progrès économiques véritables ? La réponse, loin s'en faut, ne semble pas du tout évidente.

Dans le Document de Stratégie pour la Réduction de la Pauvreté (DSRP), document que le FMI et la Banque mondiale imposent à tous les pays éligibles dans le cadre de l'initiative PPTE, il est prévu une batterie de recommandations prises comme engagements par le gouvernement camerounais. Seulement, force est de constater que cette initiative est d'ores et déjà vouée à l'échec, car il est évident que la liberté de faisabilité d'un tel projet sera absente au sein des acteurs camerounais, qui vont plutôt pencher sur la recherche non voilée de satisfaction des partenaires financiers³³⁸.

³³⁷ Christian CHAVAGNEUX, Op. cit., p. 161.

³³⁸ Dans son Communiqué de presse n° 2001/090/S, la Banque mondiale faisait observer que le Cameroun allait bénéficier d'un allègement du service de sa dette

L'économiste camerounais Abissama Onana nous fait d'ailleurs remarquer que si le strict respect de tous les engagements et contraintes contenus dans le DSRP conduisait le Cameroun à bénéficier d'une réduction effective de la dette de façon substantielle pendant une période minimale de dix ans, cet appoint financier serait au final ridicule, car il se traduirait par une remise de la dette de 407 FCFA/habitant et par mois comparé à l'ampleur des contraintes qui pèsent sur son obtention. Ce qui laisserait toujours le Cameroun hors de l'échiquier de l'économie mondialisée et le vouerait à la mendicité chronique, l'obligeant, à cet effet, à demeurer à jamais sous la tutelle des institutions financières internationales.³³⁹

Ceci évidemment nous amène à nous demander si les objectifs souvent visés dans ces politiques de réduction de la pauvreté valent, au fond, tous les sacrifices et contraintes dont se laissent infliger les différents Etats ?

Un autre problème auquel sont confrontées les institutions de Bretton Woods pour lutter efficacement contre la pauvreté en Afrique et au Cameroun en particulier, reste le fait que ces institutions sont remplies d'économistes et d'ingénieurs, et non de politologues. Glisser ainsi sciemment sur le terrain de la politique privée des Etats comme le font ces institutions suppose une connaissance exacte des équilibres macro-économiques des pays concernés et de leurs stratégies géopolitiques.³⁴⁰ Or, les institutions d'aide ne disposent pas des compétences adéquates à ce genre d'activités. La politique n'est pas l'économie. Dès lors, la

d'environ 2 Milliards de Dollars. Ceci était une reconnaissance par la communauté internationale des progrès accomplis par ce pays dans la mise en œuvre des réformes économiques et la mise en place de sa stratégie de réduction de la pauvreté. Près de 7 années plus tard, on se pose toujours la question de savoir où sont passés tous ces progrès dûment félicités et à quoi aurait servi un allègement de la dette puisque le pays en mars 2008 a évité de justesse un conflit interne, expression du mécontentement populaire suite aux mauvaises conditions de vie. Et pour remédier au plus rapide, le Président de la République, Paul Biya, a dû ordonner une augmentation générale des salaires de près de 15%.

³³⁹ ABISSAMA ONANA et alii, *les débats économiques du Cameroun et d'Afrique*, Prescripteur, Yaoundé, p. 321.

³⁴⁰ Les frontières en Afrique sont des foyers latents de crise héritée de la colonisation de même que le vivre-ensemble de certains peuples sous la même bannière reste aujourd'hui problématique suite parfois à un passé historique commun mais qui affiche ses divergences et rancœurs avec l'aide du Colonisateur. La connaissance de ces paramètres et bien d'autres sont pré-requis pour qui veut efficacement agir au sein des peuples africains, sinon on frôle parfois la catastrophe.

Banque mondiale et le FMI devraient au préalable apprendre à faire de la politique, et non de considérer les pays africains comme des champs d'expérimentation de théories de politique économique sans viabilité ni fiabilité.

Faisant fi de toutes ces remarques, les Bailleurs de Fonds, par le truchement de la lutte contre la pauvreté, jouent un rôle politique direct qui les amène dans la révolution en cours, à expérimenter les politiques de sélectivité au détriment de celles de la conditionnalité, jugées autrefois inefficaces.³⁴¹ Une politique de trop qui à coup sûr fera apprécier avec le temps son lot de contradictions et d'erreurs. Mais pour l'instant, on se plaît ici, comme autrefois, à rêver d'une nouvelle et ingénieuse méthode qui fera avancer la lutte contre la pauvreté. Or, concrètement, cette politique de la sélectivité ne sera pas plus praticable que les autres politiques qui ont lamentablement échoué. Le fait, en effet, de vouloir allouer des fonds uniquement aux pays dits « vertueux » ne saurait être un meilleur principe pour promouvoir la politique de lutte contre la pauvreté. Ceci tient à deux raisons majeures : d'une part, parce que les populations qui sont vraiment dans le besoin ne sont pas toujours celles des pays qui sont classés « bons élèves » par les institutions de Bretton Woods. D'autre part, nous l'explique Chavagneux, le risque reste grand de se confiner uniquement aux critères de sélection des pays qui au fond ne reposent que sur la volonté des dirigeants à libéraliser leur économie.³⁴²

Au demeurant, s'il faut dire avec Bénézet Bujo que

« die Armut in Afrika steht einer echten Entfaltung der Bevölkerung im Weg. Sie ist nicht monokausal sondern hat viele Gründe, die sich nicht auf einen einzigen Nenner bringen lassen ».

Il faut plutôt reconnaître que par le slogan de lutte contre la pauvreté, les institutions internationales ont fini par créer dans l'imaginaire des peuples occidentaux et américains, l'idée d'un devoir de solidarité planétaire qui n'est pas loin de rappeler « le fardeau de l'homme blanc » qu'évoquait, pour justifier la colonisation, l'anglais Rudyard Kipling.

C'est partout devenu un effet de mode, une tendance moderne que d'apporter son dollar devant les médias internationaux pour lutter contre

³⁴¹ En adoptant aujourd'hui la politique de la sélectivité, les institutions de Bretton Woods veulent tirer un trait sur la période Camdessus qui a vu naître la politique de conditionnalité qui fut imposée aux Etats endettés.

³⁴² Christian CHAVAGNEUX, op. cit., p.166.

la pauvreté en Afrique, notamment. Pour peu qu'une star ou un homme politique ressente le besoin de redorer son blason, qu'un inconnu cherche la voie de la célébrité, la destination « via Africa » comme autrefois « via America » suffit aujourd'hui pour assouvir ses ambitions. Mais, si la morale nous recommande de respecter tout acte humain et de le considérer à sa juste valeur, il reste tout de même à s'interroger sur le sens réel de tout ce branle-bas médiatique.

Léon Fotso nous fait d'ailleurs remarquer que le concept de « lutte contre la pauvreté » lancé par le FMI a fourni un slogan inespéré aux dirigeants camerounais qui en usent sans limite : « *aujourd'hui, note l'un d'eux, lorsque nous partageons un repas avec des amis c'est une action de lutte contre la pauvreté* »³⁴³. Entretenue à un niveau si haut de la hiérarchie camerounaise, cette remarque ironisante de la lutte contre la pauvreté sonne comme la preuve de tout l'aspect théâtral qui gravite autour de ce programme, pour ce qui est du Cameroun et de ses dirigeants, en tout cas.

Ceci nous pousse à affirmer qu'aucun pays dans le monde n'a été construit avec des dons épars et divers venant d'ici et là des donateurs, *a fortiori* un continent ! L'Afrique ne pourra donc pas se développer par des sentiments de pitié que suscite sa situation de « continent pauvre » dans le monde. Bien mieux, les collectes de vêtements usés ou neufs, de médicaments périmés ; les actions isolées des stars et hommes politiques, des touristes et autres personnes de bonne volonté ne suffiront jamais pour redresser un continent géant et à l'histoire profonde et millénaire comme l'Afrique. Et toutes ces pancartes géantes de photographies misérables et nauséabondes d'Afrique qui contrastent si fort avec le luxe insolent des allées ou arènes où elles rayonnent lamentablement ; ces photos d'enfants soldats, de camps de réfugiés, de villes en feu, suffiront peut-être à servir toujours les intérêts des ONG et organismes qui les confectionnent ou au mieux à susciter la pitié de quelques passants et âmes généreuses, mais rien de tout cela ne parviendra jamais - avec toutes les bonnes intentions du monde - à redresser l'Afrique.

Car, autant le savoir et le proclamer ici, tout processus de développement doit commencer par une réactivation des valeurs humaines, sociales et religieuses qui permettent aux pauvres de reprendre leur place dans la société et de devenir acteurs de lutte contre la pauvreté. Le pire pourtant

³⁴³ Léon FOTSO, l'exclusion sociale au Cameroun, OP. cit., p.64.

dans cette tradition devenue planétaire de lutte contre la pauvreté, est le préjudice moral et psychologique que l'on cause à des générations entières d'Africains. En effet, en emprisonnant la liberté des Africains dans le seul paradigme de la lutte contre la pauvreté matérielle, on en vient à limiter leur liberté de penser et d'action voire à la confiner dans une seule dimension, pourtant plurielle, de leur être au monde³⁴⁴. C'est bien ce que pense l'Abbé Joseph Befe Ateba pour qui le continent noir, rendu à l'ère du village planétaire, doit sortir des sentiers battus de la misère : « *Africa must not only speak about its poverty but also show the width of its dynamism.* »³⁴⁵

Au regard de tout ce qui précède, il ne serait pas trop hardi de notre part d'affirmer que la lutte contre la pauvreté que prônent les institutions de Bretton Woods est plutôt une conjugaison de sens et de contresens ; bien mieux, elle est même une génératrice instantanée de la pauvreté que l'on prétend combattre. Ce qui convient, le discours sur la réduction de la pauvreté, coexiste parfaitement avec ce qui ne convient pas, la réalité de la pauvreté. Nous avons donc d'un côté la *doxa* et de l'autre la *paradoxa*. Le discours procède de l'évasion dans les représentations mentales sublimentes ; il entérine

« *le statu quo ante plus qu'il n'instaure l'avenir que son rêve se donne pour objet par substitution : ces textes et beaux discours sont en fin de compte des produits de substitution onirique ne servant qu'à l'anesthésie sociale.* »³⁴⁶

En définitive, au lieu d'améliorer le sort des pauvres, les institutions de Bretton Woods ont plutôt densifié la paupérisation. L'impact de leurs politiques appliquées au gré du temps dans plus de 60 pays du tiers monde depuis 1980 se caractérise aujourd'hui par le chômage et la misère dont la voie d'une possible sortie est bloquée par le poids de la dette. Alors, simple question stupide, ne faudrait-il pas pour ces institutions-là se remettre un tant soit peu en doute, revoir leur vision bornée du monde et des peuples, et accepter enfin la diversité humaine?

³⁴⁴ Il y a lieu de souligner ici, pour la critiquer, cette attitude de nombreuses organisations internationales qui ne parrainent plus que des travaux d'étudiants africains portant la mention explicite de « lutte contre la pauvreté ».

³⁴⁵ Joseph BEFE ATEBA, *Rapport exécutif de l'Assemblée Générale du CEPACS*, Yaoundé, octobre 2003.

³⁴⁶ E. AYISSI NKOLO, *Rapport du projet C-133/10033 SeP/CORDAID Education, recherche et renforcement des capacités au niveau national sur la dette, l'initiative PPTE et la justice économique pour la paix*, op. cit., p. 25

1.4.2 Les supports d'une vision matérialiste³⁴⁷

Pour mieux comprendre la vision des politiques économiques trop matérialistes et unilatérales que les institutions internationales ont de la lutte contre la pauvreté, il faut considérer à la source l'idée que les uns et les autres se font du bonheur et des moyens de son accomplissement.

Il faut dire d'emblée que l'économie moderne, même si elle affiche un caractère consciemment non moral, est pour l'essentiel issue de l'éthique.³⁴⁸ En effet, il est difficile de croire ou d'imaginer qu'il existe un peuple qui pourrait être complètement hors d'atteinte de la question socratique qui est par ailleurs au cœur de l'éthique : « Comment doit-on vivre ? ». Et au début de son *Ethique à Nicomaque*, on voit bien qu'Aristote cherche à établir un lien entre la politique et les finalités humaines.³⁴⁹ Pour lui en effet, la Politique passe pour être la première des sciences, la science par excellence, car c'est « *elle qui dispose quelles sont parmi les sciences celles qui sont nécessaires dans les cités* ». ³⁵⁰ En ce sens, la Politique doit utiliser les autres sciences, dont l'économie, puisqu'elle détermine ce que nous devons faire et ne pas faire, la fin de

³⁴⁷ Nous voulons principalement nous appuyer dans cette partie de notre travail sur les idées que développent celui-là qui est considéré comme « l'économiste du Tiers-Monde », l'économiste des pauvres : Amartya Sen. Son Credo est que l'économie doit être au service de tous, et que pour y arriver, on doit tenir compte de la diversité, de la distinction entre les individus et s'interroger sur le rapport entre liberté individuelle et égalité sociale. On peut aussi lire le travail admirable de maîtrise en théologie de Hubert MAKEBA KAPANGALA: « *Une lecture chrétienne des théories de la justice de John Rawls et d'Amartya Sen* », sous la direction de Walter Lesch, Université Catholique de Louvain, 2002.

³⁴⁸ Adam Smith, considéré comme « le père de l'économie moderne » était professeur de philosophie morale à Glasgow et la matière « économie » a longtemps été considérée comme une branche de l'éthique. C'est donc bien plus tard que l'on va séparer les deux domaines.

³⁴⁹ L'idée pour Aristote de considérer la Politique comme la science par excellence correspond parfois à l'idée qu'il donne de la Sagesse, autrement dit de la Métaphysique. A moins qu'on ne veuille admettre que la Politique d'Aristote est la science suprême dans l'ordre de la sagesse pratique et la Métaphysique dans l'ordre de la sagesse spéculative. Ou alors, qu'on admette selon la doctrine platonicienne que le vrai politique est le philosophe.

³⁵⁰ ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, Vrin, Paris, 2007, Liv. I, 1, 1094b.

cette science doit inclure les finalités des autres sciences, de sorte que cette fin doit être le bien de l'homme.³⁵¹

Ainsi, l'étude de l'économie, bien qu'elle soit liée de façon immédiate à la quête de la richesse, doit inclure d'autres études (éthique et politique par exemple) afin d'évaluer et de promouvoir des buts plus fondamentaux de l'agir humain. Lorsque nous cherchons à accroître notre richesse, nous devons nous demander à quelles fins pourra servir ce surcroît de richesse, puisque la richesse n'est pas le bien que nous cherchons, c'est seulement une chose utile, un moyen en vue d'autre chose. L'utilité de la richesse se mesure à ce qu'elle nous permet d'accomplir, à l'accroissement du champ d'action qu'elle autorise. Ceci veut dire qu'aucune discussion sérieuse sur le développement ne saurait se cantonner aux seules questions d'accumulation du capital, de croissance de PNB (Produit national brut), etc. C'est donc la raison pour laquelle on ne saurait considérer la croissance économique comme une fin en soi.

L'économie, telle que l'entend Aristote, fait donc face d'une part au problème de la motivation humaine par rapport à la grande question morale : « Comment doit-on vivre ? ». Ce qui ne signifie pas que les êtres humains agissent toujours selon leurs propres convictions morales, mais qu'ils reconnaissent que la réflexion éthique ne peut être totalement dénuée de conséquences pour le comportement humain réel³⁵². D'autre part, l'économie doit se fonder sur le jugement que l'on porte sur ce qui est accompli à l'échelle de la société, car « *le bien est assurément aimable même pour un individu isolé, mais il est plus beau et plus divin appliqué à une nation ou à des cités* »³⁵³.

Malheureusement, cette conception éthique de l'économie qui préoccupait tant le penseur grec jusqu'à Adam Smith s'est constamment affaiblie, au point où de nos jours, ce qui intéresse avant tout, ce sont les questions de logistiques plutôt que la recherche du bien de l'homme. Le spectre de l'« Homo economicus » défendant ses propres intérêts hante le comportement des êtres humains, du moins en matière d'économie. En effet, c'est la conception subjectiviste de l'éthique qui est largement

³⁵¹ On n'oublie pas de considérer selon la vision d'Aristote, l'homme comme un animal politique. C'est donc la fin de la Politique selon Aristote qui représente le bien humain.

³⁵² AMARTYA SEN, *Éthique et économie*, op. cit., p. 9.

³⁵³ Cf. ARISTOTE, op. cit., I, 1.

partagée de nos jours. L'on admet, selon la théorie anglaise de l'utilité, que le meilleur choix collectif est celui qui maximise la somme des utilités individuelles.³⁵⁴ L'utilité est ainsi définie par le plaisir, le bonheur ou la satisfaction, et toute chose est mesurée à l'aune de ces catégories mentales. Seulement, si l'utilitarisme envisage l'utilité (bonheur) pour tous, il ne se préoccupe nullement de la distribution réelle des utilités, puisqu'il n'envisage que l'utilité totale pour tous.³⁵⁵ Il se présente dès lors comme une éthique conséquentialiste, en ce sens qu'elle obéit à une analyse détaillée des conséquences concrètes réelles ou possibles des actions individuelles ou des dispositifs institutionnels. L'utilitarisme peine cependant à trouver une définition exacte des concepts du bien-être ou du bonheur, puisqu'il se focalise uniquement sur l'addition des utilités et néglige les problèmes de répartition plus ou moins inégalitaires de cet agrégat.³⁵⁶ Il arrive donc parfois que les prescriptions utilitaristes se trouvent en conflit avec les exigences de la liberté individuelle.

La question qui se pose est celle de savoir si la maximisation individuelle des utilités ou des intérêts propres constitue la meilleure approximation du comportement des êtres humains, du moins en matière économique. En d'autres termes, il s'agit de se demander s'il existe une pluralité de

³⁵⁴ L'utilitarisme beaucoup plus connu dans les pays anglo-saxons fut élaboré par le penseur et réformateur anglais Jeremy Bentham et développé en particulier par John Stuart Mill sur la base du principe dit « du plus grand bonheur pour le plus grand nombre ». Elle est la première tentative de transformer l'éthique en une science politique de la conduite humaine, science dont Bentham voulait qu'elle soit « exacte comme les mathématiques ». Ainsi, aux impératifs moraux d'origine religieuse ou métaphysique se substitue la considération exclusive des mobiles réels qui déterminent l'action humaine et qui peuvent se résumer à la recherche du plaisir ou du bien-être (l'utilité) et au rejet de la douleur et du malheur. S'il est possible de définir les utilités de manière différente, on s'accorde quand même à considérer l'utilité comme tout ce à quoi nous voulons donner de la valeur. L'utilité signifie en d'autres termes bien-être.

³⁵⁵ Dans les campagnes d'aide aux pauvres, on ne fait nullement de distinction entre les plus pauvres des pauvres et les pauvres. On leur applique la même politique.

³⁵⁶ Selon cette vision de l'utilitarisme, l'on pourrait sacrifier la liberté ou même la vie d'un individu pour maximiser l'utilité de tous les autres. A Yaoundé, capitale du Cameroun, on assiste souvent à des scènes de lynchage public d'un prétendu voleur parce que la police ne peut pas toujours assurer la sécurité de tous. Mais il faut noter que, si avec la disparition du malfrat l'utilité de tous est maximisée, et ce à moindre coût pour le budget de l'Etat, il ne faut pas oublier qu'il s'agit là d'une injustice, même si la victime était coupable de crimes horribles.

motivations ou si l'intérêt personnel est le seul motif qui guide les êtres humains. Il faut souligner, certes, que sans intérêt personnel, les transactions économiques normales s'effondreraient, mais le succès d'une économie de marché ne renseigne absolument pas sur les motivations qui sous-tendent l'action des agents économiques d'un tel système.³⁵⁷ C'est dans cette optique que Sen pense que même si l'utilité est un reflet du bien-être d'une personne, on ne saurait la considérer comme la seule source de valeur de cet individu³⁵⁸.

En fondant donc la motivation exclusivement sur l'intérêt personnel, on en vient à déduire que l'action humaine doit être entièrement consacrée à son bien-être propre. Ce qui au fond, est un déni de la dualité essentielle et irréductible qui existe en tout homme, à savoir que l'action d'un individu n'est pas toujours forcément liée à son bien-être³⁵⁹. Une personne peut accorder de la valeur à la défense de certaines causes qui ne sont pas nécessairement liées à son bien-être propre. Voilà pourquoi on devrait accorder de la valeur non seulement à ce que la personne accomplit, mais aussi à sa liberté. Ceci revient à dire que l'on ne saurait juger les personnes en fonction des ressources qu'elles possèdent, mais d'après la liberté qu'elles ont de choisir effectivement entre différents modes de vie auxquels elles peuvent tenir. C'est cette liberté que Sen va désigner par le terme de « capacité »³⁶⁰ qui signifie pour lui l'ensemble

³⁵⁷ Le cas du Japon illustre mieux cet aspect des choses. Car, pour justifier la réussite spectaculaire du Japon, les experts l'ont toujours assimilée à la réussite de l'intérêt personnel. Pourtant à y voir de près, l'éthos japonais coïncide mal avec une vision simple du comportement intéressé. D'autres motivations comme l'honneur du devoir, la loyauté et la bonne volonté auront joué un rôle considérable dans la réussite industrielle du pays.

³⁵⁸ AMARTYA SEN, *Éthique et économie*, Op. cit., p.23.

³⁵⁹ Ibid., p. 40.

³⁶⁰ Sen recommande en effet de distinguer entre la liberté dont jouit un individu des biens et ressources d'une part, et la vie réellement choisie d'autre part. Ibid., p. 220. Sen fait aussi un grand développement de cette notion de « capacité » (capability en anglais) dans son œuvre : AMARTYA SEN, *repenser l'inégalité*, op. cit., p.11. En effet, le prix Nobel d'économie recommande de ne pas confondre la « qualité d'agent » et le « bien-être » chez une personne. Notre qualité d'agent se définit par la réalisation des objectifs et des valeurs que nous avons des raisons de rechercher, qu'ils soient ou non liés à notre bien-être. C'est le cas par exemple à l'Ouest Cameroun, où l'on voit couramment de hauts fonctionnaires de l'Etat abandonner leurs postes et avantages pour aller assurer au village la succession de la chefferie tribale. Considérer ainsi ces individus sous le seul angle des revenus pouvant

des modes de fonctionnement humains qui sont potentiellement accessibles à une personne, qu'elle les exerce ou pas. C'est un ensemble de facteurs qui indiquent qu'une personne est libre de mener tel ou tel type de vie.

De par la diversité des peuples et des cultures, les individus sont divers de différentes manières et cela se traduit par les différences que l'on note entre leurs fins ou objectifs respectifs. Les variations liées au sexe, à l'âge, au patrimoine génétique ou culturel et bien d'autres traits nous confèrent un pouvoir inégal de bâtir la liberté au sein de notre vie, même si nous disposons du même ensemble de ressources.³⁶¹ Penser ainsi que tous les êtres naissent égaux, comme le note la Déclaration universelle des Droits de l'homme, c'est bien gommer à l'origine la distinction entre les individus et prôner un égalitarisme qui n'est qu'illusoire.

La diversité humaine n'est donc en rien une complication secondaire (que l'on pourrait ignorer ou introduire dans un second temps), mais plutôt une raison fondamentale de notre intérêt pour l'égalité³⁶². En d'autres termes, c'est bien parce que nous naissons différents et avec des fortunes diverses que l'enjeu de l'égalité se problématise quotidiennement. Le contraire serait un vulgaire contresens. C'est pour cette raison qu'on ne peut vouloir imposer une variante de la lutte contre la pauvreté comme La Variante égalitaire pour tous, car la collision entre les différentes cultures et leur aptitude à convertir les ressources en liberté effective est inévitable. Et catastrophique sera aussi le résultat. Il s'agit donc de considérer, avant toute action préalable, l'environnement précis où sévit la pauvreté, de même que l'histoire culturelle propre à ce peuple.

Si la pauvreté constitue ainsi un objet d'évaluation majeur dans la plupart des sociétés, ce terme est employé avec des acceptions assez diversifiées. Pour Sen, définir la pauvreté doit revenir au préalable à reconnaître la privation³⁶³. Or, ce que l'on perçoit comme une privation terrible peut varier d'une société à une autre. C'est ainsi par exemple que, pour la plupart des peuples africains, le pauvre n'est pas celui qui manque d'argent, mais celui qui est privé de relations sociales. Il s'agit

contribuer à leur bien-être, c'est occulter tout cet aspect culturel qui sous-tend leurs actions.

³⁶¹ AMARTYA SEN, *op. cit.*, p. 37.

³⁶² *Ibid.*, p. 11.

³⁶³ *Ibid.*, p. 156.

donc de sortir des sentiers battus de « l'universellement acceptable » dans les manifestations de la misère et de l'exclusion pour aboutir à un consensus qui consiste à déterminer qui sont les vrais déshérités suivant les critères en vigueur dans la société en question.

Ensuite, identifier la pauvreté revient à l'envisager sous l'angle de la recommandation d'une politique, c'est-à-dire que la société doit faire quelque chose pour pallier ces manques. Pour peu qu'ils disposent de politiques sociales adéquates, les individus sont eux-mêmes capables de prendre en charge leur destin et de s'apporter l'aide mutuelle. Ils n'ont nul besoin d'être considérés comme les destinataires passifs de programmes de développement sophistiqués concoctés par d'habiles experts³⁶⁴.

Notre intention n'est pas de nier ici le fait que le concept de pauvreté a un rapport bien connu avec l'indigence causée par les problèmes économiques. Mais cela n'est qu'une approche du concept. Nous ne pouvons pas, étant donné la diversité humaine, mettre le signe 'égal' entre les ressources et la liberté. De même, nous ne pouvons définir tout simplement la pauvreté comme faiblesse du revenu, dissociée de la relation variable de personne à personne. Pour des raisons culturelles et environnementales par exemple, les femmes du Nord sont traitées différemment de celles du Sud-Cameroun. L'étendue du préjudice risque donc d'être aggravée si on se concentre uniquement sur le niveau des revenus. Le pauvre nordiste dispose parfois d'un cheptel important de bovins, mais qu'il ne peut, pour des raisons d'héritage, de prestige ou de mariage, consommer. Ce qui n'est pas le cas des familles sudistes qui doivent se mettre ensemble lors des grandes cérémonies comme le mariage pour s'acheter un seul bœuf pour la consommation.

Pareillement et pour les mêmes raisons culturelles, le nordiste mourrait de faim devant un troupeau de singe qu'il ne peut manger, comme un crapaud le ferait devant des mouches qui ne volent pas. Ce qui n'est pas le cas de son concitoyen sudiste qui célèbre toujours chaque capture de singe comme une victoire. Notre crapaud crèvera, non pas par manque de ressources, qui sont à sa portée pourtant, mais plutôt par un manque de capacité (fonctionnement), dû au métabolisme propre de cet animal qui ne se nourrit que de mouches qui volent.

Au final, s'il suffisait de mesurer le bien-être aux ressources, il serait clairement judicieux de penser que le pauvre nordiste camerounais, avec

³⁶⁴ Idem.

son cheptel de bovins, est mieux loti que son concitoyen sudiste, ce qui évidemment n'est pas le cas. On devrait ainsi prendre en considération tout l'aspect culturel et même environnemental qui parfois conditionne l'agir des peuples, le poids de la coutume dans les sociétés africaines dont on ne saurait faire fi dans une politique sociale de développement.

1.4.3 Les limites d'une action³⁶⁵

Les limites de la politique des IBW en Afrique proviennent de leur incapacité à définir des politiques de développement viables pour le continent. L'idée selon laquelle l'Afrique est un cimetière d'anciens plans de développement reste fortement vérifiée.

Concrètement, et dès leur origine en 1945, la nécessité de l'intervention des IBW ne se faisait pas véritablement sentir dans les économies des pays africains qui bénéficiaient encore de l'appui et de l'assistance technique de leurs métropoles³⁶⁶. Cependant, la récession sans précédent que connaît l'économie de ces pays dans les années 1980, suite à un certain nombre de facteurs, va obliger les Etats africains à recourir aux institutions de Bretton Woods³⁶⁷.

³⁶⁵ Cette partie est fortement influencée par l'œuvre monumentale des économistes camerounais ABISSAMA ONANA et alii, « *les débats économiques du Cameroun et d'Afrique* », que nous avons déjà cités. L'œuvre en effet, présente une critique assez soutenue de l'action des IBW au Cameroun et en Afrique.

³⁶⁶ Au regard des accords de coopération économique et militaire signés avec les anciennes métropoles, les pays africains bénéficiaient ainsi d'entrées massives de capitaux, de prêts bancaires et n'avaient aucune raison de se plier à la discipline des IBW.

³⁶⁷ Parmi ces facteurs, nous pouvons citer:

- la crise pétrolière de 1973 qui a entraîné la réduction de l'enveloppe d'aide et la chute des revenus provenant de la vente des produits d'exportation ;
- la révision des accords de coopération avec pour corollaire le départ de la plupart du personnel d'assistance technique
- la mauvaise gestion de la chose publique et les mauvais choix économiques (création des entreprises qui constituent autant de gouffres financiers) ;
- l'élargissement constant de la Communauté Economique Européenne (CEE), devenue par la suite Union Européenne (UE), qui impose de nouvelles contraintes budgétaires à ses pays membres dont certains, disposant d'un empire colonial très vaste (à l'instar de la France), ne peuvent plus supporter les charges afférentes au soutien des économies des pays placés sous leur giron. On peut lire à ce propos : Octave JOKUNG NGUENA, *initiative PPTE, quels enjeux pour l'Afrique ?* L'Harmattan, Paris, 2005, 176 p.

L'essentiel des politiques développées par ces deux institutions financières était - dès le début des années 1980 - concentré sur les programmes de réformes, dits *Programmes d'Ajustement Structurel et d'Ajustement Sectoriel (PAS)* avec comme objectifs majeurs de réduire les déficits internes et externes, et de relancer la croissance en Afrique³⁶⁸. Dans ce contexte, la priorité sera accordée à l'amélioration des infrastructures de ces pays en voie de développement. C'est ainsi que, pendant plus de trente ans, les IBW ont construit des ponts et des barrages, fait pousser du café et du riz³⁶⁹. Ces programmes de réformes, aussi louables soient-ils eu égard aux différents objectifs qu'ils recherchent, vont connaître un échec, compte tenu de la difficulté à mobiliser facilement toutes les ressources financières importantes nécessaires.

Les PAS seront par la suite complétés par les *Facilités d'Ajustement Structurel (FAS : 1986-1996)* qui sont des facilités de crédit octroyées par les IBW et qui mettent l'accent sur la croissance, les réformes structurelles et un financement adapté pour une période de trois ans.

Pour corriger les avatars des réformes préconisées par les PAS et limiter ces difficultés excessives pour les populations pauvres et vulnérables, l'on a imaginé les projets intitulés : *Dimensions sociales des Ajustements (DSA)*. Lancées dès 1988 par les IBW, les DSA tentent de fournir des mesures compensatoires pour les préjudices subis du fait de l'ajustement.

Les Facilités d'Ajustement Structurel Renforcées (FASR) qui ont pris le relais vont comporter des prêts d'un montant plus élevé et exigent des efforts importants dans le domaine structurel. Ils feront l'objet d'une conditionnalité très rigoureuse qui va sonner le glas de leur capacité à promouvoir un développement véritable en Afrique.

En Septembre 1999, Les IBW créent une autre facilité de crédit pour parer aux difficultés des FASR, c'est la *Facilité pour la Réduction De la Pauvreté et pour la Croissance (FRPC)*. Elle concerne 81 pays à faibles revenus. La nouveauté de ce programme est l'apparition du thème de la lutte contre la pauvreté dans une stratégie économique globale toujours axée sur la croissance.

³⁶⁸ L'Afrique reste la région du Tiers-monde où l'on a enregistré le plus grand nombre de programmes d'ajustement structurel et sectoriel, sans que rien ne change véritablement. Cf. site web : www.worldbank.org.

³⁶⁹ ZAHIR FARES, *Afrique et démocratie, espoir ou illusion*, Harmattan, Paris, 1992, p. 11.

L'Initiative en faveur des Pays Pauvres Très Endettés (PPTE) engagée par les IBW en 1995 et renforcée en Septembre 1999 a pour objectif d'alléger les dettes des pays pauvres très endettés qui appliquent les programmes d'ajustement et de lutte contre la pauvreté³⁷⁰.

Le FMI et la Banque mondiale apparaissent donc comme deux grosses machines de l'ingénierie monétaire et financière dont les actions – ainsi que nous l'avons analysé précédemment – ont des externalités plutôt négatives sur les pays africains en fonction du contexte et des acteurs en jeu. De même, on se rend compte que les IBW (institutions de Bretton Woods) ont leurs propres problèmes de fonctionnement, car l'industrie de l'aide crée par essence des incitations ayant des effets pervers à la fois sur l'intermédiaire financier (le FMI) et sur le bénéficiaire du financement. C'est dans cette optique qu'il faut noter les faiblesses fonctionnelles de contrôle des Fonds qui sont souvent alloués aux états africains, de même que des retards de paiement.³⁷¹

Les interlocuteurs des IBW en Afrique noire manipulent parfois des informations financières et économiques communiquées au FMI, voire parfois négociées, et qui n'ont aucun autre objectif que de satisfaire les exigences des hauts fonctionnaires du FMI pour obtenir les prêts et leurs déblocages. Ainsi, les réformes économiques et sociales profondes nécessaires et incontournables, dont la conception et la mise en œuvre incombent nécessairement aux Africains, sont simplement effleurées, conçues et mises en œuvre de façon inappropriée. Ce qui donne l'image des programmes du FMI en Afrique : « *tout change et rien ne bouge* »³⁷², car une poignée d'initiés-tricheurs en profitent de part et d'autre au détriment de la collectivité.

Au Cameroun, les IBW sont devenus un pouvoir anti-constitutionnel. Aux côtés des trois pouvoirs connus, elles forment le 4^e pouvoir. Pourtant dans une économie de marché, les normes économiques doivent répondre à la demande des investisseurs, des entrepreneurs, des

³⁷⁰ Cf. Conférence des Nations Unies sur le Commerce et le Développement, *le développement économique en Afrique. De l'ajustement à la réduction de la pauvreté : qu'y'a-t-il de nouveau ?* New York et Genève, Nations Unies, 2002, p. 2.

³⁷¹ Selon la dernière évaluation d'Oxfam, l'ONG internationale britannique, le G8 connaît un retard de 30 milliards de dollars sur les promesses de 2005. Cf. Universitas, Op. Ct., p. 15.

³⁷² Cf. Jean-Pierre CLING et alii, « la Banque mondiale et la lutte contre la pauvreté : « tout changer pour que tout reste pareil ». » in *Politique africaine*, n° 87, octobre 2000, pp 164-173.

entreprises, bref des agents économiques. Et l'offre des normes relève de l'exécutif et du législatif. Or, au Cameroun, les IBW constituent le 4^e pouvoir qui est d'ailleurs plus puissant que l'ensemble de l'opposition parlementaire camerounaise et menace véritablement la solidité de l'exécutif.³⁷³ En conséquence, on note un appétit du pouvoir des fonctionnaires des IBW qui n'hésitent pas à faire trimbaler les ministres et chefs d'états africains³⁷⁴.

Pourtant, leur politique de réformes économiques et de réduction de la pauvreté reste inadaptée. Il faut mentionner ici qu'à la suite des PAS, qui ont connu un échec, la nouvelle approche de réformes économiques et de réduction de pauvreté du FMI et de la Banque mondiale, dont le support de demande de crédit a été baptisé « Document de stratégie pour la réduction de la pauvreté », DSRP, présente les mêmes travers conceptuels garantissant leur échec déjà prévisible.

D'une part, il est techniquement et humainement impossible de faire formuler par des étrangers, fussent-ils experts du FMI et de la Banque mondiale³⁷⁵, des stratégies et politiques économiques et sociales appropriées.

³⁷³ Dans le cadre par exemple d'une aide que le pays peut négocier avec un organisme autre, comme le Club de Paris, par exemple, ce dernier conditionne irrévocablement ses interventions d'aide ou de traitement de la dette par la signature préalable d'un accord avec le FMI. Il joue donc le rôle d'expert technique qui certifie la cohérence et l'efficacité des politiques économiques envisagées par le pays qui croupit dans l'insolvabilité, la misère.

³⁷⁴ Cette ingérence aux relents négatifs est à mettre à l'actif d'une pratique ancienne dans les relations Nord-Sud et qui justement est appelée à cesser. En effet, déjà dans les années 1980, l'ère où Ronald Reagan et Margaret Thatcher prêchaient l'idéologie du marché libre aux USA et aux Royaume-Unis, les IBW devinrent les nouvelles institutions missionnaires à travers lesquelles ces idées furent imposées aux pays pauvres qui très souvent avaient grand besoin de leurs prêts et aides. Au sommet de la Baule en France en 1990, Mitterrand, alors président français, va continuer dans la même lancée, en affirmant aux présidents africains que l'aide extérieure allait désormais être conditionnée par la démocratisation. Pourtant, l'Europe, de mémoire historique, aura connu plus de deux siècles de turbulence pour une démocratie qui court encore après ses lettres de noblesse. Mal préparés et mal outillés, les Etats africains allaient embrasser ces idées de marché libre, de démocratie, etc., livrant ainsi leurs entrailles aux instabilités politiques et économiques, aux guerres et coups d'état orchestrés ici et là dans le continent. Le maillon de la solidarité nationale et de l'équilibre social de ces pays était rompu. Les conséquences désastreuses continuent à avoir des répercussions de nos jours.

³⁷⁵ Cf. ABISSAMA ONANA et alii, Op. cit., p. 446.

D'autre part, la nouvelle approche, tout comme les PAS qui ont lamentablement échoué, prend en compte, de façon résiduelle ou marginale, les soucis des êtres humains, des entrepreneurs et entreprises privées, alors que ceux-ci devraient être au centre du dispositif de développement. Le DSRP, au contraire, privilégie le traitement du stock de la dette publique extérieure³⁷⁶ au lieu de se préoccuper de la capacité des pays à générer des flux de richesses de plus en plus importantes pour non seulement rembourser la dette, mais surtout améliorer durablement le niveau et les conditions de vie des populations.

C'est bien ce qui fait dire, par ailleurs, que les IBW intègrent une hostilité manifeste pour la politique industrielle qui doit pourtant être une composante majeure dans le rôle d'incitation de l'Etat à plus de productivité et de compétitivité. Cette hostilité ontologique à l'égard de la politique industrielle est une contradiction hautement destructive par rapport à l'exigence de compétitivité qui implique une nécessité absolue d'accroissement continu de la production à haute valeur ajoutée.

Le Cameroun, par exemple, exporte pour l'essentiel des produits primaires qui représentent moins de 10% du commerce mondial. Du coup, c'est la compétitivité de son économie qui est atteinte. Pourtant, le pays possède un potentiel entrepreneurial adéquat pour réduire par exemple le chômage dont le taux est de 25% et le maintenir au niveau du plein emploi. Mais suite à des conditionnalités drastiques qui entravent fortement sa politique économique, ce potentiel, au lieu d'être mobilisé pour la création d'entreprises viables, est plutôt réprimé depuis plus de 30 ans, en sorte que ce ne sont que les entêtés et débrouillards de longue durée qui arrivent à émerger, les autres restant dans le secteur informel ou de l'économie souterraine³⁷⁷.

³⁷⁶ Dans le cas du Cameroun, la dette publique représente 23 à 25% du PIB en 2000, or les IBW se préoccupent uniquement de la dette extérieure, et non de la dette publique tout court. Cf. ABISSAMA ONANA et alii, op. cit., p. 449.

³⁷⁷ « Lorsque nos ancêtres sont apparus sur cette planète, ils n'ont pas d'abord inventé le marché du travail. S'ils l'avaient fait, nous ne serions plus là aujourd'hui. Ils ont pris leur destin en main et créé leurs propres activités : la chasse et la cueillette, plus tard l'agriculture. C'étaient déjà des travailleurs indépendants. » C'est bien par ces propos que Muhammad Yunus, prix Nobel de la Paix 2006, entend critiquer la conception unilatérale que les économistes ont du travail, à savoir l'emploi salarié. Dans leurs ouvrages, il n'est jamais question de travail indépendant. Par conséquent, pour celui qui se retrouve sur le marché du travail et n'en trouve point, c'est la résignation à une vie d'assisté social, pour celui qui habite dans les pays industrialisés, et à une

Il s'ensuit donc, pour conclure cette partie, que la présomption de compétence des IBW en matière de réformes économiques et sociales visant l'accélération de la production et la réduction de la pauvreté dans les pays en développement s'est transformée en certitude d'incapacité et de contre-performance, commandant par le fait même une réforme profonde de cette institution internationale. C'est une dynamique à effet de ciseaux qui doit s'exercer sur ces IBW : d'une part, un processus de réforme de ces institutions dont l'action occupe ostensiblement la scène économique, sociale et politique du continent africain est nécessaire et souhaitable, d'autre part, la tendance de reprise d'initiatives endogènes de développement en Afrique par les populations locales elles-mêmes doit de plus en plus être effective.

existence de pauvreté et de misère pour celui qui habite dans les pays en voie de développement. La vie humaine, pense Yunus, est trop précieuse pour qu'on la gâche ainsi à se préparer au marché du travail, pour passer ensuite sa vie entière au service d'un employeur. Cf. Muhammad YUNUS, Vers un monde sans pauvreté, JC Lattès, Paris, 1997, p. 345

CHAPITRE 2 : LES FACTEURS ENDOGENES DE LA PAUPERISATION

2.1 Sur le plan économique

2.1.1 Une économie extravertie

Le Cameroun est un pays potentiellement riche, nous l'avons démontré antérieurement. Son sous-sol recèle d'importantes ressources minières comme le pétrole, le fer, la bauxite, l'uranium, etc. A cela s'ajoutent les cultures d'exportation comme le cacao (5^e producteur mondial), le café, le coton, la banane, l'arachide, le thé, etc. Une production pétrolière toujours croissante (50.000 tonnes en 1977 et 9 millions de tonnes en 1986) donne un vigoureux coup de fouet à la croissance du pays. Cependant, contrairement à certains pays où l'or noir constitue la manne principale de revenus, le Cameroun utilise ses recettes pétrolières avec prudence dans un compte hors budget, car conscient de leur caractère éphémère. L'agriculture, qui concerne plus des ¾ de la population active du Cameroun, est considérée comme la priorité des priorités.

Seulement, si malgré tous ces facteurs positifs ci-dessus cités, le Cameroun est tombé en crise, c'est parce que son économie comporte des goulots d'étranglement et des facteurs de blocage. Ce sont eux qui ont fait du pays un « géant aux pieds d'argile ». ³⁷⁸

Le fait historique majeur de l'évolution économique en Afrique tient au fait que le secteur moderne de l'économie ne s'y est pas constitué à partir d'une transformation progressive de l'économie locale, mais s'y est implanté à l'initiative de l'étranger, pour répondre à une demande – et donc à des besoins – extérieure.

Pourtant, nous fait remarquer Michel Norro, l'expression « *vent for surplus* » résume le modèle d'une économie extravertie qui n'a pas foncièrement une connotation négative. Celle-ci s'appuie en effet sur un principe simple, c'est qu'un pays dispose de ressources inemployées que l'ouverture sur le marché mondial va permettre d'utiliser et de

³⁷⁸ Jean NGANDJEU, Le Cameroun et la crise. Renaissance ou blocage ? op. cit., p. 21.

valoriser.³⁷⁹ C'est l'un des avantages clés du commerce international, car il décharge le pays du surplus du produit de sa terre et de son travail pour lequel il n'existe pas de demande sur le plan national, et rapporte en retour quelque chose d'autre pour lequel il existe une demande. Ainsi, la demande extérieure n'entre pas en conflit avec les besoins intérieurs, mais plutôt elle s'ajoute à ceux-ci et permet au pays de disposer de revenus supplémentaires et d'avoir accès à des biens nouveaux.

Malheureusement, pour le cas du Cameroun, ce processus de marché mondial qui sous-tend l'exploitation ou la mise en valeur des richesses d'un pays ne s'est pas toujours accompagné d'un accroissement de productivité. Il faut souligner que la période de la colonisation n'a pas posé des fondements solides pour le développement du Cameroun. Car en effet, les colonisateurs se sont surtout employés à piller les matières premières. Ils ont par surcroît laissé des populations dans le psychisme, les séquelles d'assujettis et d'assistés. Le système économique extraverti hérité de cette période va donc être perpétué après l'indépendance acquise en 1960.

Ainsi, le Cameroun développe depuis le 19^e siècle un secteur agricole exportateur. Celui-ci constitue la base de l'économie du pays qui continue à produire ce qu'il ne consomme pas, et à consommer ce qu'il ne produit pas. Le rang élevé de priorité accordée aux cultures d'exportation est motivé par le besoin du Cameroun en devises pour financer les importations des produits manufacturés et des machines nécessaires à son développement. On comprend donc le faible engouement pour le secteur industriel (secteur manufacturier, activités extractives, bâtiments et travaux publics). Au Cameroun, la part du secteur industriel dans les richesses nationales (PIB) n'est que de 23% environ.

Cette sous-industrialisation du Cameroun, et partant, de nombreux pays africains, obéit à une logique de certains économistes qui pensent que l'Afrique aurait d'abord à réussir son développement agricole, avant de penser au développement industriel. Pourtant, depuis le 18^e siècle, aucun pays ne s'est développé dans le monde sans industrialisation. D'autre part, le développement agricole et le développement industriel ont toujours été liés. Seule l'Afrique fait exception en la matière.

³⁷⁹ Michel NORRO, *Economies africaines. Analyse économique de l'Afrique subsaharienne*. De Boeck, Bruxelles, p. 23.

Ainsi sur le marché, on se rend bien compte que les produits de base exportés voient d'année en année leurs cours baisser, tandis que ceux des biens manufacturés importés augmentent sans cesse. C'est ce que l'on désigne par le terme d' « échange inégal ». En 1986, note Jean Ngandjeu, la baisse du prix du pétrole et du dollar a fait perdre près de 60% de recettes pétrolières au Cameroun.³⁸⁰ Suite à cette détérioration des termes de l'échange, et plus précisément aux fluctuations à la baisse du prix des produits primaires, le Cameroun ne peut calculer le revenu de ses exportations. En d'autres termes, il est incapable de prévoir les fonds dont il disposera pour ses importations. Ses politiques de financement de plans économiques à long terme sont donc restreintes. Voilà pourquoi Ngandjeu pense que la détérioration des termes de l'échange n'est pas seulement une forme de blocage, elle constitue aussi une diminution du niveau de vie.³⁸¹ C'est bien l'avis que partage Bernard Chantebout lorsqu'il résume la situation des pays pauvres en ces termes :

*« Les produits de leur travail ou de leur sous-sol ne leur sont pas payés à un prix qui leur permet d'acquérir en quantité équivalente les produits industriels dont ils ont absolument besoin. En termes polémiques, on appelle cela le pillage du Tiers-monde ; en termes savants l'inégalité des termes de l'échange ».*³⁸²

Au niveau du Cameroun, comme dans d'autres pays africains, de nombreuses ressources potentielles restent inexploitées, simplement parce que certaines ressources précises suffiront pour satisfaire les besoins d'une minorité riche de la planète. On court ainsi le danger d'une marginalisation de régions importantes d'un pays, voire d'un pays tout entier. Il appartient donc aux Africains en général de construire leur avenir sur des bases nouvelles, en articulant un développement endogène basé sur la satisfaction des besoins locaux.

Il est assez intéressant de constater que l'introduction de la culture de cacao au Cameroun, par exemple, n'avait pas exactement pour but la mise en valeur du territoire, mais bien des ambitions à peine voilées qui

³⁸⁰ Cf Jean NGANDJEU, op. cit., p. 29.

³⁸¹ Ibid., p. 30. Il faut noter ici un fait remarquable, c'est que l'ONCPB (Office Nationale de Commercialisation des Produits de Base) avait en son temps été créé pour faire face à cette détérioration des termes de l'échange. Cette caisse de stabilisation avait ainsi pour but de stabiliser le revenu des planteurs camerounais, afin qu'une baisse de prix ne corresponde pas à une baisse de leurs ressources. L'initiative louable fut engloutie peu après par les eaux grises de la corruption.

³⁸² Bernard CHANTEBOUT, *Tiers-monde*, Armand Colin, Paris, 1989, pp. 51-52.

consistaient à favoriser l'embourgeoisement d'un nombre important de Camerounais sur lesquels la France pouvait faire asseoir son autorité. On assista ainsi grâce à cette culture, à la constitution d'une propriété individuelle qui devait se substituer à l'ancienne forme de propriété collective.

Chez les Béti-Fang (Bulu, Fong, Fang) du sud-Cameroun, de nombreux facteurs empêchaient par ailleurs l'émergence d'une classe de bourgeoisie rurale. On note d'une part un facteur de nature structurelle : l'existence de sociétés dotées d'une structure politique non hiérarchique de la communauté. Et d'autre part, l'esprit né du contact avec la Mission Presbytérienne Américaine (M.P.A.) allait empêcher la mise sur pied de grandes propriétés agricoles, par la valorisation de l'individualisme au détriment du capitalisme. Par contre, chez les Béti-Fang du centre-Cameroun (Eton, Ewondo, Bané), bastion du catholicisme au Cameroun, la hiérarchie sociale, politique et religieuse était extrêmement défavorable à des entreprises agricoles individuelles. Ce sera plutôt dans les régions montagneuses de l'ouest-cameroun que l'on va retrouver de véritables formations de groupes d'agriculteurs capitalistes. C'est ce que l'on va désigner par « l'esprit bamiléké ».³⁸³ Il y a ici une tendance effective des entrepreneurs bamiléké à se grouper pour mettre en commun des ressources financières que chacun pouvait utiliser à son tour.

Il y a donc lieu de noter ici que le pays n'est pas en crise du fait d'une malédiction originelle, mais essentiellement parce que ses richesses s'envolent à l'état brut au profit des nations développées.

³⁸³ Le cas des Bamiléké mérite qu'on s'y attarde un tant soit peu. Ce peuple, vulgairement appelé de « grassfields », est un véritable conglomérat de peuples qui se distinguent par les chefs respectifs auxquels ils sont soumis. Les Bamiléké se caractérisent par une forte densité démographique. Le manque de terres cultivables et une solide tradition de labeur les a longtemps poussés à l'émigration dès les années 1930. Celle-ci prit parfois des allures de colonisation intérieure. Au départ métayers dans les grandes plantations du Mungo (Douala), ils profitèrent de la crise de 1928-1932 pour devenir propriétaires. Lorsqu'en 1951, le rapport de la commission de modernisation des territoires d'Outre-mer notait que les territoires d'Outre-mer n'avaient pas d'épargne et n'en constituaient pas, l'on fit une seule exception pour le cas du Cameroun, où grâce aux Bamiléké on pouvait noter l'existence d'une épargne locale.

2.1.2 Le poids de la dette

Avec le début de la crise en Afrique, au Cameroun notamment, les économistes nous permettent de constater que l'Europe n'est pas le seul responsable de nos maux. Les facteurs endogènes de la pauvreté au Cameroun ont aussi un profond lien étroit avec une certaine politique socio-économique appliquée au Cameroun.

Martin-René Atangana nous fait remarquer qu'un véritable boom économique marqua les années d'après-guerre au Cameroun. Celui-ci doubla ainsi son volume d'exportation dans les années 1938, de même qu'il misa, dans les années qui suivirent, sur la mise sur pied d'un plan précis de développement et surtout sur sa réalisation. Ce qui favorisa un flux de capitaux et d'hommes venus d'Europe qui pousseront l'économie du Cameroun, même aux lendemains des indépendances, à enregistrer des prouesses significatives.³⁸⁴ Malheureusement, cette économie est fortement restée extravertie, ainsi que nous l'avons analysé précédemment.

Bercées sans doute par les progrès remarquables de son autonomie, les autorités camerounaises semblent avoir été incapables d'anticiper une crise qui pourtant sévissait durement en Europe dans les années 1970/1980. Les évêques du Cameroun, dans leur lettre pastorale sur la crise économique, l'ont souligné à grands traits :

*« Le phénomène de la crise sévit dans le monde depuis plusieurs années. Les experts en économie affirment qu'il était prévisible, et même qu'il a été prévu. Pourtant dans les pays en voie de développement, et notamment en Afrique et au Cameroun, son apparition semble avoir été si brusque et si brutale que tout et tous donnent l'impression d'avoir été pris au dépourvu : L'Etat, les institutions publiques et privées, les individus et les communautés organisées ou non dans les villes comme dans les campagnes ».*³⁸⁵

Dès lors, le nouvel ordre économique international où le Cameroun est incapable de tirer de ses ressources propres de quoi investir pour le développement engendre la dette. L'endettement est ainsi le revers de la médaille des nombreuses aides contractées par l'Etat depuis la crise économique. Le problème majeur qu'il pose est celui de son service. Car pour assurer le remboursement de celle-ci, le Cameroun a souvent

³⁸⁴ Martin-René ATANGANA, *Capitalisme et nationalisme au Cameroun*, Sorbonne, Paris, 1998, p. 29.

³⁸⁵ CENC, Lettre pastorale de la conférence épiscopale du Cameroun sur la crise économique dont souffre le pays, op. cit., no 3.

renoncé aux tâches de développement. Ainsi, au moment où il fallait réserver au cours de l'exercice 1991/1992 à peu près 110 milliards de FCFA pour le service de la dette, seulement 24, 3 milliards étaient consacrés au secteur de la santé et 70, 7 milliards à l'éducation.³⁸⁶

En outre, si la dette contribue déjà à la perte de souveraineté de l'Etat qui se montre incapable de subvenir aux besoins de ses populations, celle-ci se trouve davantage amoindrie avec la notion de prêt lié. Car celui-ci oblige l'Etat débiteur à dépenser les sommes reçues dans le pays prêteur. Cette absence de liberté contribue à la perpétuation de la dépendance technologique et commerciale, en plus qu'elle ne permet pas de bénéficier de la concurrence sur les marchés internationaux. Le plus douloureux vient du fait que parfois ces prêts qui engagent les générations futures ont souvent été détournés au détriment des pauvres. La pertinence de l'appel de Jean Paul II dans l'exhortation apostolique *ecclesia in Africa* garde encore toute sa portée. Car le Pape s'y adresse à la fois à tous les créanciers des pays africains, mais aussi aux chefs d'Etats et aux gouvernements en Afrique pour qu'ils n'écrasent pas leurs peuples par des dettes intérieures et extérieures.³⁸⁷

De là, le partage des responsabilités entre débiteurs et créanciers est la seule voie de salut pour les pauvres. Car le service de la dette ne peut être acquitté au prix d'une asphyxie de l'économie du pays ; aucun gouvernement n'a le droit d'exiger d'un peuple des privations incompatibles avec la dignité humaine.

Le poids de la dette repose pour l'essentiel sur les gouvernants africains. La principale caractéristique de la dette africaine a été sa forte croissance. Un taux de croissance sans commune mesure avec celui du produit intérieur brut. Dans certains pays, le montant de la dette par tête d'habitant est supérieur au revenu par tête d'habitant.

De plus, il faut dire ici que l'allègement de la dette n'est pas un don mais bel et bien un financement adossé d'une part sur les emprunts existants, et d'autre part sur leur remboursement. C'est ainsi que dans le cas du rééchelonnement de la dette, on repousse celle-ci, sans pour autant freiner le taux d'intérêt qui double (ou alors simplement les bénéfices générés par le prêt). Dès le moment où un pays sort du cycle de rééchelonnement, la présence du FMI et de la Banque mondiale devient

³⁸⁶ I. TAMBA, Cameroun enjeux et défis de l'IPTE, Friedrich Ebert, Yaoundé, 2004, p. 23.

³⁸⁷ Cf. Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no 120.

très nocive. En réalité, cette présence signifie pour les marchés financiers qu'il y a la crise dans le pays, or les IBW ont tendance à rester dans les pays, même lorsqu'ils n'ont plus de rôle à jouer. En conséquence, les investissements privés étrangers sont bloqués et c'est toujours la compétitivité du pays qui en prend un coup. Il serait donc souhaitable que l'intervention des IBW permette au pays de restaurer sa crédibilité et de reconquérir la confiance des marchés et des investisseurs.

Les pays africains ne pouvant pas renoncer à l'endettement extérieur, devraient plutôt essayer de le contrôler dans le cadre d'une politique réelle de développement. Car la croissance d'une plante ne peut provenir que de l'intérieur, de ses propres racines.

L'endettement est donc symptôme beaucoup plus que cause de la crise du développement actuelle. Ce qui est en cause, c'est la manière dont s'est effectué l'endettement.³⁸⁸ Car au départ, l'emprunt a été contracté sans que l'on sache à l'avance ce qu'on allait en faire, tout simplement parce que le prêt était disponible. Par la suite, l'emprunt a été contracté, surtout auprès du FMI, du fait de l'insuffisance des ressources publiques pour couvrir le train de vie exorbitant des pouvoirs publics et même payer les fonctionnaires.³⁸⁹

2.1.3 La mauvaise gestion

Le problème de la dette dans les pays africains cache un autre problème tout aussi important : celui de la mauvaise gestion. Ainsi, malgré son grand potentiel économique, humain, social et culturel, si le Cameroun est arrivé à être classé parmi les pays pauvres très endettés, c'est aussi à cause de la mauvaise gestion du pays. Celle-ci sacrifie, selon un système occulte, le bien-être de certaines couches sociales en privilégiant l'intérêt

³⁸⁸ En effet, dans la période des années 1970/1980, on assiste à une augmentation du prix du pétrole, ce qui entraîne le cumul d'une masse importante de pétrodollars qui vient s'ajouter à la masse non moins importante d'eurodollars disponibles dans les grandes banques occidentales. Le problème fut donc de recycler tous ces capitaux. Or en Europe, à cause de la crise économique dans les pays industrialisés, les occasions rentables d'investir sont devenues rares. La solution au problème du recyclage des pétrodollars est alors toute trouvée : transférer une partie de ces flux financiers vers les pays du Sud.

³⁸⁹ Au moins d'août dernier, France Inter et Radio Fidélité Nantes ont révélé que le président du Cameroun se repose dans un palace de la Baule. Mr Paul et Biya et sa suite : soit 43 chambres occupées pour un montant journalier de 42 000 euros. Mieux que les vacances de Sarkozy, Bush et Obama réunis. Cf. Camer.be.

privé par rapport au bien de l'ensemble. C'est ce qu'on désigne en jargon politique par le terme de mauvaise gouvernance dont la caractéristique la plus spectaculaire est la corruption.

Sous ses nombreux visages, ce fléau concerne les domaines de l'attribution des marchés, des impôts, de la douane, de la justice, de l'éducation, de l'administration publique et de la santé.

La mauvaise gouvernance et la corruption dans tous les secteurs ont un coût lourd pour le Cameroun. Elles découragent les investisseurs étrangers et détruisent la stabilité nationale. En plus des chiffres publiés en septembre 1987 sur la fuite des capitaux par le mensuel Africa international no 197, le quotidien national Cameroun Tribune no 4782 du lundi 10 décembre 1990 s'est penché sur cette préoccupante affaire. Les statistiques de ces journaux montrent qu'entre 1978 et 1989, il y a eu une évasion totale de 362, 4 milliards de FCFA. Ainsi, la moyenne annuelle est de 72, 48 milliards de FCFA. L'estimation des évêques du Cameroun donne des chiffres plus effrayants :

*« la fuite des capitaux vient aggraver une situation déjà catastrophique. Le pays saigne à blanc (...) on avance des chiffres effrayants : près de 150 milliards de FCFA fuiraient ainsi le Cameroun chaque année. »*³⁹⁰

On peut comprendre à juste titre le cri d'alerte des évêques du Cameroun :

*« La corruption est en train de détruire notre pays. Elle détruit notre économie, elle détruit notre vie sociale, elle détruit nos consciences (...). La corruption fait du mal, elle tue l'homme. La corruption engendre une société injuste qui ne garantit plus l'égalité des droits et des chances pour ses citoyens. »*³⁹¹

Quand on sait que l'aide internationale constitue bien souvent une part non négligeable des ressources de nombreux pays africains, on peut facilement entrevoir la spirale infernale dans laquelle se sont jetés aveuglément les Bailleurs de Fonds. En effet, tant que l'aide aux pauvres sera faite sous forme de redistribution monétaire et non en nature, celle-ci sera toujours détournée par voie corruptive. Et tout le tapage médiatique fait autour du thème de la bonne gouvernance ne sera qu'une illusion de plus.³⁹²

³⁹⁰ CENC, Lettre des évêques du Cameroun sur la corruption, no. 20.

³⁹¹ Ibid.

³⁹² Au Cameroun, le caractère intéressé des hommes politiques ne passe plus inaperçu. Un adage populaire dit que « tous les oiseaux picorent mais que seul l'oiseau gendarme exagère ». Preuve que les hommes politiques sont devenus de nouveaux « oiseaux

La bonne gouvernance implique pour les pays demandeurs d'aide l'existence d'un haut niveau de décentralisation, de même que la collaboration avec la société civile. Ceci est une condition sine qua non d'obtention de l'aide par les institutions internationales. L'hypothèse sous-jacente est que cette nouvelle orientation doit permettre de réduire la corruption et ses nombreux corollaires sur le continent. Il serait intéressant de voir, dans le cadre du Cameroun, quel sens donner à cette politique de la bonne gouvernance.

Le pays en effet est riche, mais s'il est arrivé à être classé parmi les pays pauvres très endettés³⁹³, c'est bien à cause de sa mauvaise gestion. S'il ya lieu de noter, pour s'en plaindre, une corruption à petite échelle qui concerne les petits fonctionnaires et agents de l'Etat, il faut surtout souligner celle à grande échelle qui implique de fortes sommes d'argent et les sommets de l'Etat et qui, paradoxalement, reçoit le soutien extérieur et souterrain des Etats du Nord qui, officiellement, prétendent la combattre³⁹⁴.

gendarmes » qui veulent tout picorer, tout avoir pour soi. Les pauvres sont ainsi abandonnés à eux-mêmes. Et d'ailleurs, si un geste est fait à l'endroit des misérables, l'acte est toujours calculé. R. OGIEN note en effet : « *que l'assistance soit accordée pour le salut individuel du donateur ou par crainte de voir les pauvres devenir dangereux ou subversifs pour l'ordre social, la finalité est la même : ce n'est pas l'adoucissement de la peine des pauvres qui est recherché mais le plus grand confort moral ou matériel des riches* ». Cf. R. OGIEN, « *Théories ordinaires de la pauvreté* », op. cit., p. 53.

³⁹³ Cf. Cameroon Tribune, jeudi 12 octobre 2000, p. 2.

Le magazine national d'information fait état de la situation de satisfaction qui a animé le gouvernement camerounais, suite à l'élection du pays au rang de Pays Pauvre Très Endettés (PPTE). La nouvelle fut en effet célébrée dans tous les médias du pays. Une attitude qui choque bien l'attitude du Camerounais moyen qui ne voit pas en quoi une élection qualifiée de « honte nationale » par certains experts pouvait susciter la joie. A moins qu'en poussant le bouchon plus loin, on finisse par comprendre la joie non dissimulée des dirigeants, à la vue de toutes ces retombées financières qui finiront toutes par être détournées pour leur profit personnel, et ce au grand dam des populations.

³⁹⁴ Eva Maria BELSER, Professeure à la faculté juridique de Fribourg depuis 2004 pense à ce propos que, « si le continent africain peine à s'intégrer dans l'ordre économique mondial, c'est que le système n'est pas taillé à sa mesure, mais à celle des pays occidentaux. Les africains sont les perdants de la globalisation, les victimes d'une histoire douloureuse. Esclavage, pillage, exploitation, racisme, anéantissement des structures sociales et culturelles : le continent noir semble de tout temps n'avoir eu comme seule fonction que de servir l'occident. Ce même Occident qui justifie aujourd'hui les problèmes économiques africains en évoquant la corruption, la

Parlant ainsi du blanchiment d'argent, Abissama Onana fait remarquer que l'Afrique semble afficher une indifférence déconcertante au point de considérer le phénomène comme étant un danger encore virtuel. Pourtant, c'est un virulent cancer qui attaque de plein fouet les souterrains de l'économie africaine. L'auteur nous fait donc savoir que le transport illicite des billets de banque hors de la zone BEAC (Banque des Etats de l'Afrique Centrale) entre 1981 et 1998 fait état d'une sortie de 2 991 milliards de FCFA qui représente 185% de la masse monétaire en circulation dans la zone BEAC au 30 juin 1998. La plus importante partie de cette somme qui est de 80%, correspondant à 2 392 milliards de FCFA, devrait logiquement concerner la sortie frauduleuse des capitaux provenant essentiellement de l'industrie de la corruption et exportés vers les pays du Nord principalement sous le couvert d'une « sécurité officielle »³⁹⁵

Seules les hautes autorités des Etats membres pouvaient et peuvent encore se prévaloir d'une telle magnanimité diplomatique. Or, en Afrique centrale, poursuit Abissama Onana, la masse monétaire du Cameroun représente en moyenne 50% de l'ensemble des signes monétaires en circulation dans la zone BEAC au cours de la période considérée. En conséquence, la sortie illicite des capitaux détournés et

mauvaise gestion, le non-respect des droits de l'homme...Ce même Occident qui n'a pas tenu bon nombre de ses promesses à l'Afrique. » Cf. Eva Maria BELSER, « Der Afrikanische Kontinent als Verlierer der Globalisierung », in Universitas, juin 2007, p. 9. Cette publication de l'Université de Fribourg est également disponible sur internet. Dans la même optique, Landasa Sandala reconnaît que l'Europe devrait d'abord relire son propre passé et s'interroger sur son présent, car il suffit de jeter un coup d'œil dans le rétroviseur de l'histoire pour constater avec amertume que l'Occident n'est pas un modèle à suivre ; les régimes peu recommandables sont fréquentés par les mêmes grandes puissances qui veulent donner des leçons aux autres. Par ailleurs, les pays du Nord ne respectent pas leur engagement pris en faveur de l'aide au développement de l'Afrique pour atteindre l'objectif du Millénaire. Selon la dernière évaluation d'Oxfam, une ONG internationale britannique, le G8 (Groupe des 8 pays les plus industrialisés du monde) connaît un retard de 30 milliards de dollars sur les promesses de 2005. Cf. LANDALA SANDALA, « leurre ou leurs des relations sino-africaines ? » in Universitas, op. cit., p.14.

³⁹⁵ ABISSAMA ONANA, Op., cit., p. 325. A la suite d'Abissama, le Journal du Cameroun, dans son édition du 2 novembre 2009, nous fait état du rapport d'audit qui fait scandale au sein de la Banque des Etats d'Afrique Centrale, BEAC, dont le siège est à Yaoundé. Selon le rapport, les détournements avérés se situent à près de 16, 5 milliards de FCFA. Cf. www.LejournalduCameroun.com.

exportés en billets de banque par des Camerounais entre 1981 et 1998 se situerait donc autour de 1 196 milliards de FCFA.³⁹⁶

Nul ne saurait être assez dupe pour ne pas reconnaître la farce de la dinde qui est habilement concoctée au détriment des populations africaines dans les vastes campagnes dites de bonne gouvernance ou de lutte contre la corruption. En effet, un exode massif de capitaux africains détournés ne peut s'opérer qu'avec la bénédiction des Etats du Nord et le silence complice des institutions de Bretton Woods. Pourtant, le blanchiment des capitaux est reconnu par la communauté internationale comme une « infraction internationale », en ce sens qu'elle est commise dans plus d'un Etat ou alors seulement commise dans un Etat mais avec des effets substantiels dans un autre Etat.

La convention des Nations Unies, adoptée le 15 décembre à Palerme en Italie contre la criminalité transnationale organisée, faisait noter en son article 7 toutes les mesures de lutte contre le blanchiment d'argent. Malheureusement, les Nations Unies, malgré un dispositif technique et juridique impressionnant, montrent une certaine faiblesse à juguler cette super-corruption internationale³⁹⁷. Ce qui, à notre avis, limite la réussite de toute politique et stratégie internationale de lutte contre la corruption. La question que nous avons au préalable posée de savoir quel sens donner à la politique de bonne gouvernance retrouve ici toute son importance, car en fait, le mal se soignant à la racine, c'est bien dans le vieux continent que la lutte contre la corruption doit commencer³⁹⁸. C'est bien à toutes ces banques européennes, suisses et américaines, où

³⁹⁶ Ibid. Il ressort de cet exemple que pour une moyenne triennale de prêts FMI et Banque mondiale de l'ordre de 200 milliards au titre d'accords de financement, le Cameroun aurait pu financer par lui-même, grâce à cette fraction de capitaux détournés et exportés à l'étranger, 6 programmes triennaux d'un montant de 1 196 milliards de FCFA étalés sur 18 ans. Il aurait ainsi pu, grâce à un projet de société endogène, développer son économie sans avoir à recourir forcément à l'aide extérieure.

³⁹⁷ Il serait plus judicieux de penser qu'aucune solution dans l'immédiat ne sera trouvée, puisque l'hémorragie monétaire de l'Afrique profite aujourd'hui aux banques du Nord et d'Amérique du Nord. S'il est plus facile de déposer des sous dans un compte à l'étranger, il est parfois difficile d'en jouir totalement. Une grande partie de ces capitaux extorqués par les dirigeants africains est souvent en fin de compte confisquée par les Banques du Nord, sans autre forme de procès.

³⁹⁸ C'est d'ailleurs l'opinion du Prof. Bénézet Bujo qui affirme que, « *die Einheimischen sind zwar mitverantwortlich für das Elend ihres Kontinents, Wohl aber sind die Industrieländer des Westens keineswegs unschuldig am chaotischen Zustand Afrikas.* » Cf. BUJO, « *Wirtschaft und Fortschritte in Afrika* » in Universitas, op. cit., p. 11.

croupissent le dû de toutes ces populations africaines devenues exsangues de ressources, qu'il faut en premier s'attaquer.³⁹⁹

La corruption⁴⁰⁰ qui sévit sur le sol camerounais est bien l'infime partie visible d'un iceberg de corruption souterraine dont personne ne veut parler officiellement. Le fait pour des ONG (organisations non gouvernementales) comme Amnesty International de faire des classements annuels des pays les plus corrompus au monde ne change absolument rien à la donne. La preuve en est que le Cameroun, en 1997 et en 2007, a reçu la même palme d'or du pays le plus corrompu du monde. Aussi, loin de s'attarder sur les modalités purement subjectives d'un pareil classement, il faudrait plutôt à la base lutter contre ce qu'on peut appeler ici « les structures de corruption », c'est-à-dire tous ces systèmes souterrains d'évasion des capitaux africains entretenus par les dirigeants africains et leurs homologues européens ou américains.

Pour être objectif, c'est en Europe et en Amérique du Nord que le travail de dénonciation et de condamnation des atteintes aux droits de l'homme prôné par des ONG comme Amnesty international devrait commencer. Les preuves sont parfois accablantes et sautent aux yeux, mais qui veut les voir ? Par voie de conséquence, les ambiguïtés que nous observons se situent au niveau des motivations (pas toujours clarifiées) et de la conception même du thème pauvreté qui prend des connotations différentes selon les cultures.⁴⁰¹

³⁹⁹ Pour lutter contre le blanchiment d'argent, l'Allemagne n'a pas hésité en mars 2008, suite au scandale de fraude d'impôts non déclarés d'une palette de ses dirigeants, à s'attaquer violemment au système bancaire suisse qui, on le sait, avec son secret bancaire, continue d'être un paradis fiscal pour les détournateurs allemands et de tous bords. On pourrait se demander si donc l'Allemagne, qui est deuxième puissance économique du monde, n'hésite pas à aller en guerre contre des pays comme la Suisse qui, sous le fallacieux prétexte du secret bancaire, continuent à être complices de cette sorte d'infraction internationale qu'est le blanchiment d'argent, quel serait le sort de l'Afrique quand il ne se trouve aucune puissance, aucune force pour défendre ses intérêts ?

⁴⁰⁰ Nous essayerons d'ailleurs de la comprendre dans un cadre purement africain.

⁴⁰¹ Nous essayerons plus loin d'analyser la vision que les Africains ont de la notion de pauvreté et nous rendre compte des conséquences désastreuses que peut occasionner un manque de dialogue entre différentes cultures, comme c'est le cas entre les Bailleurs de Fonds qui véhiculent une culture occidentale centrée sur des piliers sociaux totalement divergents de ceux reconnus en Afrique.

2.2 Sur le plan socio-culturel

2.2.1 Le Ntobo chez les Fang : Indice d'une société tribaliste ?

Les Bété sont les autochtones de Yaoundé, la capitale du Cameroun. La question qui se pose est celle de savoir comment concilier les notions d'autochtones et d'allogènes en plein centre urbain, cadre supposé de modernité et surtout d'hétérogénéité ethnique et culturelle. Par ailleurs, le préambule de la constitution camerounaise atteste clairement que « *tout homme a le droit de se fixer en tout lieu et de se déplacer librement, sous réserve des prescriptions légales relatives à l'ordre, à la sécurité et à la tranquillité publique.* »

C'est dire qu'en tant qu'occupants de Yaoundé, capitale du Cameroun, les Bété sont contraints à la cohabitation avec les autres groupes ethniques (?)

Jean-Marc Ela pense en effet qu'il n'est pas évident que les outils d'analyse et les concepts élaborés pour définir la ville dans les pays industrialisés correspondent à la réalité africaine, car les transformations que traverse l'Afrique pour passer de la « ruralité » à la « société urbaine » sont bien complexes.⁴⁰² La ville n'est pas toujours, et de manière unilatérale, le cadre de la modernité. C'est aussi le cadre de reproduction des cultures traditionnelles des groupes sociaux qui s'y retrouvent. La ville est ainsi plantée chez des populations dites autochtones qui l'entendent à la fois comme leur ville et naturellement comme leur village. Ceci crée un conflit permanent entre les logiques de fonctionnement traditionnelles du village et les logiques de fonctionnement modernes véhiculées par la ville. Pendant longtemps, la ville a été conçue en Afrique comme le cadre par excellence de la modernité occidentale. Mais l'approche actuelle de l'urbanité atteste la réinvention et la reproduction des structures de fonctionnement traditionnel, créant ainsi une ambivalence existentielle dans les villes africaines.

Dans le cadre du Cameroun, le paradoxe de la ville comme cadre de modernité et de tradition a été repris par l'autorité politique pour asseoir et enraciner son pouvoir. C'est ainsi que dans la nouvelle constitution camerounaise promulguée le 18 janvier 1996, l'article 56, alinéa 3 stipule que « *le conseil régional est présidé par une personnalité autochtone de la région élue en son sein pour la durée du mandat du conseil.* » Et partant, le

⁴⁰² Ibid. p. 43.

préambule de cette même constitution stipule que « l'Etat assure la protection des minorités et préserve les droits des populations autochtones conformément à la loi. » Ceci signifie en clair que l'Etat camerounais semble ainsi avoir institutionnalisé le tribalisme en intégrant dans la constitution les notions antithétiques d'autochtone et d'allochtone : mais voilà, au concret, qui est autochtone, et qui est allochtone, et quels en sont les critères d'identification et de définition dans un contexte de modernité démocratique ? En d'autres termes, l'identification de la citoyenneté au Cameroun ne tient-elle pas compte des registres traditionnels, notamment l'autochtonie ?⁴⁰³

Dans son article « *Positionnement : qu'est-ce qui peut expliquer une lecture tribale de la rénovation de Yaoundé ?* », Thierry Amougou se plaint que la dernière réforme constitutionnelle ne se soit pas penchée sur l'éradication des dispositions d'autochtones et d'allogènes qui peuvent faire de tout Camerounais un étranger en plein territoire camerounais et donner lieu à des lectures tribales des politiques. Pour lui, le fait de donner force de loi aux notions d'autochtones et d'allogènes en les intégrant dans notre constitution est une constitutionnalisation officielle du tribalisme et les conséquences risquent d'être graves.⁴⁰⁴

Dans le contexte actuel à Yaoundé et dans les villes fang, parler de *ntobo* c'est renvoyer d'abord et avant tout aux Bamiléké. En effet, les relations entre Beti et Bamiléké ont favorisé en général l'émergence des exclusions diverses. Depuis 1990 et les crises qui ont été conséquentes, les Bamiléké ont reçu des sommations diverses leur intimant l'ordre de rentrer dans leur province d'origine. En mars et octobre 1992, lors des élections législatives et présidentielles, les Bamiléké avaient été sévèrement inquiétés, leurs boutiques et maisons saccagées et brûlées.⁴⁰⁵ Ces événements nous font comprendre en clair que,

⁴⁰³ Le débat qui a porté sur l'ivoirité des ivoiriens en Côte d'Ivoire reste d'actualité. Alassane Ouattara, pourtant premier ministre ivoirien de 1990 à 1993 à été disqualifié de la course à la présidence pour des raisons électorales ethniques. On le disait être de nationalité burkinabé.

⁴⁰⁴ Cf. Thierry AMOUGOU, « Positionnement : qu'est-ce qui peut expliquer une lecture tribale de la rénovation de Yaoundé ? » in www.Cameroon-info.net, octobre, 2008.

⁴⁰⁵ Les années 1990 au Cameroun furent des années de grande effervescence politique. Le front Anglophone-Bamiléké allait fortement s'unir derrière le candidat anglophone John Fru迪 et contester les résultats des élections législatives et présidentielles. Ce qui ouvrit l'horizon à des villes mortes où beaucoup perdirent

lorsqu'on n'est pas autochtone de Yaoundé, disons mieux, Beti, on ne peut jouir des mêmes droits qu'une personne qui est autochtone. Si pour d'aucuns, l'ethnicité est sujette à manipulation par les leaders politiques en Afrique, ceci n'explique pas l'origine de tous les conflits et confrontations qu'il y a eus et qui continuent d'avoir lieu dans la sociabilité et la cohabitation entre les Beti et le groupe Bamiléké.

Le rejet du Bamiléké s'est enraciné et s'est accru dans l'imaginaire beti d'après la perception selon laquelle les Bamiléké sont des envahisseurs. Ils auraient un plan secret d'occupation des provinces du Centre, du Sud et de l'Est, spécialement dévolu aux Beti ; ils auraient également les projets de prise du pouvoir politique parce que déjà détenteurs du pouvoir économique. Cette dernière perception s'est accrue le mois de juillet et d'août 1999 où la hiérarchie de l'église catholique a nommé Mgr André Wouking, d'origine Bamiléké, remplaçant du défunt Archevêque de Yaoundé, Mgr Jean Zoa, d'origine beti. La prise du pouvoir spirituel par les Bamiléké symbolisait déjà une imminente prise du pouvoir politique. Des barricades et manifestations de toutes parts furent organisées pour empêcher l'arrivée d'un Evêque allochtone, un Evêque Bamiléké dans la capitale politique.⁴⁰⁶

Yaoundé, loin s'en faut, n'est pas la seule ville du Cameroun aux prises avec le phénomène Bamiléké, Jean Marc Ela signale aussi Douala, capitale économique du Cameroun, où l'immigration bamiléké a submergé les véritables autochtones. Ce qui ouvre l'horizon à des crises et tensions entre communautés :

« Quant aux Bamiléké, ils forment partout le groupe des migrants le plus nombreux dont les activités sont tournées vers le commerce et les affaires, le transport et les petits métiers. »⁴⁰⁷

La situation semble se corser entre les Bamiléké et les Beti, du fait qu'à Yaoundé, en plus de l'importance et de l'ancienneté de l'immigration bamiléké déjà signalée, on assiste comme à un véritable indice de « tribalisation » de la vie urbaine, car progressivement, des chefferies

la vie. Les Bamiléké-anglophones furent contraints de libérer leurs résidences au Centre-Sud-Est, territoire des Fang.

⁴⁰⁶ La mort de cet Evêque Bamiléké quelques années plus tard, fut comprise comme l'impossibilité pour un ntobo, quel qu'il soit, de gouverner à Yaoundé, siège des Beti.

⁴⁰⁷ Cf. Jean-Marc ELA, op. cit., p. 55.

traditionnelles Bandjoun, Bafoussam, Baganté ou Bafang sont reproduites en pleine capitale.

2.2.2 Pratique de sorcellerie ou des sorcelleries ?

Cécile Abéga hésite à parler des sorcelleries ou de la sorcellerie dans le cas des Bété, car il existe une pluralité de mots qui désignent des croyances bien décrites :

- Le *Kong* serait ainsi une espèce de commerce de vies humaines. D'où l'expression bété « *Nong mot a Kong* », prendre quelqu'un dans le *kong* signifie le faire mourir après une maladie plus ou moins longue. Et après sa mort, la victime est supposée aller travailler dans un pays lointain au service d'un patron à qui il a été vendu par son meurtrier, lequel perçoit pour cela une somme d'argent.⁴⁰⁸

- Le *Ngbel* ou *Ngbwel* semble être le double de notre monde, marqué par les compétitions des sorciers. *Dzem ngbwel*, danser le *ngbwel*, c'est prendre part à ces compétitions où des individus s'affrontent pour leur propre compte ou celui de leurs groupes. Les perdants meurent et sont victimes de cannibalisme.⁴⁰⁹ L'une des variantes du *ngbwel* serait ainsi marquée par ce que le couple Ortigues qualifie de « dette anthropophagique »⁴¹⁰.

⁴⁰⁸ Il y a lieu ici d'établir une similitude entre le *Kong* des Bété du Sud-Cameroun et le *Famla* des Bamiléké de l'Ouest-Cameroun, bien qu'il faille noter quelques divergences. La tradition bamiléké considère en effet la société comme un champ de bataille économique où chacun a l'obligation de se distinguer par ses succès afin de mériter une place honorable. La WA'AGAPE (composé de WA'A en langue baham, signifie tuer en parlant d'un animal et GAPE signifie partager ou distribuer) qui est ainsi un système économique où chacun doit se battre pour réussir et où les fruits du labeur doivent être partagés, se trouve être l'antithèse du *Famla* où l'enrichissement est mystico-personnel. On vend les âmes des proches pour s'enrichir. Cf. Jean-Marie TCHEGHO, *l'enracinement culturel en Afrique*, op. cit., p. 112.

⁴⁰⁹ Le *ngbwel* n'est compréhensible que dans l'affrontement entre deux villages, deux lignages, deux pays, pour la construction d'une école, d'un pont, ou même d'un match important de football.

⁴¹⁰ Celui qui est invité à manger de la chair humaine doit à son tour aussi en offrir. Et le plus souvent, l'offrande ou la victime doit avoir un lien de parenté avec le sorcier. C'est un cycle infernal dont il est impossible de sortir. Cf. M.C et ORTIGUES, *Œdipe Africain*, op. cit., p. 196.

- Le *Mengboto* semble avoir été créé pour empêcher l'essor de la jeunesse. On amène le jeune à renoncer à la réussite scolaire, on lui ravit sa fécondité, sa santé, son savoir-faire. Il se retrouve « bloqué ».

- Le *Ntondeban* est le fait de se transformer en animal. L'homme prendra la forme d'un animal quelconque soit pour faire du bien ou du mal à ses semblables.⁴¹¹

Au regard de toutes ces pratiques, fort distinctes mais qu'on regroupe sous le terme de sorcellerie, Cécile Abéga leur trouve cependant un trait d'union commun, c'est l'*evu* dont on a parlé, et qui permet à toutes ces personnes de se dédoubler et de participer, volontairement ou non, aux activités nocturnes ou diurnes dites de sorcellerie⁴¹². Il n'existe ainsi l'ombre d'aucun doute que l'on a affaire à une réalité aux contours multiples et complexes et qui oblige les chercheurs à pluraliser le concept.

On pourrait ainsi signaler qu'avant le bouleversement introduit par la colonisation, les pratiques dites de sorcellerie faisaient partie des mœurs et de la vie quotidienne de la société fang, sans être ressenties comme une calamité. La société remédiait seulement aux excès du système, sans attaquer celui-ci dans ses fondements. En effet, ainsi que le déclare Marie-Thérèse Mengue, jadis, la sorcellerie n'était pas considérée uniquement comme une pratique maléfique. Elle était une pratique culturelle qui faisait partie de l'organisation sociale. Par conséquent, les sorciers jouaient davantage un rôle axé sur la protection des populations.⁴¹³

Pratique existentielle, la sorcellerie était en même temps système d'explication. L'insupportable inégalité des conditions et des destins entre les hommes y trouvait sa raison d'être. L'homme et la femme, le riche et le pauvre sont tous situés par rapport à leurs complicités respectives avec *evu*. Les sorciers fournissent donc le contre-point anarchique des hiérarchies apparentes. Le pouvoir ne peut se constituer

⁴¹¹ L'enfant Noir de Camara Laye nous présente à ce propos l'épisode d'un petit serpent noir qui serait le génie de sa famille et procurerait ainsi du succès à son Père. Ce dernier lui déclare en effet : « *C'est à ce serpent que je dois tout, et c'est lui qui m'avertit de tout. (...) et...a établi ma renommée d'artisan.* » Cf. Camara LAYE, *L'enfant Noir*, Plon, Paris, 2006, p. 20.

⁴¹² Cf. Cécile ABEGA et alii, op. cit., p. 37.

⁴¹³ Cf. Marie-Thérèse MENGUE, La jeunesse camerounaise et les phénomènes de la sorcellerie : essai d'interprétation sociologique, in Eric de Rosny, *Justice et sorcellerie*, Karthala- Presse de l'UCAC, Paris- Yaoundé, 2006, pp. 121-134.

réellement sans l'appoint de leur hégémonie clandestine. Le désordre sorcier est nécessaire à l'ordre institutionnel.⁴¹⁴ Il est perçu comme la revanche de l'individu contre le système social oppressant et injuste.

La rigueur des institutions est rendue supportable par la mouvance sorcière, « *domaine du soupçon, circuit des dettes inavouables, monde nocturne, dissimulé* ». ⁴¹⁵ On ne peut se penser ou se souhaiter supérieur à ses frères. La rivalité doit se résoudre en solidarité entre les frères.⁴¹⁶

Pour le Fang en effet, la rivalité est mauvaise, le bien est dans l'unité et l'égalité. Pourtant la rivalité apparaît nécessaire, et le désir de posséder le pouvoir rend la compétition inéluctable. On peut donc à juste titre comprendre que c'est le nouveau système colonial, basé sur la propriété, l'individualisme, qui allait renforcer l'idée de rivalité et, par le fait même, apporter un bouleversement total des normes sociales.

La forme, *nnem*, de la sorcellerie va donc développer ses tentacules maléfiques. Le sorcier devient ainsi le véritable maître de la terre, le détenteur du savoir et par conséquent du pouvoir. Raison pour laquelle il est sans cesse occupé à franchir les frontières : entre le village et la brousse, entre le jour et la nuit, la terre et le ciel, la vie et la mort. Il se joue de l'espace et du temps, transmigre dans les animaux ou les objets, il verse le sang, tue sa propre progéniture et rend les femmes stériles.⁴¹⁷

Il lui faut détruire pour dépasser, écraser pour construire, contre tous les autres, son propre empire. Son avidité est ainsi sans frein, car le mouvement dans lequel il est lancé suppose une compétition violente de tous les instants : il court à tout moment le risque d'être lui-même supplanté par ses complices s'il ne renchérit pas dans l'entre-dévorement général.⁴¹⁸

⁴¹⁴ Cf. L. ORTIGUES, *Syndromes de possession, niveaux d'organisation de la personnalité et structures sociales*, Ronéo, Dakar, juin 1964 ; cf. *Œdipe Africain*, cité par R. RUNEAU, op. cit., p. 191. Nous reviendrons d'ailleurs sur cette idée dans notre quatrième chapitre.

⁴¹⁵ Georges BALANDIER, *société actuelle de l'Afrique noire*, op.cit., p. 148.

⁴¹⁶ Ibid., p. 191

⁴¹⁷ Cf. LABURTHER-TOLRA, *initiations et sociétés secrètes au Cameroun*, op. cit., pp. 76-81. On peut toujours aussi lire P. Alexandre et J. BINET, *Le groupe dit Pahouin*, op. cit., pp. 116-119.

⁴¹⁸ Les auteurs de l'*Œdipe Africain*, soulignent le caractère du fantasme de dévoration qui habite les sorciers qui mangent le double de la victime, boivent son sang, sa force vitale. La victime ainsi dévitalisée, meurt au bout de quelque temps. Ce qui est aussi le cas lors des repas anthropophagiques, au cours desquels les sorciers se réunissent

On peut donc comprendre la place importante qu'occupe la sorcellerie au sein de la société fang. L'imaginaire fang considère ainsi la sorcellerie comme un système d'explication du mal, de l'échec, de la violence et de la mort.

en assemblée, le soir, pour manger la chair humaine. C'est ici qu'il convient de noter le caractère de dette anthropophagique relatif à ces repas.

TROISIEME PARTIE:

DE LA QUESTION THEOLOGIQUE DE LA PAUVRETE

Introduction

Certaines critiques peuvent s'élever pour condamner le fait que nous fassions un grand détour par l'étude de la pauvreté dans la Bible pour trouver des solutions de sortie de crise dans le contexte particulier des Fang au Cameroun et de l'Afrique en général. Concrètement, on peut argumenter qu'il n'existe aucun lien direct d'effet à cause, entre le cas de la paupérisation des Fang au Cameroun et l'étude exégétique des béatitudes dans la Bible ; ainsi formulées, les deux entités semblent à proprement parler ne rien avoir de commun. Sauf, peut-être, si l'on signale que les pauvres du Cameroun rentrent aussi dans le grand dessein salvifique que Dieu a tracé pour l'humanité entière, mais dont certains en ont falsifié les termes et les objectifs. C'est donc ce mince filet de raisonnement qui nous pousse à penser qu'aux causes internes et externes que l'analyse de notre deuxième partie aura largement abordée, devraient se greffer des causes non moins négligeables et qui tirent leur origine d'une falsification historique lamentable de l'interprétation de la Bonne Nouvelle jadis portée par les missionnaires aux peuples africains. Ce qui revient à dire que l'on ne saurait, à proprement parler, pas faire fi du problème théologique de la pauvreté – parce qu'il existe et est fort bien réel – dans la recherche des solutions et voies de sortie de crise chez les Fang en particulier et en Afrique en général.

Il nous semble donc tout à fait indiqué, à la suite de cette introduction, de citer le fameux discours du roi des Belges et « propriétaire » du Congo, Léopold II, à des missionnaires sur le départ pour l'Afrique en 1883 :

« Révérends frères et chers compatriotes, la tâche qui vous est confiée... est très délicate et demande beaucoup de tact. Prêtres, vous allez certes pour l'évangélisation, mais cette évangélisation doit s'inspirer avant tout des intérêts de la Belgique.

Le but principal de votre mission au Congo n'est donc point d'apprendre aux nègres à connaître Dieu, car ils le connaissent déjà, ils parlent et se soumettent à un Mundi, un Mungu, un Diakomba, que sais-je encore ? Ils ne savent que

tuer, voler, coucher avec les femmes d'autrui, calomnier, injurier... Ayons donc le courage de l'avouer, vous n'irez pas leur apprendre ce qu'ils savent déjà. Votre rôle essentiel est de faciliter la tâche aux administratifs et aux industriels. C'est dire donc que vous interprétez l'Evangile de la façon qui sert à mieux protéger nos intérêts dans cette partie du monde.

Pour ce faire, vous veillerez entre autres à désintéresser nos sauvages des richesses dont regorgent leurs sols et sous-sol, pour éviter qu'ils s'y intéressent, qu'ils ne vous exposent pas une concurrence meurtrière et rêve un jour à nous déloger.

Votre connaissance de l'Evangile vous permettra de trouver facilement des textes recommandant aux fidèles d'aimer la pauvreté, par exemple : « heureux les pauvres car le royaume des Cieux est à eux ». « Il est difficile au riche d'entrer au Ciel ». Vous ferez tout pour que les Nègres aient peur de s'enrichir pour mériter le ciel.

Vous devez les détacher et les faire mépriser tout ce qui leur procure le courage de nous affronter. Je fais allusion...à leurs fétiches de guerre. Qu'ils ne prétendent point ne pas l'abandonner et vous vous mettrez tous à l'œuvre pour les faire disparaître. Votre action doit se porter essentiellement sur les jeunes afin qu'ils ne se révoltent pas. Si le commandement du Père (conduit) celui des parents, l'enfant devra apprendre à obéir à ce que lui recommande le Missionnaire qui est le Père de son âme. Insistez particulièrement sur la soumission et l'obéissance. Evitez de développer l'esprit de critique dans vos écoles. Apprenez aux élèves à croire et non à raisonner. (...)

Evangélisez les Nègres à la mode des Africains, qu'ils restent toujours soumis aux (...) Blancs. Qu'ils ne se révoltent jamais contre les injustices que ceux-ci leur feront subir. Faites leur méditer chaque jour : « Heureux ceux qui pleurent, car le royaume des Cieux est à eux ». (...) Faites tout pour éviter que les Noirs deviennent riches. Chantez chaque jour qu'il est impossible au riche d'entrer au Ciel.

Faites leur payer une taxe chaque semaine à la messe du dimanche. Utilisez ensuite cet argent prétendument destiné aux pauvres et transformez ainsi vos missions en centres commerciaux florissants. Instituez pour eux un système de confession qui fera de vous de bons détectives pour dénoncer tout Noir qui a une prise de conscience aux autorités investies d'un pouvoir de décision. »⁴¹⁹

Pourra-t-on évaluer un jour les conséquences dans le temps et l'espace, les préjudices causés depuis des lustres à des générations entières d'Africains qui, dans le lait de l'évangélisation, ont bu en même temps le poison de leur déshumanisation ? Certaines attitudes de paupérisation internes même aux Africains ne viennent-elles pas de ce travail de sabotage théologico-humain ? La nécessité d'une nouvelle évangélisation, plus respectueuse des personnes, des individus et des peuples, et qui surtout ne déforme pas le donné révélé dans sa vérité, s'avère urgente, voire souhaitable. Le devenir africain de la théologie ne peut plus se

⁴¹⁹ Cf. K. FOKAM, Et si l'Afrique se réveillait ? Jaguar, France, 2000, p. 113.

passer d'un rapport continuuel, même s'il est conflictuel, à la tradition biblique. Car c'est en allant, nous aussi, à la source commune de notre foi, que nous pourrions déceler les apports et les limites de l'évangélisation reçue et oser ainsi prendre notre propre chemin.

Il nous revient donc, à la suite de ce travail, de traiter uniquement du problème de la pauvreté dans les béatitudes, afin de ne pas perdre le fil d'Ariane de notre étude. Notre analyse des béatitudes n'ambitionne donc pas de les étudier dans leur totalité, mais exclusivement à travers quelques versets qui abordent expressément le thème de la pauvreté.

CHAPITRE 1:

ETATS DE LA QUESTION DANS LA BIBLE

1.1 Dans l'Ancien Testament

Il faut dire d'entrée que les tribus israélites vivaient, avant l'entrée en terre promise, dans le désert et la steppe. Le pastoralisme nomade était le mode de vie pratiqué. Et aussi surprenant que cela puisse paraître, la pauvreté, comme phénomène sociologique ou comme problème théologique, était inconnue de l'antique structure familiale juive nomade. En effet, plus le pays était aride, plus âpre était le combat pour la survie, de même qu'on pouvait noter un sentiment d'appartenance communautaire très prononcé. G. Müller fait bien de noter que:

«eine solche soziale Struktur und ein solch ausgeprägtes Zusammengehörigkeitsgefühl ließen nennenswerte soziale Gegensätze, zumal die Kargheit und Unsicherheit des Steppenlebens eine Zusammenballung großer Reichtümer in einer Hand nicht zuließen, gar nicht aufkommen.»⁴²⁰

Et cette cohésion des familles tenait au simple fait que personne ne devait souffrir quand d'autres étaient dans l'abondance.⁴²¹ Etre riche ou devenir riche en ces temps-là était considéré comme un aspect normal de l'existence humaine, quelque chose de positif et de valeureux, une forme de puissance et d'honneur, comme ce fut d'ailleurs le cas dans de nombreuses cultures.⁴²²

⁴²⁰ P. G. MÜLLER, *Armut / Reichtum* (AT) in Johannes BAUER und alii, *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Styria, 2001, pp 48-54.

⁴²¹ Dans son article : « *Il n'existe pas de pauvres chez nous* », Jean-François Gossiaux tente d'apporter des éléments d'explications sur la capacité des sociétés nomades à œuvrer plus efficacement pour le bonheur de tous. Ces sociétés, selon lui, secrètent un certain nombre de dispositions traditionnelles comme la facilité d'échange et de négociation, la capacité linguistique, et bien d'autres, qui leur permettent de s'adapter plus efficacement dans différentes régions. Cf. Jean-François GOSSIAUX, « *Il n'existe pas de pauvres chez nous* » in *L'HOMME*, revue française d'anthropologie, janv/mars 2009, no. 189, pp. 115-138.

⁴²² Il est important de noter ici que le rapport à la richesse, entre la société traditionnelle fang et la société traditionnelle juive n'est pas le même. Chez les Fang, comme nous l'avons précédemment analysé, le *Nkukuma*, le riche, ne peut s'élever au dessus de la société, sans crainte de représailles.

Cependant, en occupant la terre promise, les Israéliens y trouvèrent un peuple sédentaire, « *les Cananéens étaient alors dans le pays* » (Gen 12, 5-6). Ce fut dès lors la rencontre de deux modes de vie et de culture et surtout, le passage d'un état de pastoralisme nomade à un état de sédentarisme agraire. Ce qui, par voie de conséquence, allait faire évoluer la question de la richesse à une importante question éthique. Car désormais, la richesse n'était plus seulement une affaire de clan ou de famille, mais également de toute la société. La production et la subsistance étaient désormais un devoir de la communauté. Ainsi, lors des tensions entre les deux formes de droit, sédentaire et nomade, la situation d'Israël fut clairement définie : rester pleinement dans le rapport à la volonté du droit de Jahvé, car c'est en obéissant à ses codes de droit que le peuple pouvait se préserver des dangers de la culture cananéenne et conserver le sentiment d'appartenance collective d'autrefois.

Avec la venue de la royauté, tout devint différent. Le roi était le plus grand juge, l'instance de nomination et le garant de l'existence du peuple. Il avait à s'occuper de la sécurité à l'intérieur comme à l'extérieur du pays. Malheureusement, la royauté de David et la culture urbaine cananéenne créèrent une nouvelle couche supérieure, dont l'idéal n'était plus celui de l'ancien temps. Les rapports dans Samuel et les livres des rois illustrent le nouveau comportement des masses riches.

Les changements dans le système social comme la désintégration de la grande famille à travers la formation de l'Etat, de l'urbanisation, le commerce, etc., affaiblirent la structure familiale juive et créèrent des disparités individuelles. Les nouvelles conditions économiques favorisèrent ainsi la formation d'une grande propriété et l'affaiblissement des tribus paysannes et des clans. Ce qui signifie que la pauvreté ne pouvait plus être équilibrée à travers des mesures d'équilibrage internes des familles.⁴²³ Ainsi apparurent, à travers la monnaie économique et le commerce, de nouvelles formes de comportement dans le pays et par conséquent des divergences sociales (1 Sam 2, 5,7 ; Am 6, 1-6).⁴²⁴ Les

⁴²³ Cf. P. G. MÜLLER, op. cit., p. 49.

⁴²⁴ J-F. Gossiaux démontre que le pasteur nomade, dans un environnement sédentaire, se trouve constamment en posture d'échange et de négociation. Pour lui en effet, les sociétés nomades se sentent supérieures aux sociétés sédentaires. Un élément d'explication est leur « débrouillardise », dont l'affirmation est associée à celle d'un certain mépris des sédentaires, qui en seraient par nature dépourvus. La débrouillardise matérielle et sociale prend les traits de l'opportunisme économique :

nouveaux riches se procurèrent bientôt les terres cultivables. La misère des moyens économiques fut bientôt partout visible (Gn 37, 18-28 ; 1 Roi 17, 12). Les petites gens, qui maintenant tombaient dans la pauvreté et étaient exclus de la propriété, devaient apparaître aux nouveaux riches comme dangereux et délinquants. L'ampleur de la paupérisation grandit ainsi en Israël. Certes, les grandes conjonctures économiques créèrent de temps en temps du bien-être et du répit pour les pauvres, cependant, les catastrophes naturelles et les guerres aggravèrent toujours de nouveau la situation sociale.

Pour les prophètes d'avant l'exil, la pauvreté est le résultat des restructurations sociales et des nombreux processus dans la société. C'est la raison pour laquelle ils luttèrent pour les couches sociales profondément touchées, parce que selon eux, Jahvé secourt les pauvres. Ils adoptèrent donc la défense des faibles qui vivaient dans la pauvreté et le malheur. Défendre ainsi ces faibles signifiait pour les prophètes défendre le peuple de Dieu (Am 2, 6 ; 4, 1).

Paul Hoffmann et Volker Eid nous font ainsi observer que l'appréciation du pauvre émane dans l'Ancien Testament, d'après l'opinion israélienne, du fait que seul Yahvé est le possesseur de la terre de Canaan. Il a ainsi offert son pays à tous les Israéliens. Raison pour laquelle chaque Israélien, selon la volonté divine, doit avoir une portion de cette terre.⁴²⁵ On ne s'étonne donc pas de trouver « *bereits in den alten Gesetzesbestimmungen ausdrückliche Schutzbestimmungen zugunsten der Armen* »⁴²⁶. Il faut dire que la protection des innocents et des économiquement faibles appartient à l'ordre de la vie d'Israël et se trouve ainsi dans ses lois, ses interdits.

Le pauvre avait, certes, dans l'ancien orient un comportement particulier à la divinité et à la royauté et la pensée que les faibles et les démunis, dans tout l'orient, sont à protéger, notamment de la part du souverain, est certes répandue, mais c'est l'entrée des prophètes qui relie cette pensée définitivement à Yahvé. Car Yahvé est présenté comme aussi le Dieu des économiquement faibles, avec qui il est fortement relié par la

elle devient la capacité (et la volonté) d'occuper tous les créneaux d'activité. Ainsi peut s'amorcer un processus d'accumulation (primitive) du capital. Cf. J-F. GOSSIAUX, op.cit., p. 134.

⁴²⁵ Paul HOFFMANN, Volker EID, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*, Herder, Freiburg, 1975, p. 31. Voir également: Paul HOFFMANN, *Studien zur Frühgeschichte der Jesus-Bewegung*, Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart, 1994.

⁴²⁶ Paul Hoffman, op. cit., p. 32.

tradition immémoriale des tribus. C'est donc un secoureur digne de foi et un sauveur certain qui entend les plaintes : « *tu n'oublies pas les misérables* » (Ps 10, 12). Les pauvres dès lors se comportent comme appartenant à Yahvé, non à cause de leur intérêt, plutôt en raison de la bienveillance qu'il leur apporte : « *JHWH rend pauvre et rend riche, il abaisse et il élève* » (1 Sam 2, 7).

Il découle de ceci que déjà pour l'ancien testament, les pauvres ne sont pas simplement pauvres, mais plutôt les « *pauvres de Dieu* » (Ps 34, 19) qui ont à attendre de lui libération et joie. Les Psaumes présentent par ailleurs un certain comportement différent envers la pauvreté, car à côté du faible économique (Ps 9, 22, 27) peut être aussi un malade ou sinon une personne souffrante. Il se trouve donc inscrit dans les psaumes une valeur positive des pauvres. Leur désignation signifie déjà un appel au sentiment d'appartenance collective d'Israël.

Mais il faut préciser que c'est pendant et après le temps de l'exil que se produisit une transition significative dans le terme de pauvreté qui désormais prend le sens d'humilité et de loyauté vis-à-vis de Dieu. Il est indéniable que son sens religieux de « *humiles devant Dieu* » est entré dans la langue après l'exil. On a admis que la tragique aventure de l'exil a conduit à cette variation de sens. A présent, même les riches, ces heureux bénis, tout comme les délinquants et les hommes de violence, les athées et les ennemis seraient considérés. La communauté, et aussi la veuve, l'orphelin, l'étranger (Ex 22, 21 ; Dn 24, 19-21), les aveugles, le paralysé, l'infirme corporel (Ps 146,8), les prisonniers (Ps 68,7), les petits paysans (1 roi 21, 1-13), les débiteurs (1 Sam 22, 29) recoururent volontiers à la tradition selon laquelle « *Jahvé aide les pauvres* » et se comprirent comme le vrai Israël.

1.2 Dans le Nouveau Testament

La bible nous renseigne de manière incontestable sur les Israéliens, d'où et quand ils ont immigré dans le pays qu'ils ont finalement occupé. A la suite de sources mésopotamiennes, de nombreux biblistes reconnaissent que le pays, depuis le IXe siècle av. J.C, était divisé en deux royaumes : le royaume d'Israël au Nord et le royaume de Juda au Sud. La bible donne ainsi à comprendre qu'il s'agissait de deux groupes d'un même peuple, nommé les « *filis d'Israël* ». Des preuves confirment ainsi qu'ils partageaient la même culture, la même langue et la même religion.

Jérusalem était considérée comme la capitale de cette unité politique, avec son palais royal et l'admirable temple du Dieu national.⁴²⁷

Seulement, ainsi que nous l'avons vu dans la partie précédente, la société juive fait face à de nombreuses crises sur le plan interne et sur le plan externe. Dans cet ordre d'idées, Theissen pense que les crises naissent lorsqu'interviennent des changements dont la rapidité impose un effort excessif à une société. Ainsi, lorsque les attentes et les revendications du peuple ne peuvent se réaliser par des moyens légaux, il peut en résulter la ruine de la morale traditionnelle dans la mesure où on aura de plus en plus recours à des moyens illégaux. Il en résulte une anomie. Evidemment, on aboutit à une stratification poussée de la société, répartie entre les nantis, chanceux du système, et les pauvres, les exclus du système. Mais, ainsi que l'affirme Theissen, ce ne sont pas les stratifications d'une société qui sont déterminantes pour le cours de l'histoire, mais les conflits et les tensions qui sont à l'œuvre dans un système social. Il nous permet ainsi de distinguer différentes sortes de conflits au sein de la société juive du temps de Jésus. Nous n'en retenons ici que les principales :

1.2.1 Une crise socio-économique

Au temps de Jésus, la Palestine comprenait les paysages de Juda, de Samarie, de Galilée, etc. Quoique Galilée fût une région riche en possibilités économiques, beaucoup vivaient dans l'extrême pauvreté.⁴²⁸

⁴²⁷ Ariel LEWIN, *Palästina in der Antike*, Konrad Theiss, Stuttgart, 2004, p. 8. Cependant, note Ariel Lewin, l'archéologie ne semble pas confirmer cette représentation. Il n'existe en effet pas de preuves écrites concernant des peuples ayant vécu à des époques si reculées. Ce qui logiquement permet de constater qu'un exode massif d'Egypte, de même qu'une dramatique conquête de Canaan au 15^e ou 14^e siècle av. J.C, ainsi que le décrit la Bible, ne peuvent pas avoir eu lieu. L'archéologie n'offre aucune source ou informations aux récits historiques d'Abraham, Isaac, Jacob, Joseph et Moïse. C'est pour cette raison que les archéologues sont arrivés à la conclusion qu'il n'y a jamais existé un Israël impérial, et présentement, discutent sur l'historicité des premiers rois Saül, David et Salomon, qui soi- disant régnèrent entre 1020 et 922 av. J.C.

⁴²⁸ Gerd Theissen nous permet de constater que, tout comme dans l'Ancien Testament, ainsi que nous l'avons vu, l'assistance des pauvres chez les juifs était bien organisée au temps de Jésus. Pour ceux qui résidaient sur place, il y avait chaque semaine une distribution de ressources permettant deux repas par jour. Pour ceux de passage, il y avait journellement distribution de deux repas. On méprisait les publicains au point qu'il était interdit d'accepter pour la caisse des pauvres des

La plupart des famines surviennent au I^{er} siècle av. J.C., suite à une sécheresse, un ouragan, un tremblement de terre ou des épidémies. (Cf. Mc 13, 8). D'autre part, il faut compter avec une surpopulation de la Palestine, car la Galilée à elle seule contient 97% des terres cultivables. D'après des supputations du célèbre économiste Ben- Davide, elle offrait sur près de 30.000 km² un cadre de vie pour 1 à 1,25 millions de personnes. La grande majorité d'entre eux vivait dans des villages anonymes et de petites villes, tandis que le reste, au maximum

200 à 300 mille personnes, était réparti dans les six plus grandes villes hellénistiques.⁴²⁹ Nazareth, par exemple, était un prototype de village palestinien. Ses habitants utilisaient les cavernes naturelles comme habitation et étables pour les animaux. Nazareth était une ville si insignifiante à cette époque que Nathanaël remarqua avec protestation ou ironie : « *peut-il sortir quelque chose de bon de Nazareth ?* » (Jn 1, 46).

Cependant, c'est davantage la confiscation de la propriété qui va aggraver les inégalités. Hérode s'était en effet approprié beaucoup de terres par des confiscations. Même si ces terres furent vendues plus tard par les Romains, seuls ceux qui disposaient d'un capital suffisant pouvaient les acheter. Ce qui fit que les riches devinrent plus riches. Enfin, on pouvait citer, au nombre de facteurs aggravants, la pression fiscale.⁴³⁰ Il est assez intéressant d'énumérer les différents impôts que devaient payer les habitants juifs de la Palestine : d'une part, les impôts de l'Etat, qui comprennent les impôts directs (impôt foncier ; impôt de capitation), les impôts indirects (impôt sur la couronne, impôt sur le sel, impôt sur les ventes), la douane et la corvée. D'autre part, les taxes religieuses qui reposent sur les taxes directes (impôt au temple, fourniture de bois...), les prélèvements sur les prémices (fruits, bétail, rachat d'un premier né

aumônes venant de leur part. Gerd THEISSEN, *L'ombre du Galiléen*, Cerf, Paris, 2003, p. 270.

⁴²⁹ Hubert FRANKENMOLLE, *Lebendige Welt Jesu und Neuen Testaments*, Herder, Freiburg, p. 69.

⁴³⁰ Pour Gerd Theissen, ce n'est pas le poids de la fiscalité qui représente le facteur déterminant qui va susciter des troubles, mais sa légitimité. Car, l'impôt foncier, par exemple, entre en collision avec la théologie juive de la terre et qui stipule que Dieu est l'unique propriétaire légitime de la terre. Le mouvement de Jésus nie dans son principe l'obligation de payer des impôts religieux et ne recommande l'impôt du temple que pour des raisons d'opportunité. (Mt 17, 24). Cf. Gerd Theissen, op. cit., p. 177.

mâle) et enfin la part due aux sacrifices. Ainsi, au sein de la société, on pouvait compter :

- Les petits paysans, qui à travers les mauvaises récoltes, les hautes charges fiscales ou l'endettement, devaient vendre leur petit bout de terre ;

- Les travailleurs journaliers, qui n'avaient, pour seule possession, que leur force de travail, et qu'ils pouvaient perdre rapidement à cause d'une maladie ;

- Les fugitifs et donc esclaves sans patrie, les femmes répudiées par leurs maris, les malades et les vieux.⁴³¹

Tous vivaient en dessous du seuil minimum d'existence : beaucoup de résignés, d'autres, dans leur impossibilité économique, s'engageaient dans des mouvements révolutionnaires comme les Zélotes, et beaucoup s'exilaient. La langue maternelle de la plupart des Palestiniens était l'hébreu, très proche de l'araméen. La langue parlée quotidiennement était de loin répandue en plusieurs dialectes. Elle avait, ainsi, un autre timbre à Jérusalem qu'en Galilée. Les caractères frappants sont si précis qu'on reconnaissait facilement un Galiléen à son accent. Pierre n'avait donc pas de chance, lorsque dans la nuit de la trahison, il cherchait à nier qu'il venait de Galilée. Il fallut la courte remarque de la grande prêtresse Magd : « *ton accent te trahit !* » (Mt 26, 73), pour le ridiculiser. L'hébreu, à l'époque, n'était pas du tout une langue morte, car elle s'était, après le temps de l'exil, de plus en plus développée en une langue littéraire et érudite. Ainsi, à côté de l'araméen, comme langue quotidienne, et l'hébreu, comme langue savante, on parlait également le grec. Il ne s'agissait pas du grec de Platon, ni des poètes dramaturges grecs, mais plutôt la dite Koinè, une unité linguistique, laquelle détrônait l'ancien dialecte grec.

Egalement dans la classe moyenne se forma un groupe de petits paysans, de petits commerçants, d'ouvriers et de pêcheurs. Chacun d'eux ne gagnait pas grand-chose, mais un peu plus que sa force corporelle. Ici, on possédait certes sa propre maison, mais sans aucun confort. Une mauvaise récolte, un douanier impitoyable, la perte d'un filet ou d'une barque, le licenciement – tout ceci était suspendu comme une épée de Damoclès au-dessus de leur tête. En définitive, le pays d'Israël

⁴³¹ Ibid., p. 70.

n'apparaissait plus comme la terre promise vers laquelle on tend, mais comme le pays d'Égypte dont on cherche à s'échapper.

1.2.2 Une crise socio-culturelle

Il faut noter qu'Israël a traversé une crise d'identité au I^{er} siècle ap. J. C. En effet, « comme peuple élu et choisi par Dieu », Israël s'est attribué un rôle privilégié parmi tous les peuples. Cependant, il est menacé de succomber à une supériorité politique et culturelle hellénistique et romaine. C'est ainsi que la radicalisation des normes et l'intensification eschatologique s'offraient comme une issue à la crise d'identité du judaïsme.⁴³²

Dans la couche supérieure de Jérusalem, on comptait les fameux grands prêtres et anciens de l'évangile. Ils jouissaient de tout confort, ainsi que le montrent clairement les fouilles archéologiques dans le quartier juif de Jérusalem. Les juifs ne se représentaient pas comme une polis « cité », mais plutôt comme une « ethnie » (peuple), qui était guidée par le grand prêtre et le sanhédrin. Les aristocrates juifs étaient les alliés des Romains, parce qu'ils recherchaient la paix à cause de leur fortune.⁴³³

D'après la bible régnait un idéal religieux monothéiste. Si la bible de même que l'archéologie constatent, certes, l'existence de tendances polythéistes, il reste que la science a constaté que presque tous les noms divins se réfèrent tous à une seule divinité : YHWH. L'ancienne écriture hébraïque ne transcrit pas la voyelle et c'est pourquoi les scientifiques ont donné au nom divin la prononciation : « Yahvé », manifestement une forme du verbe « être ».⁴³⁴ Une métaphore particulière soutient la conception d'Israël de sa relation à Yahvé. C'est pour cette raison qu'il leur était interdit de servir d'autres dieux. A travers cette relation privilégiée, ils jouissaient de bénédictions d'après le degré de leur confiance en Dieu ou alors risquaient de terribles punitions.

La plus grande fonction religieuse des Juifs était le grand prêtre au temple de Jérusalem. Ce sanctuaire, dans lequel des animaux étaient quotidiennement sacrifiés à Dieu, était le centre religieux pour le peuple

⁴³² L'eschatologie juive est l'expression d'une opposition politique: En effet, la fin proche du monde ancien impliquait toujours, en même temps, la fin du pouvoir des romains et celle de la théocratie traditionnelle.

⁴³³ Ibid., p. 75. Voir aussi Willibald BÖSEN, *Galiläa, Lebensraum und Wirkungsfeld*, Herder, Freiburg, 1998, p. 287.

⁴³⁴ Ibid., p. 10.

juif. L'élément essentiel de la foi comme l'éthique était une stricte observance des commandements fixés dans les cinq livres de Moïse (Torah), dont l'autorité était indubitablement établie. Le nom de Dieu ne devait pas être prononcé.

Cependant, avec l'occupation romaine⁴³⁵, il est nécessaire de mentionner deux facteurs importants qui rythment le cadre politico-religieux juif :

C'est d'une part, le culte de l'empereur. Ulrich Berner s'est posé la question du phénomène du culte de l'empereur sous l'occupation romaine :

« Der Kaiserkult – ein religiöses oder ein politisches Phänomen ? Allerdings ist der Einwand zu bedenken, dass die Trennung zwischen Religion und Politik, die in dieser Formel vorausgesetzt wird, vielleicht erst durch das Christentum

⁴³⁵ Il faut noter ici que le judaïsme avait connu deux vagues de mouvements de renouveau. La première se produisit au II^e siècle avant Jésus-Christ, en réaction à l'avancée de la culture hellénistique jusqu'en Palestine. Trois groupes de résistance religieuses, à côté de la résistance des Maccabées, furent très actifs : Les esséniens, qui se séparèrent du temple en raison d'un calendrier des fêtes et de représentations rituelles qui leur était propres. Une partie d'entre eux vécut à Qumran au II^e siècle. Les Sadducéens étaient des Sadocites qui étaient demeurés au temple. Ils apparaissent toujours comme le groupe le plus conservateur. Les pharisiens, différents des esséniens, acceptaient le culte traditionnel du temple et étaient plus soucieux de prédicabilité dans l'interprétation de la loi. Tous ces partis soutenaient la révolte des Maccabées qui fut couronnée de succès. Ainsi, après de nombreuses guerres aux dénouements diverses, le peuple juif obtint finalement son indépendance politique vers l'an 129 avant J.C. Les Maccabées fondèrent la nouvelle dynastie des Hasmonéens, nommée ainsi d'après le nom d'Hasmon, père fondateur de leur tribu. C'est ainsi qu'en l'an 66 avant J.C., le général romain Pompéi trouva un prétexte de retour d'une campagne dans l'orient, pour envahir le territoire de Juda. Il s'immisça subtilement dans le conflit qui opposait les deux frères Aristobule et Hyrkanus, et ramena ce dernier au pouvoir. Juda, comme tous les autres pays conquis par les Hasmonéens, était de nouveau tombé sous une domination étrangère. Avec la deuxième poussée d'hellénisation portée par les romains qui dominent la Palestine depuis 63 av. J.C., plusieurs mouvements prirent naissance qui se rassemblèrent pour un temps autour d'un chef charismatique. Les romains écrasent par le sang les différentes insurrections et établissent trois de ses fils comme successeurs d'Hérode : Archélaüs, qui gouverne sur les régions centrales de la Judée et de la Samarie. Il sera envoyé en exil 10 ans seulement après son investiture. Aussi en l'an 6 ap. J. C., les romains même gouvernent en Judée et en Samarie ; Philippe quant à lui, gouverne sur quelques régions marginales au nord et à l'est, l'Iturée et la Batanée ; Antipas régna sur la Galilée et Pérée. Il était considéré comme sournois, scrupuleux et terrible. C'est lui qui livra la tête de Jean Le Baptiste à Hérodiade, la femme de son demi-frère Philippe, dont il était tombé amoureux.

in die Welt gekommen ist und deshalb nicht einfach auf das vorchristliche Rom übertragen werden kann. »⁴³⁶

Le culte de l'empereur forme, en effet, le cadre religieux pour la politique impériale romaine au Moyen-Orient. L'empereur est compris comme « fils de Dieu » « *Divi Filius* ». C'est dans ce cadre que César fut élevé au rang de lieu-tenant de Dieu par son fils adoptif Auguste, qui à son tour fut lui-même élevé de la même manière par son fils adoptif Tiberius, qui devint aussi par le même effet « *Divi Filius* ». ⁴³⁷ Le titre de « *Divi Filius* » se trouve donc comme programme officiel, un concept précis relié au règne de l'empereur. L'empereur romain agit comme le lieu-tenant de Dieu sur terre. Son règne est la réalisation de la volonté divine. ⁴³⁸

D'autre part, ce sont les différents groupements juifs avec leurs diverses conceptions religieuses. Il faut noter, ici, que les programmes religieux des groupes juifs ⁴³⁹ représentent en partie une réaction de cette théologie impériale romaine.

1. Les Sadducéens

Nous ne disposons pas d'authentiques témoignages des Sadducéens, car avec la destruction de Jérusalem et du temple, le sadducéisme avait péri.

⁴³⁶ Ulrich BERNER, Christentum und Herrscherkult, Religion und Politik im römischen Kaiserreich, in Werner RITTER und Joachim KÜGLER, Gottesmacht, Religion zwischen Herrschaftsbegründung und Herrschaftskritik, LIT, Berlin, 2006, pp. 57-73.

⁴³⁷ Joachim KÜGLER, Das Reich Gottes auf den Dörfern. Ein bibeltheologischer Essay über die Politik der Pastoral Jesu in Rainer BUCHER, Rainer KROCKAUER, Pastoral und Politik, Erkundungen eines unausweichlichen Auftrags, LIT, Wien, 2006, pp. 5-21.

⁴³⁸ Quand on sait que le temple était le centre religieux du peuple juif, où étaient immolés chaque jour des animaux à Dieu, on peut facilement comprendre les heurts permanents entre l'idéologie impériale et la foi monothéiste juive.

⁴³⁹ Il est important de signaler à la suite R. Hoppe que: « Das Judentum zur Zeit Jesu wird in der Darstellung des Josephus (jüdisch-hellenistischen Autor) neben den Sadduzäern und Pharisäern durch eine dritte Religionspartei, die Essener, repräsentiert. » (Cf. Rudolf HOPPE, Die jüdischen Religionsparteien und ihre Bedeutung für die Verkündigung Jesu in Ludger SCHENKE u. a., Jesus von Nazaret – Spuren und Konturen, Kohlhammer, Stuttgart, 2004, pp. 59-83). Mais ce groupe ne sera pas abordé dans notre analyse car: "Im Neuen Testament kommt diese Gruppierung allerdings überhaupt nicht vor" ce qui signifie que „dass essenische Kreise keine Berührung mit Jesus hatten und sie für die christlichen Gruppierung nach 70 n.C. keine Rolle spielten.“ Cf. R. HOPPE, Ibid., p. 78. On peut aussi lire sur les Esséniens, Gerd THEISSEN, op. cit., p. 67.

Ils sont un petit groupe d'élites cléricaux qui n'atteignait pratiquement pas les larges cercles du peuple et poursuivait des intérêts nationaux particuliers. Abordant leur anthropologie et philosophie, Rudolf Hoppe affirme:

*« im Verständnis des Josephus vertreten die Sadduzäer anthropologisch das Prinzip der Willensfreiheit und der innerweltlichen Vergeltung. Der Schicksalsgedanke wird von ihnen abgelehnt, der Mensch selber ist für sein Ergehen und innerweltliches Geschick verantwortlich. »*⁴⁴⁰

Cette classe supérieure est responsable du temple et se soucie d'un arrangement avec les Romains. La sauvegarde du statut quo est leur objectif. Dans cette perspective théologique se trouve au centre le culte du temple. Le temple est le lieu de la présence divine. Il agit là comme un roi. Ici se réalise la royauté divine.

2. Les Pharisiens

Ils apparaissent le plus fréquemment dans le nouveau testament comme les autorités ou groupements politico-religieux juifs. Ils viennent du peuple, à vrai dire des couches moyennes de la société. On n'en sait pas assez au sujet de la présence des pharisiens en Galilée.

Le problème des sources se présente de la même façon qu'avec les sadducéens. La sanctification quotidienne est leur plus grand objectif. Leur théologie est ainsi orientée vers la pratique quotidienne. Il est évident qu'une telle conception pouvait facilement heurter dans sa prétention à la domination. Il est historiquement prouvé que les pharisiens soutinrent à chaque fois la résistance politique contre les Romains. La fin de l'occupation est la condition pour une vie d'après les lois divines.

3. Les Zélotes

Le judaïsme du temps de Jésus est représenté, dans les descriptions des chercheurs, à côté des sadducéens et des pharisiens, à travers un troisième groupe religieux, les zélotes. Ce groupe ne figure pas du tout dans le nouveau testament. Les raisons en sont à vrai dire difficiles à éclaircir. Cependant, les zélotes sont le groupe qui a développé une théologie politique explicite. Ils entendent, à travers leur mission, mettre fin à l'occupation romaine par des moyens militaires. Ils attendent un

⁴⁴⁰ Ibid., p. 64.

Messie qui vaincra les Romains et instaurera le royaume de Dieu. Pour l'arrière-plan du message de Jésus, il est important de noter que ce groupe était particulièrement fort en Galilée. Ce qui signifie que Jésus, avec son message pacifique, devait toujours se différencier des zélotes. Au terme de ce bref aperçu, il devient clairement indiscutable qu'il ne régnait point de sécurité du temps de Jésus. Au contraire, la société était ébranlée par diverses tensions :

- tensions entre les couches sociales profiteuses et les couches travailleuses,
- tensions entre les villes et les villages
- tensions entre les structures de pouvoir local et étranger
- tensions entre la culture hellénistique et la culture juive

Il devient donc aisé de comprendre que le mouvement de Jésus tire son origine de cette situation. De nombreuses questions se posent ainsi au vu de tout cela : quel peut-être le sens des béatitudes dans le contexte du temps de Jésus ?

Notre choix de l'étude des béatitudes, loin d'être purement arbitraire ou fantaisiste, se fonde sur la place capitale qu'ils occupent dans le sermon sur la montagne et surtout, parce qu'ils nous dévoilent la prédilection de l'amour préférentiel de Dieu pour les pauvres.⁴⁴¹

1.3 Du sens de la pauvreté dans les béatitudes

1.3.1 L'arrière sens des « Macarismes »

Bien qu'on retrouve la forme littéraire « béatitude » dans des écrits provenant de la Mésopotamie, de l'Égypte et même de la Grèce, il ne fait pas de doute pour nombre d'exégètes que c'est du côté de l'Ancien testament et du judaïsme qu'il faut regarder pour déceler le substrat des béatitudes évangéliques.

Chacune de ces paroles commence par « *heureux...* », c'est d'ailleurs pourquoi nous parlons de béatitudes. Cette manière de s'exprimer est assez classique dans la Bible. On se rappelle que le premier psaume commence ainsi : « *Heureux l'homme qui (...) se plaît à la loi du Seigneur et récite sa loi jour et nuit* ». Mais il y en a d'autres : « *Heureux tous ceux dont le Seigneur est le refuge* » (2.12), « *Heureux l'homme dont l'offense est*

⁴⁴¹ Martin STIEWE et alii, *Le sermon sur la montagne*, Labor et Fides, Paris, 2002.

enlevée et le péché couvert ! Heureux celui à qui le Seigneur ne compte pas la faute, et dont l'esprit ne triche pas ! » (32.1 et 2) et on pourrait encore en citer bien d'autres. On trouvera également de telles béatitudes dans le livre des proverbes ou dans celui d'Esaië.

L'Ancien Testament laissait déjà entrevoir, à maintes reprises et de multiples façons, cette vocation des hommes au bonheur : la création est offerte à l'homme pour son bonheur.⁴⁴² De même, la Loi elle-même a pour but d'assurer le bonheur du croyant (Dn 5,33). Et en écho à la lecture publique de la Loi, Néhémie ose cette formule à l'adresse de tout le peuple d'Israël : *"La joie du Seigneur est votre force !"* (Ne 8, 10). Les écrits de sagesse - et notamment les psaumes - aiment à chanter la fidélité de Dieu, qui seul ne déçoit pas, et le paisible bonheur de celui qui met sa confiance dans le Seigneur, plutôt que dans les richesses ou les puissants de ce monde (Ps 40,5). Les prophètes, quant à eux, actualisent l'unique message de salut d'un Dieu qui a promis à Israël de l'accompagner dans toutes ses tribulations et qui veut lui rappeler son amour et son pardon toujours offert.

Est donc dit heureux dans ce contexte celui qui se conduit de manière droite, adéquate, conforme à la volonté de Dieu, celui qui a fait le bon choix. C'est bien de bonheur qu'il s'agit ici, bonheur fondé sur la promesse de Dieu.

Pour Marcel Dumais, le terme *Makários* dans la Septante traduit le sens du terme *ashré*, qui se rencontre 45 fois dans la Bible hébraïque.⁴⁴³ On s'est interrogé sur le rapport entre la béatitude (*ashré*) et la bénédiction (*berâkhâh*) dans l'Ancien Testament, et de nombreux auteurs, qui se sont penchés sur la question, ont vu dans la béatitude une forme de bénédiction. Ainsi, à qui l'on dit « *ashrékha* », on souhaite un avenir prospère et heureux.

Aujourd'hui par contre, nous fait remarquer Dumais, il est clairement établi qu'il ne faut pas confondre la béatitude à la bénédiction juive. Car, alors que la bénédiction est une « *parole créatrice, réalisatrice, efficace, qui opère cela même qu'elle signifie* », la béatitude est une « *forme de félicitations, et elle suppose donc la constatation d'un bonheur déjà réalisé ou, du moins, en voie de réalisation* ». C'est dans ce sens que J. Dupont écrit :

⁴⁴² Cf. le refrain du premier récit de la création : " *Dieu vit que cela était bon*" (Gn 2.9,18) et le cri enthousiaste de l'homme devant la femme (Gn 2.23).

⁴⁴³ Marcel DUMAIS, op cit., p. 119.

*« Le macarisme n'apparaît pas d'abord comme un moyen d'indiquer la voie à suivre pour être heureux, ni comme une formule de bénédiction qui veut communiquer le bonheur. Ce bonheur, il le constate et le proclame. Il félicite et congratule l'heureux homme à qui il s'adresse ».*⁴⁴⁴

Jésus fait sienne cette tradition au point de définir sa mission par celle décrite jadis par Isaïe :

« Annoncer la bonne nouvelle aux pauvres, proclamer aux captifs la libération et aux aveugles le retour à la vue, renvoyer les opprimés en liberté, proclamer une année d'accueil par le Seigneur » (Lc 4,18-19 citant Is 61,1-2).

Cette promesse de bonheur dans le message de Jésus est si centrale que St Marc intitulera son livret : « évangile », c'est-à-dire « Bonne Nouvelle » ! (Mc 1,1).⁴⁴⁵

1.3.2 La formation littéraire

Si on compare le texte des béatitudes évangéliques chez Matthieu (Mt 5,1-12) et chez Luc (Lc 6, 21-26), on voit tout de suite que ce morceau de la tradition évangélique a été recomposé par les deux auteurs : il porte la marque de leur style et de leurs préoccupations pastorales.⁴⁴⁶ Pour Pierre Grelot, chacun d'eux présente à sa manière l'Évangile venu de Jésus. Matthieu distingue huit béatitudes (Mt 5, 3-10), plus une neuvième (Mt 5, 11-12) qui développe une petite instruction adressée aux disciples à la deuxième personne (« *Heureux êtes-vous quand...* »). Luc intègre à la liste cette dernière béatitude et la développe (Lc 6, 22-23) mais il y joint l'énoncé de quatre « malheurs » (Lc 6, 24-26), qu'il prolonge par une instruction relative à l'amour des ennemis (Lc 6, 27 s.).⁴⁴⁷ Ces compositions ne reproduisent évidemment pas le discours primitif de Jésus dans sa littéralité. La fidélité à la parole reçue ne consiste pas dans une reproduction verbale du discours primitif, mais elle en garde exactement l'esprit et en conserve le mode paradoxal. C'est

⁴⁴⁴ Cf. Jean DUPONT, *Les Béatitudes*, t. 2, Ed. Gabalda, Paris, 1969, p. 332.

⁴⁴⁵ Philippe LOUVEAU, *Une lecture possible des Béatitudes* (Mt 5, 1-12) in www.portstnicolas.org/Une-lecture-possible-des.html.

⁴⁴⁶ Les fondateurs de la Formgeschichte (Dibelius et Bultmann) ont mis l'accent sur le rôle créateur des premières communautés chrétiennes dans l'élaboration des paroles évangéliques. Pour eux, les paroles de Jésus ont été reprises et adaptées dans les premières communautés en fonction de leur situation particulière (Sitz im Leben).

⁴⁴⁷ Pierre GRELOT, *Les Béatitudes*, in <http://www.esprit-et-vie.com/brev>.

d'ailleurs dans ce sens que J. Dupont, de sa longue étude consacrée à la reconstitution de la source commune, tirait la conclusion suivante :

« Ainsi, la version de Luc nous transmet mieux la teneur du document de base, celle de Matthieu nous en fait mieux connaître les termes ». ⁴⁴⁸

Marcel Dumais nous informe que le texte de base des béatitudes dans la source Q était formulé à peu près comme suit :

Heureux les pauvres, car à eux est le Royaume de Dieu. Heureux ceux qui sont affligés, car ils seront consolés. Heureux ceux qui ont faim, car ils seront rassasiés.

Heureux êtes-vous quand on vous haïra et insultera et qu'on émettra un mauvais nom contre vous à cause du Fils de l'Homme. Réjouissez-vous et soyez dans l'allégresse, car votre récompense est grande dans les cieux, car c'est ainsi qu'on a agi envers les prophètes, vos devanciers. ⁴⁴⁹

Il est assez largement admis aujourd'hui que les quatre béatitudes communes à Matthieu et à Luc proviennent d'une source commune aux deux rédacteurs, appelée Q par la plupart des exégètes. Pour certains auteurs, le document Q, dans sa forme primitive, ne contenait que les trois premières béatitudes, celle où Matthieu parle des « pauvres en esprit », « les pauvres » chez Luc, celle de ceux que Matthieu appelle « les affligés » et Luc « ceux qui pleurent », la béatitude des « affamés et assoiffés de justice » selon Matthieu, simplement appelés « affamés » chez Luc ; La quatrième béatitude, de facture différente, est celle de ceux qui subissent des mauvais traitements « à cause du Fils de l'homme ».

1.3.3 « Heureux les pauvres ... »

La première béatitude est formulée chez Matthieu : « Bienheureux les pauvres en esprit, parce que le Royaume des cieux est à eux » (v. 3) ; Luc écrit : « Bienheureux les pauvres, parce que le royaume de Dieu est à vous » (v. 20b). Il faut souligner que si l'énoncé semble général chez Matthieu, chez Luc, Jésus interpelle directement ses auditeurs.

En effet, l'expression *to pneumati* est unique dans l'Écriture. Tous les exégètes sont d'accord pour y voir une addition de l'évangéliste. Car les « *pauperes spiritu* » sont des « états-construits » qui n'existent pas en hébreu. Il paraît donc difficile d'admettre qu'ayant sous les yeux des

⁴⁴⁸ Cf. Jean DUPONT, *Les Béatitudes*, t. 1, E. Nauwelaerts, Louvain, 1958, p. 344.

⁴⁴⁹ Cf. Marcel DUMAIS, op. cit., p. 125.

paroles de Jésus d'une portée nettement spirituelle, Luc n'éprouve aucun scrupule à en ramener la signification à un plan matériel.⁴⁵⁰ C'est peu vraisemblable de la part d'un évangéliste attentif aux dispositions spirituelles au moins autant qu'aux problèmes sociaux ou économiques.

On peut donc fort admettre que Luc a interprété le texte de la première béatitude en fonction des préoccupations sociales qui lui sont habituelles ; mais il est invraisemblable que cette interprétation parte d'un texte où la précision « en esprit » impose le sens moral et religieux. Car on ne conçoit pas que Luc ait supprimé ces mots.⁴⁵¹

Il n'est pas non plus nécessaire de penser que Matthieu a transposé délibérément la notion de pauvreté du plan sociologique au plan religieux. Il semble plutôt que Matthieu ait voulu préciser la résonnance du mot « *pauvres* » dans la piété juive, afin qu'elle n'échappe à personne. Il insère cette petite précision « *esprit* » qui permet de ne pas comprendre le texte de travers.⁴⁵² Agir ainsi pour Matthieu, ce n'est point altérer le texte, au contraire, il met en évidence une de ses implications, celle où les chrétiens reconnaîtront la conduite et l'attitude d'âme que la parole de Jésus réclame d'eux. Un esprit qualifié par la pauvreté est un esprit qui n'est pas auto-suffisant, un esprit qui sait reconnaître son indigence et son besoin d'autrui pour vivre et grandir. En termes matthéens, les *anwéy rûah*, les pauvres en esprit, sont des gens qui se courbent intérieurement, qui reconnaissent dépendre entièrement de Dieu et puisent en Lui leur force.

Le « *pauvre en esprit* » est celui qui n'a aucune prétention devant Dieu et devant les hommes. Il se reconnaît tel qu'il est : une créature dont Dieu est la richesse, il est ouvert et accueillant car il sait qu'il a tout à recevoir. Pour lui, le salut est un don à accueillir avant d'être une tâche à accomplir. La première béatitude est la béatitude fondamentale qui invite à une attitude de réceptivité. Elle est donc la béatitude de base, car

⁴⁵⁰ Ceci évidemment contredit la position de J. Dupont qui affirmait que Luc a éliminé « une part importante des données fournies par la source », car écrivant pour les Grecs, il omet dans son évangile ce qui est trop lié aux problèmes que se posaient les judéo-chrétiens de Palestine. Il met plutôt en valeur le trait caractéristique de l'amour, dans l'enseignement de Jésus.

⁴⁵¹ La position courante aujourd'hui considère que c'est Luc qui a conservé assez fidèlement dans son SP le contenu et la structure de la source Q.

⁴⁵² Luc ayant omis la précision *to pneumati*, les Ebionites en ont profité pour affirmer autrefois que toute pauvreté évangélique était incompatible avec la fortune et même avec la propriété.

elle exprime l'attitude fondamentale nécessaire à l'appartenance au Royaume : l'attitude de réceptivité. Sans elle, il est impossible de se laisser enrichir et de vivre et grandir dans la communion à Dieu et aux autres.

Par contre, les "*pauvres*" qui sont déclarés heureux dans l'Evangile de Luc sont des pauvres réels: des gens concrètement pauvres, socialement pauvres. Par ses paroles et ses comportements, le Jésus de Luc définit peu à peu qui sont les pauvres à qui il a mission "*d'annoncer la Bonne Nouvelle*" (Lc 4, 18). En (Lc 6, 20-21), la première béatitude est précisée par les trois autres. Aux "*pauvres*" sont associés ceux qui "*ont faim*", ceux qui "*pleurent*" et ceux qui "*sont rejetés*".

Le deuxième terme « *affamés* » souligne la dimension de pauvreté économique; il renvoie à l'absence de biens fondamentaux de l'existence. Les "*pauvres*" des béatitudes s'entendent donc dans un sens assez large: ceux qui vivent une situation de carence au plan économique (ceux qui "*ont faim*"), au plan affectif (« *ceux qui pleurent* ») et au plan socio-religieux (*ceux qui sont "rejetés" à cause de leur foi*). Avec Luc, l'accent est mis sur Dieu et son intervention eschatologique, non sur les qualités ou activités humaines. Le bonheur des pauvres n'est fondé ni sur l'état ni sur la vertu de pauvreté, mais sur Dieu qui vient établir son règne de justice.

Les versets en antithèse sur le malheur des « *riches* » confirment le sens donné aux « *pauvres* » des béatitudes. Qui sont les personnes qui sont malheureuses, à plaindre ? Ce sont des riches qui reçoivent leur consolation, des repus et des rieurs, des gens reconnus socialement, flattés par tous (Lc 6,24-25). Les « *riches* » qui sont dits malheureux sont donc des gens placés dans la situation sociale de celle des « *pauvres* », qui sont sans avoir, sont affligés et sont rejetés socialement. Pourquoi les « *riches* » sont-ils dits malheureux ? La richesse n'est pas mauvaise en elle-même. Mais elle comporte des risques, que soulignent un ensemble de logia et de paraboles du troisième Evangile. La richesse tend à créer un état d'esprit qui fait oublier l'au-delà, les autres et Dieu. Elle devient l'absolu de l'existence. Le malheur des riches ne vient pas seulement de leur état social, mais aussi de leur attitude de dépendance face à la richesse, de l'état d'aveuglement qu'ils laissent engendrer en eux.

Le « *maintenant* » de Luc (2 fois dans les béatitudes et 2 fois dans leur contrepartie) vécu dans la souffrance sera renversé dans un futur que le texte ne précise pas. C'est au moment de la mort que Luc semble situer le renversement des situations. Chez Luc, la béatitude s'adresse à des

personnes qui sont dans des situations sociales difficiles, voire mauvaises : elles sont pauvres, elles ont faim, elles pleurent, mais elles sont dites heureuses parce que Dieu leur manifeste un amour privilégié et leur promet un renversement de situation. C'est à la communauté chrétienne composée de pauvres et de riches que Luc s'adresse en multipliant le « vous » dans les béatitudes comme dans les imprécations.

Pour certains exégètes, on doit laisser au mot « *pauvres* » dans les béatitudes sa signification sociale ; on ne doit pas le transposer sur le plan moral et religieux, ni vouloir en faire une notion qui coïnciderait plus ou moins avec celles de « justes » ou de « pieux ». Ceux que les béatitudes disent pauvres le sont au sens réel et concret du mot.

Partant du sens établi du mot, il faut se demander si Jésus a vraiment enseigné que tous les pauvres et les misérables auront part au Royaume, uniquement parce qu'ils sont malheureux. Ne faut-il pas plutôt penser que Jésus vise des groupes déterminés de pauvres : ceux auxquels il s'adresse directement, en leur parlant à la deuxième personne ?

Pour ces derniers, Jésus n'envisage la possibilité d'avoir part au salut et au Royaume que pour ceux qui accueillent son message et se soumettent à ses exigences. Mais alors, pourquoi parler des pauvres en général, quand le salut est attaché non à leur misère comme telle mais à leurs dispositions morales ? Les paroles de Jésus n'ont de sens que s'il s'adresse à des gens qui, tout en réalisant par ailleurs les conditions morales d'accès au Royaume, se trouvent en même temps dans la pauvreté. Cette pauvreté ne serait pas elle-même une condition d'accès au Royaume, elle caractérise simplement la situation de fait où se trouvent ceux qui remplissent ces conditions d'accès.

A ses auditeurs pauvres, affamés, opprimés, il annonce qu'ils auront part au Royaume et bénéficieront de la réalisation des promesses prophétiques faites aux pauvres ; mais c'est parce qu'ils ont reçu son message, et non parce qu'ils sont pauvres qu'ils en bénéficieront. Jésus ne parlerait donc que de certains pauvres, non des pauvres en général. Il viserait les pauvres qu'il a devant lui.⁴⁵³ Il est beaucoup plus normal,

⁴⁵³ Dietrich Bonhoeffer dans *Le prix de la grâce*, qui est un commentaire du sermon sur la montagne, pense que : « Jésus s'adresse aux disciples. Il s'adresse à ceux qui sont déjà assujettis à son appel. Cet appel a fait d'eux des pauvres, des gens que l'on combat, des affamés. Il les dit heureux, non pas à cause de leur indigence ou de leur renoncement ; ni l'indigence ni le renoncement ne sont en soi d'une façon quelconque une raison de béatitude. Seul l'appel et la promesse à cause desquels ceux qui obéissent vivent dans l'indigence et le renoncement sont une raison suffisante ».

dans ce cas, qu'il leur parle à la deuxième personne, *Anredeform*, plutôt qu'à la troisième, *Aussageform*.

Luc et Matthieu se font donc complémentaires pour comprendre pleinement le sens et les implications de la déclaration de bonheur des macarismes évangéliques. Il y a donc lieu de faire une distinction entre ce que nous considérons comme bonheur: absence de problème et de souffrance; satisfaction de tous ses désirs terrestres; euphorie psychologique et le bonheur dont parlent les béatitudes. C'est un bonheur qui vient à nous, non un bonheur produit par nous. Il est imprévu et immérité. Il n'exclut pas la privation et la souffrance.

Ainsi, lorsque Jésus parle de la « *Bonne Nouvelle* » annoncée aux « *pauvres* » en se référant à Isaïe (61, 1), cette prophétie signifie que le bonheur est promis aux malheureux, non pas parce qu'ils remplissent certaines conditions, par leur pauvreté même ou leurs dispositions morales, mais parce que Dieu a décidé de les sauver : il envoie le Messie dont la mission les concerne tout particulièrement. Ce qui est fondamental ici n'est pas ce qu'on requiert de l'homme, mais l'intervention de Dieu. L'optique primitive des béatitudes est précisément celle de cette prophétie. Les pauvres et les malheureux sont heureux en vertu même de leurs souffrances, non pas parce qu'elles constituent un mérite, mais parce qu'elles leur attirent la bienveillance compatissante de Dieu et les rangent parmi les bénéficiaires privilégiés de la mission du Messie.

Les « *pauvres* » sont au sens premier les « *privés de droit* », les « *courbés* », les humiliés : physiquement, l'enfant, le vieillard ; socialement, l'orphelin, la veuve, l'émigré, le lévite... Leur cas n'est pas prévu par la loi ordinaire : la seule personne qui puisse leur rendre justice est le Roi. Un roi selon le cœur de Dieu est celui qui : « *rend justice à l'orphelin, qui fait droit à l'indigent* » (Ps 72,4.12-14). Ainsi, après l'exil, quand il n'y a plus d'autre roi que Dieu lui-même, le psalmiste dit que désormais c'est Dieu qui s'occupe de la veuve et de l'orphelin (Ps 72, 4. 12-14). Les béatitudes nous parlent d'abord de Dieu qui est comme un roi qui prend soin des pauvres de son peuple.

Jésus a pu proclamer les béatitudes parce que, le premier, il les a vécues. Les déclarations de bonheur ne sont donc pas l'expression d'un idéal abstrait. Elles reflètent l'expérience vécue par Jésus, dans sa pratique

concrète de foi et d'espérance, traversée par la souffrance et la perspective de la croix :

« Lui, de condition divine, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu. Mais il s'anéantit lui-même, prenant la condition d'esclave, et devenant semblable aux hommes... Il s'humilia plus encore, obéissant jusqu'à la mort, et la mort sur une croix ! Aussi Dieu l'a exalté, et lui a donné le Nom. » (Ph. 2,6s).

Jésus est donc le Pauvre qui se reçoit du Père. A travers les béatitudes, Jésus nous livre, avec beaucoup de discrétion, le secret de sa relation au Père dont il se reçoit comme Fils, jusqu'en son martyre. En lui, nous osons dire à Dieu : « Notre Père » (Mt 6,9-13 ; Lc 11,1-4). Jésus vit lui-même la joie d'être habité par Dieu, la joie d'être suscité par le Père, joie dont il rayonne, et il est capable de la susciter chez les autres. Joie en train de naître chez ses disciples qui se laissent recréer par le regard de Jésus.

1.3.4 « Car le Royaume... »

Le motif du bonheur est la possession du Royaume selon la première béatitude de Luc et les première et huitième béatitudes de Matthieu. Les autres béatitudes recourent à d'autres expressions, d'autres images, mais qui ne sont que des variantes pour dire le Royaume et en expliciter les multiples richesses. Il s'agit vraiment d'un Royaume dont Dieu est le centre et l'artisan. Basileia est le terme qui revient le plus souvent dans les synoptiques et qui semble exprimer le mieux l'objet spécifique non seulement de la prédication mais aussi de la mission tout entière de Jésus. Et pourtant, Jésus ne s'explique jamais sur la nature du Règne de Dieu, il ne se préoccupe pas d'en définir la notion.

La réalité du Royaume est à la fois présente et future. Le texte des béatitudes exprime cette tension entre le „déjà“ et le „pas encore“ du Royaume. Le Royaume est non seulement une promesse, il est une réalité que possèdent déjà, bien qu'imparfaitement, les sujets qualifiés. Il y a tension entre le temps présent (le Royaume est à eux) et le temps futur (ils seront consolés). Dieu, déjà, s'est fait proche d'eux et est entré en relation d'amitié avec eux. Ils peuvent donc être „heureux“.

Cette nouvelle ère de grâce est déjà commencée dans notre monde avec la venue de Jésus, mais elle n'atteindra sa plénitude qu'à la fin de notre histoire humaine, lorsque toutes les puissances du mal seront détruites. C'est donc non seulement par son enseignement, mais c'est par tous ses

comportements et toute sa vie que Jésus dévoile progressivement le contenu mystérieux et riche de ce Royaume qu'il apporte.

Les disciples comprendront que le Royaume dont Dieu est la source ultime et le centre, est d'abord présent dans la personne de Jésus. Ils comprendront que Dieu fait venir son règne en éliminant le mal sous toutes ses formes: Le mal physique (la souffrance et la mort) ; le mal moral (le péché ou l'absence d'amour et de communion avec Dieu et entre les hommes). Dans sa réalité positive, le Royaume, c'est la Vie, la Vie en plénitude. C'est la présence efficace de Dieu qui instaure et fait grandir la communion des humains avec Lui et entre eux.

Si dans la plupart des textes juifs, le règne de Dieu s'impose par une victoire sur les ennemis d'Israël, avec Jésus, il renvoie plutôt à « une politique intérieure », en ce sens qu'il s'adresse d'abord à ceux qui n'ont pas de pouvoir, les pauvres, et ceux qui n'ont pas de culture. Le règne de Dieu est une fête de famille pour ceux qui n'ont pas de famille. A ces marginaux et à ces défavorisés, Dieu se manifeste comme un Père plein de sollicitude. Les images du règne de Dieu forment ainsi un espace imaginaire dans lequel représentation du pouvoir et valeurs familiales sont fusionnées : Dieu y accède au pouvoir en tant que Père !

Ainsi pour Theissen, le mouvement de Jésus valorise les petites gens par le transfert vers le bas des valeurs de la couche supérieure.⁴⁵⁴ Ainsi sont qualifiés de « fils de Dieu », des gens du peuple, ceux-là même à qui s'adressent les béatitudes, et qui sont pauvres, les affamés et ceux qui ne possèdent rien. Les fragments de l'idéal d'un souverain sont reportés sur des gens du peuple, et ceux-ci se trouvent ainsi valorisés.

De même aussi, Jésus vulgarise la vertu de libéralité, qui est aussi l'idéal antique du souverain. Seul, autrefois, le roi pouvait se distinguer par des bienfaits et la libéralité. Mais, dans la tradition de Jésus, le don des pauvres vaut davantage que le don des riches (Mc 12, 44). Même la pauvre veuve met en pratique la vertu aristocratique de la générosité. L'estime des dons du pauvre devant Dieu devient l'estime des pauvres comme bienfaiteurs parmi les humains. Ainsi, les pauvres, même en donnant ce dont ils ont besoin pour vivre, doivent se présenter comme

⁴⁵⁴ Il faut souligner que les rois dans l'Ancien Orient étaient considérés comme des « fils de Dieu » (Ps 2, 6) et les souverains hellénistiques comme des dieux épiphanes. Dans la tradition biblique, en revanche, c'est le peuple et le sage qui devenaient fils de Dieu (Sg. 18,13).

des bienfaiteurs (Lc 6, 35), car « *il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir* » (Ac 20, 35).

La vision du règne de Dieu incluait les stratégies de réduction de la violence que sont l'amour des ennemis et la réconciliation. Le mouvement de Jésus renonce à transformer la société par la violence, en brisant les résistances. L'amour des ennemis, irrationnel si on le mesure aux critères de la vie quotidienne, révèle la force des pulsions agressives qu'il fallait maîtriser. Ainsi naît l'intériorisation de l'agressivité qui est intensification de la conscience de la faute. Ce qui signifie que l'agressivité n'est plus portée vers l'autre, le riche, mais vers soi-même, vers sa propre faute.

La critique rigoureuse de la richesse et des biens fait place de plus en plus à la tentative de « compensation effective » entre les couches sociales : les riches soutiennent les pauvres de leurs biens, les pauvres soutiennent les riches de leur prière, car le riche est pauvre de son rapport à Dieu, mais le pauvre est riche en foi. En fin de compte, comme le constate Theissen, si le mouvement de Jésus est un mouvement de renouveau intérieur au judaïsme, il ne voulait pas fonder une communauté de salut exclusive au sein du judaïsme, mais rassembler de façon inclusive les « *brebis perdues d'Israël* »⁴⁵⁵ car « *Toute chair verra le salut de Dieu* » (Lc 3, 6). A quoi fait écho la conclusion du discours inaugural de saint Paul, qui se réfère explicitement à l'oracle d'Is 49, 6 :

« *Je t'ai établi lumière des nations, pour que tu portes le salut jusqu'aux extrémités de la terre* » (Ac 13, 47).

⁴⁵⁵ Cf. Gerd THEISSEN, *ibid.*, p. 341 Il apparaît qu'au transfert des valeurs vers le haut et vers le bas s'ajoute chez Theissen une universalisation des traditions d'Israël. C'est bien l'œuvre de St Paul qui va ouvrir aux païens la tradition qui se rapportait de manière exclusive au peuple juif. Cf. Jacques DUPONT, *Etudes sur les actes des apôtres*, Cerf, Paris, 1967, p. 561.

CHAPITRE 2:

L'EGLISE CATHOLIQUE ET LA LUTTE CONTRE LA PAUVRETE AU CAMEROUN

Introduction

L'analyse de cette première partie nous aura permis d'entrer dans le mystère de Dieu qui est lui-même la réponse à la pauvreté. Pour lutter efficacement contre celle-ci, il faudrait basculer, sous la lumière de la foi, dans la pauvreté évangélique qui permet alors à chacun de retrouver le vrai sens de la richesse et de la pauvreté. En d'autres termes, la lutte contre la pauvreté qui devient misère passe par la promotion de la pauvreté consentie, acceptée et assumée à l'image de celle de Jésus-Christ. C'est l'acceptation du paradoxe de la pauvreté-richesse de Dieu.

En effet, il ne s'agit pas de perdre de vue que Dieu, ainsi que le souligne Dominique Nothomb, est de toute éternité

*« richesse d'être, de connaissance et d'amour, de fécondité, de sagesse, de puissance, de don de soi, d'amour et d'unité. Abondance et surabondance infinie et éternelle ».*⁴⁵⁶

Il est donc le riche par excellence. Par voie de conséquence, parce que créés à son image, nous sommes appelés par lui à devenir riches, d'une certaine richesse. Seulement, au cœur de celle-ci apparaît aussi une pauvreté d'un autre ordre. Evidemment, Dieu n'a pas un manque au niveau de l'être ou de l'avoir. Sa « pauvreté » signifie partage, don, amour, solidarité.

Il est indéniable de considérer que ce salut, porté « jusqu'aux extrémités de la terre », soit arrivé dans le cœur des Camerounais. Et s'il faut ici célébrer la mémoire et rendre hommage au courage et à la témérité de ces hommes et femmes qui, bravant les obstacles de toutes sortes, au risque de leur vie, ont tenu à partager ce salut avec leurs frères et sœurs des différents coins de la terre, on ne peut aussi manquer de déplorer la mauvaise intention de ceux qui en ont fait une arme de soumission et de déshumanisation des peuples. C'est ici que se situe tout l'enjeu de notre

⁴⁵⁶ D. NOTHOMB, comme un trésor caché. Essai sur la pauvreté évangélique, Téqui, Paris, 1993, p. 45.

apport : restituer la vérité à l'histoire et la dignité à ceux qui en sont depuis des millénaires dépossédés.

La tâche au niveau de l'Afrique, et du Cameroun particulièrement, au regard de certaines politiques théologiques et doctrinales intéressées et purement égoïstes qui ont été inculquées aux peuples, en même temps que le donné révélé, s'avère certes difficile, mais non pas impossible ! Une analyse critique et sans complaisance de l'Eglise au Cameroun s'avère importante, afin de détecter le ver dans le fruit.

Parler ainsi du rôle de l'Eglise catholique du Cameroun dans le processus de lutte contre la pauvreté revient à aborder le paradigme Eglise-Etat-Société qui lui est sous-jacent. Si d'aucuns, en effet, pensent que l'Eglise ne doit pas posséder des biens, qu'elle doit être pauvre au milieu des pauvres, il n'en demeure pas moins vrai que l'action auprès des indigents nécessite certains moyens. « *Pour donner, il faut avoir* », aimait à rappeler Mgr Jean Zoa, de regrettée mémoire. Ainsi, face à un continent en proie à des problèmes sociaux de toutes sortes ; face surtout à l'Etat qui se détourne volontiers souvent de sa vocation première, celle de promouvoir le bien commun, l'Eglise du Cameroun est obligée de porter « *duc in altum* » sa barque. Cette attitude est dès lors constitutive d'une Weltanschauung dont l'expression passe par la prétention à affirmer une volonté de gestion de l'espace vital camerounais, une propension à instaurer une vérité, sa vérité, seul paradigme désormais disponible de la vie en communauté. Comment ne pas craindre des tensions et heurts avec l'Etat et les autres puissances en présence ? Comment surtout comprendre la gestion des biens matériels au sein d'une Eglise appelée à être pauvre au milieu des pauvres ?

2.1 L'argument matériel au sein de l'Eglise

Dans l'antiquité, le rapport à l'argent est non seulement un problème d'Eglise, mais il constitue une part importante de l'écclésiologie elle-même. La communauté chrétienne est une grande famille qui dispose d'un bien familial. Ce bien est issu des collectes, des dons et des dispositions testamentaires. Sa gestion constitue une fonction importante de l'Evêque. La communauté puise dans la caisse commune pour répondre à ses devoirs de la diaconie mais aussi pour faire face à ses charges croissantes en personnel. Ainsi, en dépit d'une distinction de principe entre le spirituel et le temporel, on trouve une unité relativement indifférenciée entre foi et mode de vie. Elle est si naturelle

qu'une critique fondamentale de la richesse de l'Eglise n'a pas de place, car l'Eglise de Jésus-Christ pouvait, devait même être riche. Puisque destinée à venir en aide aux pauvres, cette richesse était légitime.⁴⁵⁷

Seulement, il faut dire à la suite de Siegfried Wiederhoffer, que c'est ce potentiel économique des communautés primitives qui conduisit aux persécutions, car ce n'est pas la question de la fortune de l'Eglise mais l'usage de cet avoir dans la ligne du Christ qui fut dès l'origine la question cruciale. La critique porta ainsi sur le mauvais usage des richesses, sur les trafics d'argent des évêques, sur l'infidélité de l'argent de l'Eglise et des sujets de ce type.

Au moyen-âge, les rixes entre les papes et les empereurs menèrent à une différenciation radicale entre le spirituel et le temporel. Ceci engageait les rapports Eglise et argent sur de nouvelles bases. Ainsi, les efforts de la papauté pour garantir la liberté de l'Eglise par une souveraineté politico-religieuse placée au-dessus de l'empereur entraîna l'Eglise dans une nouvelle situation où les tâches spirituelles furent lésées. C'est pourquoi au XVI^e s, il se forma un idéal de pauvreté qui impliquait une certaine forme de refus de l'argent par l'Eglise.

De nos jours, la différenciation entre temporel et spirituel s'inscrit dans la pratique accentuant ce mouvement. La réforme décléricalise et désacralise théologiquement les biens matériels. La loi de séparation de 1905 en France se proposait de soustraire à la tutelle de l'Eglise l'Etat et l'enseignement, la société civile et ses institutions, les comportements collectifs et les conduites individuelles. Cette loi va entraîner la spoliation des biens de l'Eglise (ce qui n'était pas dans l'esprit des législateurs). Mais la loi de 1905 échoua sur sa volonté de pouvoir légiférer sur le statut de l'Eglise catholique en dehors de toute négociation avec le Saint-siège. Le désaccord de Rome suscita un *Modus Vivendi* qui fut instauré par l'accord de 1923, selon lequel la République reconnaissait que l'Etat reposait sur un principe différent de celui dont elle-même tirait sa propre légitimité.

Du côté catholique donc, on essaie de consolider la différenciation entre le spirituel et le temporel à l'aide du couple nature/surnature. C'est le terme de sécularisation qui traduit bien cette attitude. En effet, si on entend par sécularisation le développement d'un secteur d'activité qui échappe à l'emprise religieuse, elle est plus considérée aujourd'hui comme le signe d'une maturité et de la religion et de la société. La

⁴⁵⁷ Siegfried WIEDERHOFFER, *Argent, Eglise et foi*, PJR, no. 1, 1994, pp. 69-86.

sécularisation a donc partie liée avec l'avènement de libertés conscientes de soi, et qui considèrent à juste titre le monde comme leur monde, l'histoire comme leur histoire.

Cependant, si Vatican II reconnaît le principe même de la différenciation des domaines, l'autonomie à ses yeux ne signifie pas indépendance, pas plus que la différence ne signifie la séparation. Pour le concile vatican II, note Valandier, l'autonomie du temporel ne signifierait pas que les choses créées ne dépendent pas de Dieu et que l'homme peut en disposer sans référence au créateur.⁴⁵⁸ C'est dire que le monde finalement, c'est l'historicité naturelle et l'historicité humaine faite des multiples relations grâce auxquelles s'engendre l'histoire, mais aussi celui de l'historicité surnaturelle, puisque les échanges des paroles constitutives de notre histoire ne vont pas sans la Parole qui les fonde et qui les structure.

Il s'ensuit donc que les deux domaines ne sauraient s'opposer car ils concourent au devenir de la société commune. La religion ne saurait empiéter sur le domaine laïc et vise versa. Le sort de nos sociétés démocratiques résulte bien du compromis entre les positions diverses qui participent au débat. L'exemple de l'Allemagne illustre bien cette cohabitation dans les rapports d'argent Eglise- Etat. En effet, note Friedhelm, si l'on veut s'informer au sujet des finances des Eglises d'Allemagne, on se tourne spontanément vers les impôts ecclésiastiques. Ce dernier est une affaire commune à l'Etat et à l'Eglise. Ainsi, beaucoup de chrétiens sont heurtés par le caractère obligatoire des impôts ecclésiastiques et par la participation de l'Etat à leurs collectes. Les Eglises, tant catholique que protestante, jouissent du statut de corporation de droit public acquis au siècle dernier.⁴⁵⁹ Cet exemple allemand tranche net avec celui de son voisin français, dont le ton est clairement défini dans la constitution. En effet, l'Art. 2 de la loi du 9 décembre 1905 stipule que : « *La République ne reconnaît, ne salarie, ni ne subventionne aucun culte* » même si en pratique, l'Etat français, et cela quels que soient le régime politique et les situations législatives, a

⁴⁵⁸ Paul VALANDIER, *L'Eglise en procès*, Flammarion, Paris, 1989, p. 25.

⁴⁵⁹ Cf. Friedhelm HENGSBACH, *Efficaces mais largement fictifs, les rapports d'argent Eglise- Etat en Allemagne*, in *Praxis Juridique et Religieuse*, no. 11, 1994, pp. 26-47.

toujours d'une manière ou d'une autre participé au financement des religions.⁴⁶⁰

Quelle peut être, à présent, la teneur de ces rapports au niveau de l'Afrique, du Cameroun ?

Parler du rapport des Eglises d'Afrique à l'argent, c'est bien aborder un aspect qui ne laisse personne indifférent. Dans un continent où injustices, misère, famine, maladie, ignorance, guerre et corruption sont autant de manifestations symptomatiques d'une dure réalité, la crise, s'avère profonde parce que s'enracinant dans le cœur même de l'homme africain ainsi que des structures sociales. L'Eglise, sous peine de cautionner un ordre injuste, ne peut se taire devant de telles situations. Cela est une exigence de la mission qui ne peut s'accomplir dans l'indifférence du monde. Dès lors, une question cruciale s'impose : L'Eglise d'Afrique peut-elle œuvrer pour un changement social sans posséder des ressources, financières notamment ? Qu'en est-il de la gestion de celles existantes ?

Pour Achille Mbembe, si l'argument financier n'est qu'un des nombreux aspects des rapports entre d'une part, les agents qui, en Afrique, se servent de la référence chrétienne et de l'autre, les occidentaux qui en assurent la propagation dans le monde, il faut dire qu'il est plutôt capital. En effet, déjà au cœur de l'action missionnaire en Afrique, se trouvait le projet d'investir et de transformer les sociétés indigènes de façon intégrale. C'est pour cette raison que l'argument matériel prit une double importance dans ce contexte. D'une part, il permettait aux indigènes de se hisser au niveau moderne marqué par le complexe colonial et d'autre part, il était une source stratégique pour les Européens eux-mêmes.⁴⁶¹

En d'autres termes pour Mbembe, l'indigène devait confesser publiquement son adhésion formelle à une économie rituelle et à un imaginaire dont il s'engageait à assurer la reproduction partout où besoin devait se faire sentir. Les missions devenaient ainsi des centres de pouvoir et les forces religieuses, des forces politiques à part entière. Une sorte de magistrature de sens et de pouvoir. Le discours missionnaire, en même temps qu'il assignait à chacun un rôle et donc

⁴⁶⁰ S.WIEDERHOFFER, *Argent et religion en France*, op. cit., pp. 89-118.

⁴⁶¹ Cf. Achille MBEMBE, *L'argument matériel dans les Eglises catholiques d'Afrique : le cas du Zimbabwe (1975-1987)* in *Politique Africaine*, *L'argent de Dieu*, no. 35, octobre 1989, pp. 50-63.

une signification, prétendait détenir contre les autres, l'Etat, surtout, l'exclusivité de la vérité.

Pour l'auteur, l'argument matériel au sein du christianisme doit être interprété sous cet angle : le travail du pouvoir générant une vérité et le travail de la vérité légitimant le pouvoir. Ceci pose le problème de la constitution des coalitions qui exercent leur hégémonie sur l'Etat et la société. En ce qui nous concerne, c'est le problème de l'Eglise-Etat⁴⁶² :

L'Eglise qui occupe le terrain de l'Etat, ce qui lui confère un certain pouvoir. Et pour consolider ce pouvoir, cette influence, elle est obligée de raffirmer ses méthodes de captation des ressources à long terme, aussi se compromet-elle envers les potentats locaux. L'extraversion devient comme l'élément le plus dynamique de leur historicité.

On peut comprendre pourquoi le cardinal Malula, alors archevêque de Kinshasa, déplorait « trois grandes tendances » de la nouvelle génération sacerdotale : « 1. la recherche exagérée de l'argent ; 2. la soif du pouvoir ; 3. la recherche exagérée de la compagnie des femmes et des filles ».⁴⁶³

Mais déjà, aussi loin que peut se fixer notre mémoire historique dans le temps, l'avertissement du jésuite camerounais Fabien Eboussi Boulaga en 1977, reste fortement d'actualité :

*« Plus un tel clergé se multipliera, moins il y aura à partager. Moins il y aura de ressources pour eux, plus s'aggraveront l'obsession de l'argent, l'absentéisme pour les affaires, la vénalité, la surenchère ritualiste, voire la clochardisation de beaucoup d'entre eux. »*⁴⁶⁴

⁴⁶² Il faut reconnaître que c'est sur le modèle français que s'appuie la perception commune des rapports entre religion et politique au Cameroun. Cependant, le Cameroun présente des particularités qui lui sont propres. C'est ainsi que le premier président musulman du Cameroun, Ahmadou Ahidjo, affirmait à la veille du référendum constitutionnel de février 1960, « nous avons placé le Cameroun sous la protection de Dieu que catholiques, protestants, islamisés et tous les camerounais adorent, au sein de chacune de leurs religions ou de leurs croyances ». Ainsi, à la grande différence de la société française, l'existence de Dieu constitue, sans nuance, comme le pense Maud Lasseur, un « dogme élémentaire au Cameroun ». La laïcité renvoie moins à une mise à l'écart du religieux par rapport au politique qu'à l'existence d'un Etat « spiritualiste ». Cf. Jacques OWONO, Critique de la religion au Cameroun ? in Joachim KÜGLER, Ulrike BECHMANN, Biblische Religionskritik, Band 9, LIT, Berlin, 2009, pp. 166-181.

⁴⁶³ Cf. Jean-François BAYART, *Les Eglises chrétiennes et la politique du ventre : le partage du gâteau ecclésial* in Politique Africaine, *L'Argent de Dieu*, op. cit., pp 3-26.

⁴⁶⁴ Cf. Fabien EBOUSSI BOULAGA, *Pour une catholicité africaine*, in *Pour un concile africain*, Présence Africaine, Paris, 1978, p. 128.

2.2 Apport de l'Eglise catholique du Cameroun

Lorsqu'on évoque l'apport de l'Eglise catholique du Cameroun dans la lutte contre la pauvreté, d'aucuns se demandent si cette dernière a le profil prométhéen d'une telle entreprise. L'apport de l'Eglise au processus de développement de l'Afrique relève à leur avis de ce que Zahir Farès appelle « *l'illusion des prêtres* », ⁴⁶⁵ c'est-à-dire la naïveté de croire que la solution à tous les maux du sous-développement de l'Afrique réside en un apport miraculeux de l'Eglise, elle-même enlisée dans ses propres problèmes de fonctionnement.

Dans le concret, pourtant, rien ne relève du prodige au regard de la réalité sur le terrain. En effet, sur le plan socio-économique, toutes les théories et les projets de développement initiés par les institutions de Bretton Woods et de la Banque Mondiale, avec le concours de l'Etat camerounais, ont plus ou moins échoué – ainsi que nous l'avons démontré dans la première partie. D'autre part, l'Eglise censée être la motrice du développement que nous envisageons, n'échappe à aucune des grandes logiques caractéristiques de l'état postcolonial : elle est hantée par l'exigence mythique de l'autofinancement et secouée par des luttes factionnelles récurrentes.

Pour Francois Bayart, les Eglises n'ont pas échappé à la force d'attraction de ce que les Camerounais nomment « *la politique du ventre* ». Achille Mbembe affirme d'ailleurs que le « *conflit du Manger* » divise profondément la classe sacerdotale camerounaise. Ainsi, à l'instar de ce qui s'est produit dans l'Etat postcolonial, les Eglises abritent en leur sein des stratégies d'entrepreneurs, non pas politiques mais religieux, dont l'enjeu est le partage du gâteau, non pas national mais ecclésial. ⁴⁶⁶

⁴⁶⁵ Zahir FARES, *Afrique et démocratie, espoir ou illusion*, Harmattan, op.cit., p. 190.

⁴⁶⁶ Dans sa rédaction du 13 mars 2009, le quotidien camerounais, Le Messenger, consacre son dossier à « *la vie cachée des évêques du Cameroun* ». On peut lire entre autres déclarations : « *L'Eglise camerounaise est composée de 24 évêchés. (...) En son sein, on trouve aussi bien le bon grain que l'ivraie. Cette dernière est composée de prélats affairistes, ambitieux, peu soucieux d'édifier le peuple de Dieu, trop préoccupés qu'ils sont à se bâtir des palais épiscopaux que Dieu ne bâti pas. L'argent est devenu pour ceux-là un instrument de pouvoir et de domination comme les quatre-vingt mille euros que Mgr Zoa sollicite de ses ouailles pour financer son installation sur le trône de Sangmélina au Sud du pays.* » Plus loin, on peut aussi lire ceci au sujet de Mgr Tonye Backot : « *Pour la visite du Pape, visite d'Etat, L'archevêque de Yaoundé a envoyé une lettre à ses ouailles fortunées de verser leurs dons dans un compte qui n'est pas contrôlé par la conférence épiscopale nationale des évêques du Cameroun.* » Cf. www.lexpress.com/la-face-cachee-des-evêques-du-Cameroun.

D'autre part, il est important de faire mention de la dimension de l'ethnorégionalité de la religion au Cameroun. En effet, les différences d'attitudes religieuses des fidèles et de leurs églises, lorsqu'elles se manifestent, se rattachent en premier lieu à leur existence ethnorégionale. C'est beaucoup plus la variable identitaire ethnorégionale qui exerce l'influence sur les églises et sur les positions politiques que l'identité religieuse sur le politique.⁴⁶⁷

L'appartenance ethnorégionale porte en elle un potentiel identitaire facilement mobilisable dans le contexte de lutte pour le pouvoir, qu'il soit ecclésial ou politique. La forte politisation de l'ethnicité qu'on observe au Cameroun en raison de l'exacerbation des luttes politiques se répercute sur les identités politiques des fidèles et, par voie de conséquence, sur les églises elles-mêmes, tant du point de vue de leur fonctionnement interne que de leur comportement vis-à-vis du pouvoir en place. Dans un tel contexte, pense Jean-François Médard, il n'est pas surprenant que la lutte pour le pouvoir prenne souvent une dimension ethnique, en raison de la pluriethnicité des églises qui se conjugue souvent avec la domination de l'une d'entre elles.⁴⁶⁸

Cependant, nous ne devons pas commettre l'erreur de laisser ce constat occulter une dimension naturellement fondamentale du christianisme : celle de la foi. En effet, ce n'est pas de l'intérieur de sa crise que l'Afrique trouvera le point d'Archimède pour accomplir ses utopies, mais par l'ouverture à une parole autre qui la met en question et qu'elle met aussi en question. Cette parole, c'est la révélation. Ainsi, l'axe qui paraît le plus fondamental, c'est le Christ, car en lui l'humanité fait un bond éthique considérable, en deçà duquel l'humain comme projet, donc comme pratique, est impensable. Cependant, il n'y a de chance de mise en pratique d'un tel projet qu'avec une force sociale capable de porter la

⁴⁶⁷ Déjà en 1914, afin d'éviter les frictions entre les missions, l'administration allemande convoqua une conférence à Buea, alors capitale du Cameroun, pour délimiter les zones d'influence. A chaque mission fut ainsi assignée un territoire exclusif. Ce qui nous rappelle le modèle *cujus regio ejus religio* de l'Europe après la Réforme.

⁴⁶⁸ Cf. Gilles SERAPHIN et alii, *L'effervescence religieuse en Afrique*, Karthala, Paris, 2004, p. 177. Le 16 mars 1987, 51 prêtres (sur 80) « autochtones » de l'archidiocèse de Douala adressaient au Vatican un mémorandum prétendant apporter un éclairage nouveau sur la nomination à la fois de deux évêques auxiliaires. Le document croyait discerner dans ces nominations la manifestation d'un plan de « bamiléisation de la hiérarchie de l'Eglise au Cameroun ». Cf. J.-F. BAYART et A. MBEMBE, *La bataille de l'Archidiocèse de Douala*, in *Politique Africaine, L'Argent de Dieu*, op. cit., pp. 77-104.

crise concrètement : les Eglises. Ce sont elles qui apparaissent comme principe de transformation de l'espace social. Dès lors, en nommant la crise publiquement avec courage et lucidité, l'Eglise catholique du Cameroun amorce un processus de réflexion sur ce que cette crise dévoile comme racines, causes, mécanismes, effets et enjeux et bien sûr avec le concours de tous, entend proposer de nouvelles voies.⁴⁶⁹

Réunis ainsi en Assemblée Plénière extraordinaire, le 17 mai 1990, à Yaoundé, les évêques du Cameroun n'ont pas voulu rester indifférents devant les lourdes et pénibles épreuves que la crise fait peser sur tant d'individus et tant de familles souvent innocentes. Ils déclarent en effet, à l'adresse de tous ces malheureux : « *Avec le Christ son fondateur, l'Eglise vous dit : « J'ai pitié de cette foule »* »⁴⁷⁰ (Mt. 15, 32). Ainsi, L'Eglise catholique du Cameroun entend donc d'une part, adresser un message de solidarité, de soutien, d'encouragement et d'espérance envers tous les pauvres et les exclus de la société, afin de guider leurs pas dans la recherche de solutions capables de permettre à tous et à chacun de retrouver des conditions de vie normale, dans la justice, la paix et la solidarité.

Dans ce combat, l'Eglise n'entend pas se substituer à l'Etat, face aux dimensions politiques de la crise, mais plutôt apparaître comme « *le sacrement du développement intégral de l'homme* » camerounais en particulier, et de tout homme en général. Ainsi, à travers une mobilisation générale contre la crise, l'Eglise catholique du Cameroun entend aux côtés de l'Etat camerounais, œuvrer à l'avènement d'un nouvel ordre économique mondial et national, qui repose sur la bonne gestion et redistribution équitable des richesses et valeurs du pays. Car, avec le Psalmiste, les évêques reconnaissent que « *Non fecit taliter omni nationi !* » Le Seigneur n'a pas accordé à tous les peuples les faveurs qu'il a réservées au Cameroun. Bien plus, les évêques exhortent le peuple camerounais à plus de responsabilité devant son propre destin. Car, selon eux, nous ne sommes pas seulement victimes de la crise ; nous en sommes aussi les causes et les agents. Il est donc impératif de remédier

⁴⁶⁹ Cf. CENC, *Lettre pastorale de la Conférence Episcopale du Cameroun sur la crise économique dont souffre le pays*, Op. cit., L'Eglise du Cameroun apporte ainsi sa contribution, faite d'une longue expérience dans l'accompagnement des corps et des âmes, à travers les domaines qui touchent de près la vie des hommes (l'éducation, la santé, les droits du citoyen, l'agriculture...) afin de rendre aux enfants de Dieu leur dignité perdue.

⁴⁷⁰ CENC, *L'enseignement social des Evêques du Cameroun*, 1955-2005. p. 149.

à toutes ces structures de péché en nous qui altèrent notre sens civique et faussent notre conscience professionnelle et intégrité morale.

On comprend donc que dans le Document *L'Eglise face à la pauvreté : Orientations Stratégiques à l'horizon 2015*, l'Eglise catholique du Cameroun donne à voir et à penser clairement ses méthodes et ses stratégies. Pour la première fois de son histoire et dans une perspective de durée aussi importante, elle aborde de manière décisive la question préoccupante du développement. Selon les dires de Mgr Victor Tonye Bakot :

*« « L'Eglise face à la pauvreté : Orientations et Stratégies à l'horizon 2015 » constitue la réponse que notre Eglise particulière apporte aux questions brûlantes de l'heure, dans ce pays où les conditions de vie se dégradent d'année en année pour un grand nombre de personnes ».*⁴⁷¹

Le Document renferme donc une visée politique qui comporte, outre la perception spécifique de la pauvreté telle qu'elle découle de l'Enseignement social de l'Eglise, les grandes options stratégiques que l'Eglise définit pour orienter son action de réduction de la pauvreté. Elle se positionne ainsi doublement sur la scène du développement national comme un acteur majeur ayant un discours spécifique sur la pauvreté et le développement, perçu comme « *le passage, pour chacun et pour tous, de conditions moins humaines à des conditions plus humaines* »⁴⁷² et comme un opérateur agissant selon une philosophie et une théologie propres.

Dans cette perspective, l'Eglise préconise une démarche de réduction de la pauvreté qui se fonde sur les valeurs universelles de respect de la personne humaine, de partage, de solidarité et de partenariat entre tous les acteurs impliqués. L'Eglise catholique du Cameroun reprend à son compte l'initiative PPTE, initiée par les institutions de Bretton Woods avec le concours de l'Etat camerounais, pour la critiquer. Elle relève les contraintes qui limitent la portée et le niveau d'exécution de cet ambitieux programme, qui n'a retenu de la pauvreté qu'une acception restrictive basée sur le manque et la privation, laquelle est loin de rendre compte de la réalité de ce phénomène.

Aussi pour peser en faveur de l'exigence de transparence et de répartition équitable dans les politiques publiques de développement,

⁴⁷¹ Cf. CENC, *L'Eglise catholique face à la pauvreté, Orientations Stratégiques à l'horizon 2015*.

⁴⁷² Paul VI, *Populorum progressio*, no 20.

l'Eglise a soumis sa contribution à l'Initiative PPTE aux conditions suivantes :

- « *que l'homme soit au centre de son développement*
- *que la priorité soit donnée aux plus pauvres ;*
- *que les bénéficiaires participent à l'élaboration des projets*
- *que la gestion des ressources soit saine et transparente.* »⁴⁷³

L'Eglise catholique du Cameroun tire ainsi la légitimité de son action dans les Ecritures Saintes. Elle a reçu la mission de s'occuper de l'Homme parce que celui-ci est « *créé à l'image de Dieu et à sa ressemblance* » (Gn 1, 26-27). Voilà pourquoi, malgré les souffrances et l'égarement de celui-ci, l'amour de son Créateur reste toujours plus fort et sa sensibilité n'en est pas altérée : « *J'ai vu la misère de mon peuple..* » (Ex 3, 7-8). Les évêques du Cameroun veulent aussi prolonger aujourd'hui l'action des prophètes qui n'ont cessé de dénoncer les injustices de leur temps – ainsi que nous l'avons analysé précédemment ; mieux, comme le Christ qui, le premier, a vécu les béatitudes avant de les enseigner, faire resplendir au sein des plus démunis la lueur du règne de Dieu.

2.3 Mgr Jean Zoa et l'option préférentielle des pauvres au Cameroun⁴⁷⁴

Considéré avec le Cardinal Malula du Congo, ancien Zaire, comme les Pères et Prophètes de la chrétienté africaine, Mgr Jean Zoa nous intéresse uniquement ici en sa qualité d'apôtre de la paix, de la fraternité et de l'unité des hommes qui croient en Dieu. Soucieux du développement social des peuples, il manifesta un amour préférentiel pour les plus démunis qui n'est pas sans rappeler l'exhortation béatifique du Christ qui, dans l'Evangile de Mathieu, recommande la solidarité envers les pauvres.

Il est assez curieux de constater que dans la partie intitulée « *Le pasteur et son œuvre pastorale* » de l'œuvre autobiographique de Mgr Jean Zoa, l'auteur, Jean-Paul Messina, garde un silence incompréhensible sur les

⁴⁷³ Communiqué final de l'Assemblée des Evêques du Cameroun tenue du 28 au 02 mai 2003 au centre Jean XXIII de Mvolé à Yaoundé.

⁴⁷⁴ Cf. Pour une étude biographique de Mgr Jean Zoa, nous conseillons l'œuvre de Jean- Paul MESSINA, *Jean Zoa, prêtre, archevêque de Yaoundé*, Karthala, Paris, 2000, p. 298.

aspects théologique, ecclésiologique, philosophique et culturel de l'enseignement du prélat. Pourtant, en prenant connaissance de ses textes d'homélie dominicales et d'autres célébrations eucharistiques, l'option préférentielle pour les pauvres, entre autres options, transparaît nettement.

« ...Nous sommes les pauvres »

Au synode africain qui s'ouvrit à Rome le 10 avril 1994, Mgr Jean Zoa présenta une :

« vaste fresque humaine du continent, avec amour et réalisme, à la façon de saint Luc, au chapitre 10, verset 30 et 31 : un homme descendait de Jérusalem à Jéricho ; il tomba sur les bandits qui, l'ayant dépouillé et roué de coups, s'en allèrent, le laissant à moitié mort.

N'est-ce pas ainsi que se présente notre vaste continent, habitacle de centaines de millions d'existences humaines : hommes et femmes, jeunes et enfants, laissés au bord du chemin, malades, blessés, handicapés et marginalisés ! »

Et la question fatidique que pose le prélat :

« Le synode donnera-t-il l'occasion au prêtre et au lévite africains guettés par l'enfermement culturel et culturel d'arriver près de l'homme, de le voir, de ne pas passer à bonne distance, d'être pris de pitié, de s'approcher, de bander les plaies en y versant huile et vin, de le prendre et de le charger sur sa monture de l'espoir, de le conduire à une autre auberge, et de prendre soin de lui ? » (Cf. Lc 10, 31-37).⁴⁷⁵

C'est la raison pour laquelle Mgr Jean Zoa, à la veille dudit synode, rappelait vigoureusement l'urgence d'une théologie libératrice, la théologie de la Création pour éliminer le fatalisme, la passivité et la résignation au statut de « continent sous-développé ». Pour cela, il faut au préalable reconnaître la Seigneurie transcendante du Père, créateur du ciel et de la terre, et du Fils, à qui le Père a tout remis (Mt 11, 27) ; de même que la Seigneurie subordonnée imposée à l'homme et à la femme sur l'Univers comme une responsabilité découlant de sa dignité d' « Homme et de Femme », créés à l'image de Dieu et chargés de « dominer » et de « sou-mettre » la terre (Gn 1, 22-31). Il revient donc aux différentes communautés chrétiennes d'analyser avec objectivité la situation propre de leur pays, de l'éclairer par la lumière des paroles

⁴⁷⁵ Cf. Jean-Paul MESSINA, op. cit., p. 289. Dans son homélie du jour de la Pentecôte 1996, Mgr Jean Zoa dressa une nouvelle fresque presque identique en trouvant que « le Cameroun est comme cet homme tombé entre les mains de bandits ».

inaltérables de l'Evangile, de puiser des principes de réflexion, des normes de jugement et des directives d'action, dans l'enseignement social de l'Eglise.⁴⁷⁶

Pour le prélat, la lutte véritable et valable en Afrique Noire aujourd'hui reste la lutte contre la misère. Raison pour laquelle il tient à porter cet avertissement : *« ne pensons pas qu'on va atteindre la paix en Afrique si la misère continue à se creuser. »* Lutter ainsi pour la prospérité en Afrique, au Cameroun, c'est lutter pour la paix. Car, ainsi que l'affirmait Paul VI, *« le développement est le nouveau nom de la paix »*. Et c'est pour cette raison que lors de la Journée Mondiale de la Paix, le 1^{er} Janvier 1993, le Pape Jean Paul II n'hésita pas à déclarer que : *« Si tu cherches la Paix, va à la rencontre du Pauvre »*. Seulement, quelle peut-être ici, la corrélation essentielle qui existe entre pauvreté et paix ?

Mgr Jean Zoa, à la suite du Pape Jean Paul II, invite à une réflexion commune sur les liens multiples qui existent entre ces deux réalités. En effet, la paix est plus qu'une simple absence de guerre ; elle est exigence d'une situation de respect authentique de la dignité et des droits de tout être humain de manière à lui permettre de se réaliser en plénitude. Voilà pourquoi l'attention devrait être portée sur la menace contre la paix qui provient de la pauvreté, surtout quand celle-ci devient misère. Car ce sont toutes ces situations quotidiennes de souffrance, de faim, d'insécurité et de marginalisation qui constituent une grave offense à la dignité humaine et contribuent à l'instabilité sociale. La paix s'obtient donc par la promotion de peuples libres dans un monde de liberté.

Compte tenu de l'urgence de la situation, c'est sans préalable que le prélat recommande de s'engager, car dit-il, *« si nous posons des préalables pour nous engager, la misère ne va faire que s'accroître et nous arriverons à nous manger les uns les autres »*. Et comme toujours, pour mieux transcrire la réalité et la rendre compréhensible à ses auditeurs, Mgr Jean Zoa caricature une autre fresque de la situation de misère du pays et de l'Afrique :

« L'Afrique, le Cameroun, ressemblent à cet homme tombé entre les mains de bandits qui l'ont criblé de blessures et qui l'ont laissé dans la rigole, croyant qu'il était mort. Alors, devant cet homme-là menacé, nous allons encore lui demander de quel parti il est ? De quelle ethnie il est ? Mais on retrouve le pantalon et on jette la veste, on veut le sauver d'abord. »⁴⁷⁷

⁴⁷⁶ Paul VI, Octogesima Adveniens, no 4.

⁴⁷⁷ Homélie de Mgr Jean Zoa, Archevêque de Yaoundé, à la pentecôte 1996.

L'Archevêque souligne l'irrationalité du tribalisme, du racisme, dans un contexte généralisé de misère. En effet, au lieu que l'amour que Dieu a mis en nous pour notre tribu, notre famille, notre race, soit plus fort en temps de crise – ainsi que ce fut le cas avec le peuple juif, vivant au désert, en exil ou sous occupation hellénistique ou romaine – nous le profanons plutôt et le transformons en haine et en refus des autres.⁴⁷⁸

Dans son homélie de Noël 1995, le prélat s'est une fois de plus appesanti sur l'état de misère qui mine le continent, et le Cameroun en particulier. Et se fondant sur l'incarnation libératrice du Christ qui, « *...de riche qu'il était, il s'est fait pauvre afin de vous enrichir par sa pauvreté* » (2 Cor 8, 9), Mgr Jean Zoa propose donc d'organiser la lutte contre la pauvreté selon des piliers chrétiens bien définis. Car selon lui, la pauvreté évangélique prêchée par l'Enfant Jésus et ses parents est : Liberté intérieure par rapport aux biens matériels ; engagement à les créer, acquérir honnêtement par le travail, le savoir-faire et la discipline ; la détermination à les gérer avec rigueur et transparence et finalement, la disposition à partager.⁴⁷⁹

L'esprit de pauvreté devient ainsi source de paix, mieux, c'est une sollicitude, une attention particulière portée vers l'autre, pauvre et démuné, qui a (et devrait avoir) accès aux mêmes ressources que nous. Car, ainsi que l'affirme Gaudium et Spes, « *tous les hommes ont le droit d'avoir une part suffisante de biens pour eux-mêmes et leur famille. (C'est pour cette raison qu') on est tenu de montrer sa solidarité envers les pauvres, et pas seulement au moyen de son superflu.* » (Gaudium et Spes, n. 69). La pauvreté évangélique est ainsi choisie librement par la personne qui veut répondre à l'avertissement du Christ : « *Quiconque parmi vous ne renonce pas à tous ses biens ne peut être mon disciple* » (Lc 14, 33). C'est dans ce sens que le Pape Jean Paul II affirme que :

« La pauvreté évangélique transforme ceux qui l'accueillent. Ils ne peuvent rester indifférents à la souffrance des malheureux ; ils se sentent, au contraire, poussés à partager activement avec Dieu l'amour préférentiel pour les pauvres (Cf. Sollicitudo rei socialis, n. 42). Ces pauvres selon l'Evangile sont prêts à

⁴⁷⁸ Sur les 200 ethnies du Cameroun, il n'y a que deux tribus qui constamment veulent se détruire mutuellement afin que tout le pays se détruise aussi: les Bamiléké et les Béti.

⁴⁷⁹ Cf. Homélie de Mgr Jean Zoa, Archevêque de Yaoundé, Noël 1995. La veille de cette célébration, avec les Eglises de l'Afrique Centrale, de l'Afrique Occidentale et de l'Afrique du Nord, l'Eglise du Cameroun a reçu, à Yaoundé, l'Exhortation apostolique post-synodale « *Ecclésia in Africa* ».

*sacrifier leurs biens et leurs personnes pour que d'autres puissent vivre. Leur unique désir est de vivre en paix avec tous, en offrant aux autres le don de la paix de Jésus (cf. 14, 27) ».*⁴⁸⁰

L'idée de partage est un pilier très capital dans la théologie libératrice de l'incarnation de Mgr Jean Zoa. Car, s'il est vrai, ainsi que nous le rappelle Matthieu, que nous serons jugés « *sur notre capacité et notre disposition à donner et à partager* » (Mt 25, 31-46), c'est bien parce qu'« *il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir* » (Act 20, 35). Raison pour laquelle nous n'avons aucune excuse de pas nous engager ensemble à faire régresser la misère afin qu'il adienne pour tous abondance et prospérité.

Mgr Jean Zoa nous donne ainsi à méditer et à mettre en pratique sa règle d'or de la lutte contre la pauvreté :

« Le bonheur du baptisé consiste à partager

Or, pour partager, il faut avoir.

Pour avoir, il faut produire abondamment.

Pour produire abondamment, il faut travailler rationnellement.

*Pour travailler rationnellement, il faut s'organiser solidairement ».*⁴⁸¹

L'homélie de Mgr Jean Zoa, en la mémoire des sinistrés de Nsam,⁴⁸² laisse transparaître plus que jamais la sollicitude du pasteur auprès du peuple souffrant et endeuillé et de même aussi, sa virulente prise de position contre tous les responsables de cette tragédie. Et partant de cette célébration nationale du deuil, Mgr Jean Zoa invite les Camerounais à méditer sur leur propre situation.

Chez les Fang, il est dit qu'un décès cache toujours une cause, une explication, un message : « *Awu tege, kaan, ai ndon* ». Un deuil traditionnel n'est pas jugé sincère s'il ne comporte pas un examen de conscience et un acte de conjuration communautaire... Ce qui signifie qu'avant de maudire l'emplacement où tu t'es étalé en chutant, identifie et examine, d'abord, attentivement, l'endroit où tu as trébuché, c'est la sagesse de nos ancêtres. Et si cette conviction traditionnelle est souvent utilisée abusivement par certains qui, à tout prix, cherchent un bouc émissaire, le prélat nous rappelle que Jésus nous invite à nous occuper

⁴⁸⁰ Cf. Message du Pape Jean-Paul II pour la célébration de la XXVIème journée Mondiale de la Paix, 1er janvier 1993.

⁴⁸¹ Cf. Mgr Jean ZOA, Ibid., p. 15.

⁴⁸² Le 14 février 1998, une catastrophe s'est produite à la gare de Mvolé, à Yaoundé, provoquant de nombreuses victimes.

de nos propres péchés en conscience, de nos fautes, plutôt que des torts des autres. Car les calamités particulières qui nous incombent n'indiquent pas toujours des responsabilités individuelles. Nous sommes donc tous pécheurs !

Le prélat suggère ainsi de ne plus s'attarder à attribuer à Dieu directement, puis aux hommes, les calamités et les catastrophes qui s'abattent périodiquement sur l'humanité. Car il est plus facile d'accuser Dieu et les autres que de chercher ses propres responsabilités. Dieu nous a fait à sa ressemblance et veut continuer sa création par nous. Raison pour laquelle il nous a donné son intelligence, sa raison, et c'est un devoir de l'homme en tant qu'image de Dieu, de reproduire dans son comportement, ces réflexes d'intelligence, de la raison, de la rationalité.

Et le prélat de déclarer haut et fort :

« Que Nsam devienne pour nous, Camerounais, le rappel du devoir vital, du devoir non facultatif, d'accepter et d'assumer la modernité avec ses exigences ».

Ceci suppose d'intégrer des réflexes rationnels dans nos comportements, dès l'école maternelle, de même que dans nos coutumes. *« Qu'on n'entende plus dire, prévient Mgr Jean Zoa, que le Noir ne meurt jamais de saleté ! »*

Mais le prélat reconnaît que cela exige une lutte habituelle, continuelle, acharnée, communautaire et solidaire contre la misère et la pauvreté. L'Afrique doit accepter que la pauvreté, la misère sont contre le plan de Dieu. Et Jésus explique que c'est la raison pour laquelle ceux qui peuvent travailler et reproduire doivent le faire en grande quantité, pour prendre en charge ceux qui ont des handicaps.

Si l'on vante partout la joie de vivre africaine, poursuit le prélat, cela ne doit pas faire que nous nous amusions avec des choses dangereuses.

« La joie de vivre ne peut pas faire que l'essence devienne de l'eau avec laquelle on s'amuse ! Le réflexe rationnel, le réflexe scientifique ne sont pas de la pédanterie, ce sont des exigences ! C'est la raison pour laquelle l'école est obligatoire, devrait être obligatoire. »⁴⁸³

Nous terminons à dessein cette partie par la conclusion du Pape Jean Paul II, lors de son message pour la paix:

« Si tu cherches la paix, va à la rencontre des pauvres ! » Puissent les riches et les pauvres reconnaître qu'ils sont frères et sœurs, et partager tout ce qu'ils

⁴⁸³ Cf. Mgr Jean ZOA, *Messe pour les sinistrés de Nsam*, 22 février 1998.

possèdent, comme des enfants du même Dieu qui aime tous les hommes, qui veut leur bien à tous, qui offre à tous le don de la paix ! »⁴⁸⁴

⁴⁸⁴ Cf. Jean Paul II, *Message pour la Paix*, 1993.

QUATRIEME PARTIE:

QUELQUES PISTES POUR LA LIBERATION DE L'HOMME NEGRO-AFRICAIN

Introduction

Au regard de notre analyse, il ressort nettement que l'homme fang en particulier, et l'Africain en général, a été progressivement arraché à ce qui était la quiddité de sa vie. Du rang d'anthropos, être capable d'étudier ce qu'il voit et en raisonner, selon Platon, il est devenu un être a-historique, sans esprit de rationalité et qui devait devenir comme le maître. C'est cet état de chose que Mveng qualifie de « pauvreté anthropologique ».⁴⁸⁵ C'est-à-dire la réduction de l'humanité négro-africaine au rien ontologique, à l'inhumanité. Pour Mveng, en effet, l'annihilation anthropologique est « la négation pure et simple de l'humanité du Négro-africain ».⁴⁸⁶

A la suite de Mveng, Doue Gnonsea affirme que l'état de peuple a-historique non civilisé attribué aux Africains par les canons académiques européens et l'ordre colonial reposait sur des thèses racistes de philosophes et penseurs tels que Hegel (1770-1831)⁴⁸⁷:

*« Pour tout le temps pendant lequel il nous est donné d'observer l'homme africain, nous le voyons dans l'état de sauvagerie et de barbarie, et aujourd'hui encore il est resté tel. Le nègre représente l'homme naturel dans toute sa barbarie et son absence de discipline. »*⁴⁸⁸

*« Ce que nous comprenons en somme sous le nom d'Afrique, c'est un monde a-historique non-développé, entièrement prisonnier de l'esprit naturel et dont la place se trouve encore au seuil de l'histoire universelle. »*⁴⁸⁹

De même, des textes d'écrivains comme Arthur de Gobineau (1816-1882) avaient fini de conforter, à des degrés divers, dans la conscience occidentale, cette image du Nègre dépourvu de raison, sauvage, inapte à

⁴⁸⁵ Nous voulons nous baser ici sur l'étude de « la pauvreté anthropologique » d'Engelbert Mveng de Léocardie Biyomo, déjà citée dans ce travail.

⁴⁸⁶ Cf. Engelbert MVENG, op. cit., p. 203.

⁴⁸⁷ DOUE GNONSEA, Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga: Combat pour la Re-naissance africaine, L'Harmattan, Paris, 2003, p. 23.

⁴⁸⁸ HEGEL, *La raison dans l'histoire*, éd. 10/18, Paris, 1979, p. 251.

⁴⁸⁹ Ibid., p. 269.

toute production culturelle digne de ce nom. Et c'est malheureusement un Noir, souligne Gnonsea, Léopold Sédar Senghor, qui va le mieux traduire cet état des choses dans un vers célèbre classé depuis lors au panthéon de la littérature de soumission à l'idéologie coloniale et néo-coloniale : « *L'émotion est nègre et la raison est hellène* ». ⁴⁹⁰

Il ressort clairement que privé de l'exercice intellectuel, étouffé dans sa capacité de penser, le Noir était voué à une mort culturelle, sociale, psychologique, morale et anthropologique certaine. Car, ainsi que le souligne Mveng, « *la mort apparaît comme une sorte d'anéantissement brutal de ce que l'on est et de ce que l'on a voulu être, dans son être concret avec ses sens, ses sentiments, ses affections, ses espoirs, ses amours* ». ⁴⁹¹

La pauvreté en Afrique, ainsi que nous avons tenté de le démontrer tout au long de ce travail, ne saurait donc point être évoquée sous le seul aspect socio-économique. Il y a aussi lieu de tenir compte, au regard de tout ce qui précède, du phénomène de paupérisation, qui, comme le souligne Mveng, « *est le fait d'être, de devenir ou de rendre pauvre ou en se dépouillant de ce que l'on possède* ». ⁴⁹² Il s'agit donc d'un processus consciemment orchestré et qui vise plus l'être propre du Noir que son avoir.

La paupérisation se définit ici clairement, d'une part, en termes de non-être plutôt que de non-avoir, en ceci qu'elle « consiste à dépouiller l'homme de son essence, de son identité, de sa culture, de sa dignité, son originalité, son irremplaçable unicité ». ⁴⁹³

D'autre part, en termes de non-agir, en ceci qu'elle s'origine dans la léthargie et le refus de progrès qui semblent souvent caractériser malheureusement le Négro-africain : corruption, guerres fratricides, coups d'Etat, blanchiment d'argent, etc., autant de signes symptomatiques qui indiquent la responsabilité grandiose qui incombe

⁴⁹⁰ Dans son Essai sur les inégalités des races, Gobineau, diplomate et écrivain français, affirmait entre autres que « pour le nègre, au contraire, la danse est, avec la musique, l'objet de la plus irrésistible passion. (...) Ainsi le nègre possède au plus haut degré la faculté sensuelle sans laquelle il n'y a pas d'art possible ; et, d'autre part, l'absence des aptitudes intellectuelles le rend complètement impropre à la culture de l'art ». Il est dommage que Senghor lui fasse écho, en définissant la Négritude comme « l'ensemble des valeurs de civilisation du Monde noir, qui sont essentiellement fondées sur la sensibilité ». Cf. DOUE GNONSEA, op. cit., p. 27.

⁴⁹¹ B. LIPAWING/ E. MVENG, Théologie, Libération, op. cit., p. 125.

⁴⁹² Ibid. p. 226.

⁴⁹³ Ibid. p. 193.

à l'individu concerné lui-même dans la situation de misère qui est la sienne.

Il reste donc évident qu'un des champs de libération du Négro-africain reste la redécouverte de son identité culturelle. En ce sens, ainsi que le souligne Mveng, on ne peut parler de l'identité du Négro-africain indépendamment de sa culture. La notion d'identité culturelle englobe toute la dimension de l'expérience vécue et historique, ainsi que de l'action humaine. Comme synthèse, elle est ce qui différencie et distingue le Négro-africain et sa culture des autres, et ce dans une perspective dynamique. C'est la raison pour laquelle la langue, les mœurs, l'organisation sociale, politique et même religieuse, l'environnement social sont des éléments importants, disons mieux, des clés de lecture essentielles pour la compréhension d'un peuple et partant, de sa réconciliation vis-à-vis de son passé, de lui-même et de son ouverture au futur.

CHAPITRE 1: POUR UNE INCULTURATION DE LA FIGURE DU PAUVRE COMME SOCLE SOCIAL DE NOTRE HUMANITE AFRICAINE

1.1 La vénération du pauvre comme doctrine de progrès social

Notre spécificité dans ce travail réside dans le grand détour que nous avons effectué dans l'exégèse, afin de nous rendre compte que c'est en s'ouvrant à une parole externe, à des expériences nouvelles que le Fang ou le Négro-africain trouvera des voies de solution véritable de sortie de crise.

Et comme telle, la figure de Jésus-Christ s'est imposée à nous comme un phare lumineux dans toute entreprise envers ou avec les pauvres. La question du Jésus pour la totalité, les chrétiens et les non-chrétiens, se trouve ici résolue à travers le détour théologique de l'amour pour les pauvres.

C'est la raison pour laquelle Kā Mana affirme avec conviction :

*« Qui que nous soyons et où que nous vivions, de quelque religion que nous nous réclamions (ou) à quelque courant de pensée que nous appartenions, vient toujours un moment où, face aux exigences de l'humain, nous voyons surgir, massivement, interpellante et solidement plantée dans notre histoire, la présence de Jésus-Christ ».*⁴⁹⁴

Cette pensée de Kā Mana qui peut paraître assez osée pour de nombreux critiques, s'éclaire lorsque nous tenons à considérer Jésus comme le « découvreur » de l'amour préférentiel pour les pauvres.

Découvrir, nous dit Michel Serres, c'est enlever une couverture qui cachait quelque chose. Celui qui enlève la couverture découvre quelque chose qui était déjà là⁴⁹⁵. Et pour le philosophe français, l'importance dans une découverte, ce n'est pas la vue, mais le croquis, le fait qu'il y ait d'un côté le phénomène et de l'autre le discours qui en parle, d'un côté

⁴⁹⁴ KĀ MANA, op. cit., p. 19.

⁴⁹⁵ http://www.dailymotion.com/video/xcsah8_michel-serres-la-legende-des-scienc_shortfilms.

le marin et de l'autre le peintre ; d'un côté le pauvre et de l'autre le prophète.

On comprend dans cette logique le pourquoi on pense que Christophe Colomb a découvert l'Amérique, pourtant peuplée par des Indiens ayant des cultures et des traditions propres et même quelques sciences. Simplement parce qu'à partir de lui, on a pu compléter nos cartes. Et la carte, c'est dira Michel Serres, le brevet de la découverte, la preuve de la découverte. Non pas que d'abord elle décrive le pays, mais elle prouve que vous y êtes allés le premier parce que le second qui y va de nouveau devra suivre la carte et confirmer vos données. La vérité signifie ici simplement de voir ce qu'on lit et de lire ce qu'on voit. Elle est la fidélité du pays à la carte et de la carte au pays. Dès le moment où un savant aura découvert tel phénomène et aura consigné de ce phénomène une expérimentation qu'il aura décrite, alors le second après lui pourra en suivant la description que le premier aura laissée, reproduire l'expérience et vérifier la vérité⁴⁹⁶.

La figure de Jésus-Christ, comme l'affirme Kā Mana, nous paraît donc incontournable, chrétien ou non-chrétien, dès lors qu'il faut aborder avec sérieux le problème des pauvres dans nos différentes sociétés. Car, lui, le Christ, peut et doit être considéré comme le « découvreur de l'amour des pauvres ». C'est à lui que revient le brevet de cette découverte, car il a été le premier à théoriser sur l'état de pauvreté comme bonheur suprême dans la société, en ce sens que les pauvres sont heureux, non pas parce que leurs souffrances sont un mérite, mais simplement parce qu'ils deviennent les privilégiés du dessein salvifique de Dieu qui envoie son Fils Jésus-Christ les sauver jusqu'au don de sa personne. Bien plus, les questions non solubles sur la pauvreté, le malheur, la maladie, le mal, trouvent en lui une voie de solution, parce que l'état de pauvreté devient un état choisi ; le malheur devient une situation qu'on tolère et la maladie, un état qu'on accepte, en vue de la rencontre avec L'Autre qui nous fait grandir en notre être, et aussi, en vue du partage avec autrui.

Les pauvres, les mendiants, les riches, l'amour de soi, l'amour des autres, tout cela a toujours été ou existé, pratiqué même avant et après Jésus-Christ. Mais son mérite vient du fait qu'il fut le premier à établir la carte des béatitudes. Des exclus sociaux qu'ils étaient, Jésus a fait des pauvres le centre de sa mission et de toute mission humaine à sa suite, au point de donner sa vie pour les humaniser, les sauver.

⁴⁹⁶ Michel Serres, *ibid.*

Il est à ce propos malheureux de constater que la plupart des critiques et des lecteurs de Darwin n'ont retenu de tout son enseignement que sa théorie sur la sélection naturelle des espèces ou la persistance des plus aptes. Pourtant, il y a eu un second Darwin qui, nous apprend Michel Serres, au soir de sa vie, a reconnu que dans la survivance, le plus apte est celui qui dans l'espèce humaine invente à un moment donné l'altruisme et que contrairement à ce qu'on pense, le plus fort, celui qui gagne, le gagnant, est peut-être dans l'humanité, celui qui nous amène à la régression, car curieusement, la force primaire, la force brute n'est pas primée dans nos sociétés ; car curieusement aussi, les faibles dans nos sociétés, les exclus, les vieillards, les malades et les handicapés, arrivent souvent à des idées de génie. Pourquoi s'étonner d'apprendre qu'Homère était aveugle, que Beethoven était sourd, pour ne citer que ces deux-là.

Qu'aurions-nous fait si le darwinisme doublé d'eugénisme avait éliminé Homère parce qu'il était aveugle et Beethoven, parce qu'il était sourd ? Par conséquent, ainsi que nous le démontre l'exemple même du Christ, le progrès de nos cultures, de toute civilisation passe par la protection des faibles, la vénération des pauvres.

Le darwinisme dit social en second interprète du darwinisme comme la lutte du plus fort et la survivance du plus puissant passe donc pour être une doctrine fausse. La doctrine vraie, c'est la doctrine de la faiblesse, car le progrès humain passe par la fragilité et non par la puissance, par la protection des faibles, par la misère et non par la richesse.

Dès lors, on est en droit de s'interroger sur la pertinence d'une pareille doctrine dans notre contexte camerounais où 40,2 % de la population vivent en dessous du seuil de pauvreté, c'est-à-dire avec un revenu journalier de 510 FCFA par personne adulte, ce qui est inférieur à 1 Euro. Bien plus, on a besoin de redéfinir ici quel genre de pauvreté est un problème pour quel type de projet de société ? Car ainsi que nous l'avons analysé, la pauvreté est souhaitée, entretenue et célébrée par les hommes politiques, les hommes d'Eglise parfois, au grand dam des pauvres eux-mêmes, en vue de s'octroyer les fonds souvent alloués par la communauté internationale. Par ailleurs, on se demande ici s'il est possible de mener un combat contre la pauvreté sans un changement profond des structures sociales ? Car on ne peut manquer de constater que la lutte contre la pauvreté menée par les ONG (organisations non-gouvernementales) et autres associations de volontaires, ne va pas sans heurts, tensions et conflits avec l'Etat.

Face à toutes ces impasses qui jonchent le chemin de la re-découverte des pauvres et de leur re-humanisation, se dresse devant nous l'exemple de Jésus-Christ, découvreur d'un monde nouveau, le monde de la béatitude des pauvres. Comment donc à sa suite, proclamer heureux les pauvres au Cameroun ? Comment les mettre au centre de nos préoccupations, de nos politiques ?

Jean-Marc Ela nous invite à considérer qu'aucune révolution sociale ne commence par la critique de la religion et de l'Eglise. Ainsi, dans la mesure où le Règne de Dieu au profit des pauvres est le centre de la prédication et de l'agir de Jésus, véritable révolution sociale en son temps, il est important de rappeler que le christianisme lui-même commence par une critique de la religion qui est en même temps une critique de la société globale, des rapports humains et du pouvoir (Mt. 20, 25)⁴⁹⁷.

C'est la raison pour laquelle Jean-Marc Ela pense que Dieu ne saurait être neutre. A travers l'Ecriture qui apparaît comme une relecture de l'Exode, IL fait surgir à son sujet et au sujet de ceux qu'il aime des paroles et des actes en se révélant comme le dernier recours de ceux qui sont soumis à l'exploitation, à la violence et à la misère. Il est tellement « compromis » dans tout ce qui affecte les hommes sans défense qu' « opprimer le pauvre, c'est outrager son créateur » (Pr. 14,4)⁴⁹⁸.

Dès lors, en condamnant avec force les injustices de notre temps, le chrétien africain assume, au nom de Dieu lui-même, la cause des déshérités. Comment d'ailleurs rester indifférent dans un contexte où l'assassinat est une voie d'accès au pouvoir, au milieu des rapines et de la violence (So.1, 3) ? Toute forme de brutalité doit être mise en cause (Jer.9, 1-8), ainsi que l'accumulation et la concentration des richesses qui affament le peuple (Is.5, 8). L'injustice à l'égard du pauvre est un véritable crime (Ps. 10, 8-10). Dans ce sens, « libérer le spolié du spoliateur » (Jr. 23, 3) est la religion qui correspond à la volonté de Dieu. Tel est le véritable jeûne dont parle Isaïe (58, 6-9). Il faut empêcher que le pauvre soit vendu pour une paire de sandales (Am. 2, 6).⁴⁹⁹

« Suivre Jésus » pour nous Camerounais aujourd'hui, c'est décider d'« actualiser » son projet subversif, c'est-à-dire son parti pris pour les pauvres contre les situations de misère et d'oppression. La mort de Jésus

⁴⁹⁷ Jean-Marc ELA, *Ma foi d'Africain*, Karthala, Paris, 2009, p. 138.

⁴⁹⁸ Ibidem, p. 134.

⁴⁹⁹ Ibidem, p. 135.

nous pose, avec le sérieux de la souffrance et de la mort, la question de notre solidarité avec ceux qui luttent contre les forces de la mort à l'œuvre dans l'histoire. La figure du « serviteur souffrant » aide ainsi au dépassement de la contradiction du mal car elle confère au souffrir la possibilité d'acquérir le statut d'une action apte à racheter le mal commis. Elle dépasse la dimension de la sagesse et nous fait découvrir un nouvel horizon de sens : la souffrance-don, souffrance volontairement consentie par générosité pour autrui.⁵⁰⁰

Pour que ceci soit réel et effectif, Jean-Marc Ela propose que l'Évangile devienne un lieu de rencontre et de rassemblement des hommes et des femmes au-delà des différences et des affrontements, que la foi en Afrique ne s'impose plus à la manière d'une loi, mais assume avec discernement toutes les marques d'une culture. Et que finalement en Afrique, le chrétien ne se définisse pas d'abord comme celui qui doit avoir abandonné ses coutumes. Car, on est généralement chrétien dans une « Eglise » qui, avec son catéchisme et ses sacrements, ne constitue qu'un cadre de vie, sans influence réelle sur les problèmes sociaux. Pourtant, là où la violence réduit l'homme à la pauvreté et au silence, les « petits » sont en quête de témoins capables de suivre Jésus en aimant « jusqu'au bout »⁵⁰¹. Ces témoins, dans notre contexte, ne seraient-ils pas nos ancêtres ?

1.2 La re-actualisation de la figure de l'ancêtre comme modèle de vie et de foi dans la société africaine

Dans sa préface de l'œuvre de Jean-Marc Ela, *Ma foi d'Africain*, Achille Mbembe nous apprend que ce dernier, nanti d'une formation reçue au cours de longues années dans les institutions classiques et dans les meilleures universités françaises, s'en fut à la rencontre de son aîné, Baba Simon qui, prêtre indigène, originaire de la forêt du Sud Cameroun, s'en était allé, plusieurs années auparavant, dans les montagnes du nord de son pays, à la rencontre des peuples de la région. Et ensemble, ils eurent à cœur le dessein de proclamer l'évangile à des hommes et des femmes longtemps écartés des lieux de parole, de savoir et de pouvoir, les mettant ainsi en contact avec une Parole qui libère.

⁵⁰⁰ Léon MATANGILA M., La catégorie de la faute chez les Mbala (bantous). Paul Ricoeur en question, op. cit., p. 135.

⁵⁰¹ Jean-Marc ELA, *Ma foi d'Africain*, Karthala, Paris, 2009, p. 30.

Il ne serait donc pas osé de notre part de prétendre que sans l'exemple de Baba Simon, nous n'aurions certainement pas connu l'auteur de *Le cri de l'homme africain*, c'est-à-dire dans son engagement profond à œuvrer pour une évangélisation qui épouse l'homme dans son contexte culturel particulier, et non qui s'impose comme une doctrine taillée et codifiée dans les sacristies vaticanes.

Cet exemple apparemment banal nous plonge pourtant au cœur de cette partie sur la recherche de modèles, de témoins vivants ou morts dans notre société africaine actuelle et qui sont prêts à suivre l'exemple du Christ jusqu'au bout, c'est-à-dire qui acceptent son parti pris pour les pauvres contre les injustices sociales.

Mais, comme nous l'avons analysé, le problème fondamental dans la société africaine est que le socle sur lequel elle reposait s'est effrité, sans que rien de véritable ne soit proposé à la place. La figure de l'Ancêtre, par exemple, qui était le pivot de toute son organisation socio-culturelle fut sabotée et ravalée au rang des idoles. Aussi, Jean-Marc Ela pense qu'il est impératif que l'Ancêtre joue de nouveau son rôle prépondérant dans notre contexte africain. Voilà pourquoi il revendique la célébration du culte de l'Ancêtre sur nos autels sacrés chrétiens. En effet, s'exclame Jean-Marc Ela,

*« parmi ceux que nous considérons comme nos ancêtres, lequel d'entre eux est mort en rupture avec Dieu ? Et quel « Païen » kirdi n'a pas offert un sacrifice à Dieu dans sa vie ? Dans la tradition africaine, revêtir la dignité d'Ancêtre suppose qu'on a excellé dans la pratique de la vertu au long de son existence. »*⁵⁰²

Et plus loin, martèle-t-il :

*« au lieu que les chrétiens d'Afrique se contentent d'invoquer les « saints » dont ils ignorent parfois tout, il nous faut, à partir de notre expérience de communion avec les Ancêtres, repenser le mystère de l'Eglise comme une communion totale avec ceux qui, pour la tradition africaine, ne sont pas des dieux mais des médiateurs de la vie et des bienfaits dont Dieu seul est la source. (...) Une Eglise qui, dans sa prière officielle, fait mention d'Abel le juste, du sacrifice d'Abraham et de celui qu'offrit Melkisédek (Prière eucharistique I), ne peut exclure nos Ancêtres de son mémorial. »*⁵⁰³

La question qui se pose est bien celle de savoir si la société africaine actuelle, conquise et soumise, est capable de fabriquer des Ancêtres,

⁵⁰² Ibidem., p. 53.

⁵⁰³ Idem.

c'est-à-dire des hommes et des femmes nouveaux, comme Baba Simon, qui de leur vivant pratiquent l'idéal grec de la sagesse, c'est-à-dire qui pensent leur vie et vivent leur pensée, devenant ainsi pour leurs contemporains des modèles de vertu, des étendards dans la foi, des phares lumineux dans la nuit obscure et noire de leur misère ? Les Ancêtres qu'on nous présente désormais dans la tradition africaine ne vivent-ils pas à des années lumière de nous, jeunes africains d'aujourd'hui ? Comment actualiser leur modèle dans notre combat actuel contre les injustices sociales et la pauvreté ? La figure de l'Ancêtre en soi suffit-elle aujourd'hui pour embrasser et épouser totalement les questions venues de la vie de ces hommes et de ces femmes pressés par la pauvreté et la misère ?

Il nous revient donc sans complaisance aucune de repenser nos cultures et traditions et de les ajuster aux exigences actuelles de notre monde.

CHAPITRE 2:

POUR UNE RE-VALORISATION SOCIO-CULTURELLE DE LA SOCIÉTÉ AFRICAINE

2.1 Repenser le sens et l'importance de la parole en société

Avant d'aborder le volet important de la valorisation des langues africaines, il s'avère primordial de s'attarder, un tant soit peu, sur le sens et l'importance de la parole dans notre société moderne d'aujourd'hui. Car, si comme les langues d'Hysopes, la communication peut être la pire et la meilleure des choses offerte au monde pour son édification ou sa ruine, la parole reste la valeur absolue qui donne à toute communication un sens. Communiquer, c'est donc entrer dans l'orchestre, en ce sens que nul n'est le sujet à part entière d'une communication, chacun y participe sans en être la source ponctuelle, ni l'aboutissement. Il n'est donc pas possible de ne pas communiquer, car activité ou inactivité, parole ou silence, tout a valeur de message, car tout provient du comportement humain.

Dans le *Phèdre*, œuvre écrite vers 370 avant J.C., Platon fait la présentation de l'écriture dans la quatrième partie. En fait, il y fait plutôt l'éloge de la parole vive qu'il classe au-dessus de l'écriture. La voix constitue, selon lui, le média le plus immatériel, alors que l'écriture redouble et renforce une médiation technique. L'être se tient au plus près de la parole. L'écriture qui remplace ou supplée celle-ci sera toujours suspectée d'artifice. C'est ainsi qu'au cours du dialogue de Socrate avec le jeune Phèdre, cette équivoque se traduit par un mot : l'écriture est un « *Pharmakon* », c'est-à-dire une drogue, un remède bien proche d'un poison, tantôt bon et tantôt mauvais. En s'en servant, les hommes risquent d'oublier le savoir le plus important, celui de la pensée quand elle réside en soi.⁵⁰⁴

E. Bujo reconnaît que la parole, en tant que quelque chose d'efficace et de dynamique, est d'une extrême importance dans la vie quotidienne en

⁵⁰⁴ Cf. Daniel BOUGNOUX, *Sciences de l'information et de la communication*, Larousse, Paris, 1993, p. 25.

Afrique Noire. Pour cette raison, son usage doit être acquis dès le plus jeune âge, car la vie individuelle, personnelle et communautaire peut dépendre de la façon même dont on se sert de la parole.⁵⁰⁵ Ainsi, chez les Dogons, l'usage qui consiste à faire absorber par le nouveau-né l'eau de son premier bain vise-t-il à orienter sa parole encore embryonnaire vers sa propre personne, c'est-à-dire à s'en assurer possession et maîtrise.

On comprend donc le caractère sacré et mythique qui, d'une part, s'attache à l'apparition de la parole et, d'autre part, l'étiquette méticuleuse qui, sous la forme de règles parfois contraignantes, préside à son utilisation. Chez les Dogon, la « bonne parole » est associée à la fécondité et, transmise à travers contes et récits traditionnels, elle remplit un rôle fondamental dans cette société dont elle symbolise à la fois la vie et la continuité.⁵⁰⁶

Pour le vieux Dogon,

*« le conte est comme la marche, il n'y a pas de limite...c'est comme la marche du monde dont personne ne connaît la limite » et aussi « si l'on cessait de conter, il n'y aurait plus de mariages ni de naissances. »*⁵⁰⁷

Les Bambara, eux, désignent la parole par le mot *kuma*, qui signifie également la queue de l'animal. Comme la queue de l'animal, la parole évolue en effet dans le sillage de l'homme dont elle extériorise la pensée, mais qu'elle rend vulnérable. Un proverbe bambara dit en effet: « *L'homme n'a pas de queue, il n'a pas de crinière ; le point de prise de l'homme est la parole de sa bouche* ». A cette parole extérieure s'oppose au demeurant la parole intérieure (qui se dit *Ko* en bambara) et offre l'avantage de demeurer insaisissable par autrui tant qu'elle n'a pas été proférée. La parole apparaît donc comme une réalité tangible, à la fois forte et menacée, ce qui explique l'importance que revêtent sa profération et son exercice.

En effet, souligner Bujo, un mot malheureux peut détruire la vie de toute une communauté, comme il peut au contraire la construire, la réparer, la faire grandir, s'il est bien utilisé. En Afrique Noire, on peut dire que la parole se boit, se mange, se mâche et se digère. Une bonne parole rassemble, réconcilie, guérit, bref, elle engendre et enfante une nouvelle

⁵⁰⁵ Bénézet BUJO, *Dieu devient homme en Afrique*, Paulines, Limete-Kinshasa, 1996, p. 25.

⁵⁰⁶ Cf. Daniel BOUGNOUX, op. cit., p. 9.

⁵⁰⁷ Cf. Geneviève CALAME-GRIAULE, *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon*. Paris, Gallimard, 1965.

vie. Au contraire, une parole mal mâchée et mal digérée répand une mauvaise odeur et disperse la communauté. Bien plus, elle est comme une flèche meurtrière qui détruit des vies humaines.⁵⁰⁸ Chez les Fang-Beti, souligne Gaston Paul Effa, l'enseignement se fait, comme partout ailleurs en Afrique, de bouche à oreille et l'on ne peut parler au nom de sa tribu que sur autorisation du patriarche. La mauvaise parole d'un homme peut vouer la tribu entière à la déperdition. La parole d'un homme engage l'humanité.⁵⁰⁹

Communiquer, par voie orale ou écrite, c'est échapper à l'impératif de l'espace et du temps, c'est permettre la mise en commun des savoirs en même temps qu'une réorganisation des pratiques et des modèles qui leur sont liés. Enfin, réactualiser les pratiques culturelles et politiques, c'est reprendre en soi toutes ses traditions, son histoire, ses manières d'être et d'agir et les projeter dans l'espace-temps.

Au regard du nouveau modèle du lien social basé en Afrique sur la communication médiatisée⁵¹⁰ et au travers des langues étrangères, on ne saurait dire que cette forme traditionnelle de valorisation de la parole soit d'actualité. Elle semble plutôt faire le procès de *l'homo communicans moderne*. Le Camerounais en communication, en interactivité ou connecté a-t-il encore une parole ? Le nouveau modèle de communication basé sur les Nouvelles Technologies de l'Information et de la Communication (Ntic) n'anesthésie-t-il pas la nécessité d'être soi ? Par ricochet, on peut se demander quel crédit accorder aux informations qui circulent sur internet, dans les journaux, à la télévision, peut-on faire confiance ou non aux internautes, aux journalistes et à leur parole ? Doit-on croire d'emblée son interlocuteur à l'autre bout du fil, de son portable-cellulaire ?⁵¹¹

⁵⁰⁸ Cf. Bénézet BUJO, op. cit., idem.

⁵⁰⁹ Cf. Gabriel ATTIAS, Gaston-Paul EFFA, *Le juif et l'Africain*, op. cit., p. 24.

⁵¹⁰ *L'homo communicans moderne* doit savoir utiliser les Nouvelles Techniques d'Information et de la Communication, s'il ne veut pas être écarté de la marche de l'histoire.

⁵¹¹ Si pour Habermas, la validité des actes du langage ou énoncés passe par une certaine universalité du langage qui les fait dépasser tout contexte particulier, il ne manque pas de reconnaître que ces énoncés doivent toujours être ancrés dans un ici et maintenant. Car dans sa perspective, la question centrale n'est plus de savoir comment mener une vie bonne, mais la question déontologique de savoir à quelles conditions une norme peut être dite valide. Le problème se déplace donc de la question du bien vers la question du juste ; de celle du bonheur à celle de la validité

Il ressort pourtant de l'observation que nous sommes de plus en plus immergés dans un bain ininterrompu de messages divers et totalement hétérogènes. On exige de nous dès lors, d'être non seulement toujours là comme des acteurs d'une communication potentielle, mais encore et surtout de répondre vite. La parole est ici remplacée par l'interactivité. C'est cette attitude qui fait dire à Philippe Breton que :

*« L'interactivité, ce n'est pas répondre ce que l'on pense en son for intérieur, ne pas même se retourner vers soi, mais ajouter à la phrase reçue celle qui lui convient en réponse. Le lien social interactif est donc une réaction à une réaction, sans passage par la personne ».*⁵¹²

Il revient donc d'inscrire la dimension humaine et culturelle au cœur même des nouvelles stratégies technologiques. Ce qui devrait nous pousser à valoriser une certaine anthropologie camerounaise de l'interactivité, c'est-à-dire l'ensemble des manières camerounaises de vivre et de penser, susceptibles d'influencer qualitativement la gestion de l'interactivité. L'interactivité, en effet, a introduit une telle mutation de la culture et de l'organisation de la vie économique et sociale au Cameroun qu'il s'avère impérieux d'agir. Et dans le contexte des sociétés africaines de tradition orale, la revalorisation de la parole devrait être une exigence, car celle-ci constitue le support culturel prioritaire et majoritaire par excellence, dans la mesure où elle exprime le patrimoine traditionnel et où elle tisse entre les générations passées et présentes ce lien de continuité et de solidarité sans lequel il n'existe ni histoire ni civilisation.

La revalorisation de la parole s'avère donc importante pour des sociétés qui considèrent que parler c'est bâtir, c'est « construire le village », comme l'affirme le proverbe bambara, et qu'en conséquence aucun effort ne doit être épargné pour favoriser le bien dire dont dépend finalement la qualité de la vie, aussi bien de l'individu que de la communauté à laquelle il est indissolublement lié. Et comme le village rassemble indifféremment vivants et morts, bien parler c'est aussi, dans une large mesure, consolider les liens qui unissent la communauté aux ancêtres.⁵¹³

prescriptive des normes. Cf. Jürgen HABERMAS, *De l'éthique de la communication*, cerf, Paris, 1992, p. 10.

⁵¹² Philippe BRETON, in Etudes, Juin 2000, Assas, Paris, p. 775.

⁵¹³ Jacques Chevrier, *L'arbre à palabres*, Hatier, Paris, 2005, p. 8.

2.2 Pour une revalorisation des langues nationales

La nécessité d'une revalorisation de la parole dans notre contexte africain, pour être véritable, doit s'accompagner d'une prise en compte de la sauvegarde des langues africaines. La langue est, en effet, la caractéristique dominante de toute culture. Elle enregistre et répertorie l'ensemble du patrimoine culturel d'un peuple. Ainsi, si la culture est porteuse de l'identité, de la connaissance et de l'histoire collective d'un peuple, la langue est le reflet direct, dans ses formes à la fois orale et écrite, de toutes ses dimensions. La connaissance, en tant que réserve accumulée d'apprentissages, d'informations ou d'expériences de la société, s'acquiert et se transfère par le biais de la langue. La langue fait donc le lien entre l'être social et le réel et sert de référent dans l'interaction de l'être humain avec la réalité.

La thèse de Doctorat d'État de Kody Zachée Denis, intitulée *La Dynamique des Langues Camerounaises en Contact avec le Français*, présente les résultats d'une recherche macrosociolinguistique sur la vitalité des langues identitaires locales minorées, face au français, langue dominante et l'une des deux langues officielles du pays. L'étude part du constat selon lequel les langues camerounaises⁵¹⁴ tombent progressivement en désuétude (disparaissent même progressivement) autant en milieu urbain qu'en milieu rural, sous la poussée et au profit du français, devenu langue d'intégration dans les centres urbains et langue véhiculaire majoritaire dans les provinces francophones du Cameroun. Cette disparition dans les usages est due, d'une part, au caractère cosmopolite des centres urbains qui s'imposent chacun une langue d'intégration à la ville; elle est causée, d'autre part, par les

⁵¹⁴ On recense au Cameroun plus de 200 langues, parmi lesquelles on trouve le Bamoun, l'Ewondo, le Douala, le Bassa, le Bakweri, le Bulu, le Peul ou Foulfouldé, les langues Bamiléké composées de plusieurs sous ensembles... et bien d'autres. Ce qui fait que contrairement à la majorité des pays africains, le Cameroun n'a pas de langue régionale dominante ou commune. Cependant, la jeunesse urbaine a créé une forme d'argot complexe dit *camfranglais* (mélange de français, d'anglais, de locutions vernaculaires camerounaises et de verlan) qui varie selon les villes. Par ailleurs, il existe un *pidjin english* (forme de créole anglais) qui sert parfois de *lingua franca* aux commerçants. En ce qui concerne les langues officielles, le français (80 % de la population étant francophones) et l'anglais (parlé dans deux subdivisions administratives limitrophes du Nigéria anglophone) sont les deux langues de l'administration, de l'enseignement et des médias. Malgré tout, le français est largement avantagé dans l'administration et les médias par le fait de la majorité démographique des francophones.

attitudes et les représentations linguistiques des citoyens qui, du fait de la conscience poussée qu'ils ont du prestige et des avantages matériels attachés à la connaissance du français, abandonnent par nécessité les langues locales pour transmettre le français, 'langue du pain', à leur progéniture. Cette étude révèle que près de 60% de jeunes Camerounais nés dans la ville de Yaoundé après 1985 ont le français comme première langue, voire comme seule et unique langue de communication, ce qui permettrait au linguiste d'affirmer désormais qu'au Cameroun, il existe soit une communauté de locuteurs natifs du français, soit une génération de Camerounais ayant le français comme langue maternelle.⁵¹⁵

Au regard de ce constat alarmant, Eric Dodo BOUNGUENZA nous permet de comprendre que même si les langues nationales font partie de l'héritage national, dans les faits, il n'est pas toujours avéré que toutes soient protégées. Certaines d'entre elles sont menacées de disparition : on parle d'incendie linguistique. C'est donc une catastrophe linguistique qu'il convient d'empêcher coûte que coûte. Car, si rien n'est fait, nous pourrions assister à la disparition de nos langues. Il s'agit donc de prôner une politique et un aménagement linguistiques clairement définis, réalistes et responsables.⁵¹⁶

La disparition des langues, ainsi que le constatent les ethnologues et les linguistes, qui en dénombrent près de 6.800 dans le monde, entraîne la disparition des cultures qu'elles véhiculent. Il faut donc tenir en compte quelques données écolinguistiques : les langues sont des composantes de notre environnement. Ce qui est valable pour une langue dans un système écologique ne l'est pas forcément pour une autre. En évitant de perdre la diversité linguistique, on évite certainement celle de la diversité

⁵¹⁵ Cf. Zachée Denis KODY, *La dynamique des langues camerounaises*, Doctorat d'Etat en sociolinguistique, Université de Yaoundé, 2005.

⁵¹⁶ Cf. Eric DODO BOUNGUENZA, *Des usages démocratiques des langues du Gabon*, L'harmattan, Gabon, 2008, p. 10. C'est devenu un secret de polichinelle, nous savons que sur la totalité des langues qui ont existé dans le monde, seules 10% sont encore parlées aujourd'hui. Où sont donc passées les 90% qui constituaient le reste des langues de la planète ? Elles ont toutes disparu parce qu'elles n'étaient plus parlées, soit volontairement, soit par l'oppression d'autres groupes linguistiques, soit parce qu'on a pensé que pour accéder au progrès, il fallait utiliser et parler exclusivement des langues venues d'ailleurs comme c'est le cas dans plusieurs pays africains. A lire aussi Pierre ALEXANDRE, *Langues et langage en Afrique Noire*, Payot, Paris, 1967, p. 10. L'auteur avoue avoir dénombré près de 800 langues seulement en Afrique.

culturelle.⁵¹⁷ Le fait d'apprendre les langues, de les protéger et de les promouvoir contribue au développement des citoyens et du pays. Les droits linguistiques doivent être pris en compte et défendus ardemment dans chaque Etat et au niveau international pour assurer à chaque langue la dignité.

On comprend pourquoi le processus d'accession des langues nationales à un statut plénier dans les systèmes éducatifs connaît une expansion très importante et irréversible, car on veut instaurer une continuité entre, d'une part, le milieu familial, social et culturel et, d'autre part, le milieu scolaire ; un environnement affectif et culturel plus favorable à l'enfant ; la restitution de leur vraie valeur à la culture et aux traditions ancestrales.

L'enfant est placé, dès le premier jour de scolarité, dans un état de déséquilibre affectif qui ne peut que s'aggraver si on lui refuse la possibilité d'utiliser sa langue maternelle. Le développement culturel de l'enfant africain, comme de tout enfant, passe nécessairement par l'utilisation des langues maternelles comme langue d'enseignement. Si l'institution les écarte systématiquement, elles auront pour l'enfant une valeur et un statut social inférieurs à celui des langues d'importation, dites de grande communication : si ces dernières paraissent seules dignes d'être enseignées, le conflit linguistique dégénère rapidement en un conflit culturel.⁵¹⁸

Tout au contraire, la maîtrise des langues africaines ne fait que faciliter l'accès des Africains à celles-ci : un bilinguisme harmonieux peut alors s'instaurer dans le respect mutuel, tant linguistique que culturel. Le kirundi, par exemple, langue unique du Burundi, a le statut de langue officielle et est utilisé dans tous les secteurs de la vie nationale. La kirundisation signifie que toutes les matières sont dispensées en kirundi, ceci implique l'adaptation du contenu au milieu rural

⁵¹⁷ En juillet 1986 à Addis-Abeba, OUA met en place un Plan d'Action Linguistique pour l'Afrique. Les chefs d'Etat sont convaincus que l'utilisation des langues africaines peut permettre le développement économique et social de l'Afrique, et qu'il devient opportun pour le continent d'affirmer son indépendance et son identité sur le plan linguistique. En octobre 1987, à Recife au Brésil, lors du 22^{ème} Séminaire sur les Droits de l'Homme et les droits culturels, nous avons enregistré la Déclaration universelle des droits linguistiques : elle reconnaît sans fard que la dimension linguistique est au centre des principes d'égalité, de liberté, de justice et de paix.

⁵¹⁸ Idem.

(ruralisation).⁵¹⁹ En supprimant à l'enfant le droit à la langue maternelle, l'école le stérilise.

Cependant, Sekou Traoré relève, à propos des questions linguistiques, des problèmes importants et difficiles qui se posent en Afrique. C'est le cas du choix d'une ou de plusieurs langues nationales. Aussi, l'auteur qui s'oppose au choix d'une seule langue nationale au détriment des autres, préconise que l'Etat reconnaisse constitutionnellement l'égalité de toutes les langues, même de celles qui sont parlées par les minorités ethniques.⁵²⁰ Mais sa solution ne semble pas plus réaliste, car comment dans ce cas précis, aborder le problème de l'enseignement de ces langues ?

De l'avis de nombreux observateurs cependant, le swahili pourrait jouer un rôle capital pour l'unité des peuples en Afrique Noire, car elle est la plus importante langue bantoue qui compte le plus grand nombre de locuteurs, langue maternelle et langue seconde, de l'Afrique Noire. De plus, elle est la langue africaine la plus enseignée dans le monde. En effet, on estime que près de 40 à 50 millions de locuteurs pratiquent le swahili, avec généralement des différences locales importantes. Il faut ainsi noter, entre autres facteurs qui ont assuré sa progression, la politique linguistique des Etats indépendants (Tanzanie et Kenya) de la région, qui ont voulu se doter d'une langue africaine concurrentielle avec l'anglais.

Le dénigrement de la culture africaine a engendré au niveau des masses un fort sentiment d'infériorité et une perte de la fierté culturelle. Cette situation est due non seulement à la disjonction entre langues africaines et vie économique et sociale, mais suppose aussi la paganisation de la vie religieuse, la dénationalisation globale de la vie culturelle des masses en Afrique.

Assez tôt au cours du processus d'établissement de la puissance et de l'administration coloniales, la société a perdu confiance dans la valeur des cultures et des langues africaines dès que les élites ont fait leur l'idée d'après laquelle, pour progresser, il fallait établir une distance entre leur culture ancestrale et tous les nouveaux modes de vie de leurs patrons occidentaux. Tremearne écrit à ce propos:

⁵¹⁹ Idem.

⁵²⁰ SEKOU TRAORE, *Questions africaines, francophonie, langues nationales, prix littéraires*, OUA., L'Harmattan, Paris, 1989, p. 17.

*« Donnez à un indigène une paire de pantalons et il commence sur le champ à extorquer de l'argent à son peuple. Apprenez-lui l'anglais et il méprise ses parents. Apprenez-lui à lire et à écrire et il pense aussitôt qu'il est capable de gouverner le pays... »*⁵²¹

Cette caricature montre à suffisance que le mépris des langues africaines dans l'enseignement et dans les activités de développement a également engendré un dédain pour toutes les connaissances issues de l'expérience historique africaine préalable à l'établissement de l'ordre occidental en Afrique.

En Afrique, on a supposé que la connaissance était toujours transmise dans une langue occidentale, l'hypothèse étant que les langues africaines ne peuvent pas transmettre la connaissance et la science modernes. (cette hypothèse s'appuie sur un raisonnement économique). C'est donc un mythe qu'il faut briser, non pas seulement par la propagande, mais par la mise en place d'un processus tel que la connaissance et l'éducation devront se construire dans les langues maternelles des populations. Les gens du peuple ont du mal à s'identifier à un Etat dont les symboles d'existence collective, y compris la langue, leur sont étrangers. Dans ces langues coloniales, nous devons toujours fonctionner, tout au long de notre vie, comme des handicapés culturels.

Aucune société au monde ne s'est développée de manière durable et démocratique en recourant à des langues d'emprunt ou à des langues coloniales. L'état de sous-développement en Afrique est en partie dû à son aliénation culturelle, structurée autour de l'utilisation des langues coloniales.

Pour Kwesi Kwaa, même si le développement de l'éducation s'est fait à pas de géant du point de vue des équipements scolaires et du nombre d'élèves, il reste que la structure et l'objet de l'éducation n'ont pas sensiblement évolué depuis l'ère coloniale. Les clivages sociaux qu'entraînent les méthodes éducatives du passé, en créant une élite séparée culturellement des masses, continuent de s'approfondir. Les masses restent marginalisées et l'existence dans les faits d'une culture de masse en pleine stagnation persiste. Si l'on veut que l'Afrique

⁵²¹ A.J.N. TREMEARNE, *The Niger and the West Sudan*, Londres, 1910, p. 76.

progresses sur les voies de l'éducation et du développement, la culture de masse ne doit pas être laissée pour compte.⁵²²

L'éducation doit être dispensée aux millions d'habitants des zones rurales et urbaines d'une manière qui, culturellement, leur parle et sous une forme qui ne fasse pas fi de leur patrimoine historique et culturel. On devrait donc fonder l'enseignement et le savoir sur ce que les gens savent déjà. Si nous attendons le jour où les masses rurales pourront apprendre assez d'anglais, de français ou de portugais pour être en mesure de « créer » leur culture dans ces langues, nous risquons de voir ce jour ne rester qu'un mirage s'éloignant constamment au fur et à mesure de nos progrès.

Si par contre, nous parvenons à apporter les connaissances et la science modernes aux masses dans leurs propres langues, il est alors tout à fait probable que la transformation de l'Afrique sera à portée de main. Il s'agit de briser tous les obstacles qui empêchent d'utiliser les langues autochtones dans l'éducation des masses en Afrique. Les langues africaines ne sont devenues des langues d'apprentissage à proprement parler que fort récemment. En conséquence, les documents écrits en ces langues sont plutôt rares et limités du point de vue des thèmes abordés. La plupart ont été rédigés par des missionnaires aux fins de leur œuvre évangélistique. En Afrique, du cycle primaire aux études supérieures, il devrait en fait être possible d'étudier dans sa propre langue. Ainsi seulement l'Africain pourra-t-il donner le meilleur de lui-même.

Il y a lieu donc de tirer une sonnette d'alarme, afin de prendre la mesure, toute la mesure de prise en compte et de sauvegarde du patrimoine linguistique camerounais. Car, pour Engelbert Mveng, la langue, au sens large, englobe à la fois la culture, la civilisation, la mentalité, elle est l'expression de l'identité et de la libération du Négro-Africain. Bien plus, pour Mveng, la langue permet de situer une personne dans sa culture, de remonter dans l'histoire pour savoir ce que le passé a laissé comme message et ce que le présent compose pour l'avenir. C'est elle, en effet, qui lie et qui fonde l'identité.⁵²³ Dans le même sens que Mveng, Anselme Sanon souligne l'importance de la

⁵²² KWESI KWAA Prah, *Les langues africaines pour l'éducation des Masses en Afrique*, Casas Book Series no 29, 2002, P. A lire aussi Liliás HOMBURGER, *Les langues Négro- africaines et les peuples qui les parlent*, Payot, Paris, 1957, p. 343.

⁵²³ Cf. E. MVENG, « *structures fondamentales de la prière négro-africaine* », in *Personnalité africaine et Catholicisme*, p. 155.

langue comme miroir et clef de l'âme, expression de la forme de vie sous laquelle l'individu voit le monde et le porte à l'intérieur de lui-même. Aussi en tant qu'instrument de médiation, elle permet de pénétrer l'âme réelle du Négro-Africain.⁵²⁴ Un des lieux privilégiés pour saisir l'âme du Négro-Africain, c'est bien le système de la palabre africaine et qu'il nous incombe à présent d'étudier.

2.3 Pour une revalorisation du système de la palabre africaine

2.3.1 La redécouverte du sens de la palabre africaine

A la question de savoir ce qu'est la palabre africaine, E. Mveng la présente comme un système qui désigne les assemblées où sont librement débattues quantité de questions et où sont prises les décisions importantes pour l'harmonie de la communauté.⁵²⁵ En d'autres termes, elle est le lieu par excellence du politique. Issu de l'espagnol *palabra*, la palabre est une politique du mot parce que le mot est politique. Elle est non seulement un échange de paroles « données à », « adressées à », mais aussi un drame social, une procédure et des interactions humaines. La palabre est donc mise en scène, mise en ordre et mise en paroles. Ainsi, par la palabre, la société interroge ses références, se met à distance et peut entrer dans un dialogue ininterrompu avec elle-même et son Autre.

Jean-Godefroy Bidima nous permet de constater qu'il existe deux types de palabres : la palabre irénique : tenue en dehors de tout conflit (mariage, etc.) et la palabre agonistique : qui fait suite à un différend. Elle se définit comme « *la réduction d'un conflit par le langage, la violence prise humainement dans la discussion* ». ⁵²⁶

La palabre ne se tient pas n'importe où, et le choix du lieu fait l'objet d'une mini-palabre, d'où l'aspect hautement symbolique de l'espace de la palabre. Un lieu ordinaire s'érige ainsi en espace signifiant, se convertit en une arène où s'affrontent à travers des hommes le même et

⁵²⁴ Cf. A. SANON, *Tierce Eglise ma mère ou la conversion d'une communauté païenne au Christ*, Beauchesne, Paris, 1972, pp. 400-401.

⁵²⁵ Cf. E. MVENG/ B. LIPAWING, *Théologie, Libération*, op. cit., p. 220.

⁵²⁶ Jean-Godefroy BIDIMA, *La palabre. Une juridiction de la parole*, Michalon, Paris, 1997, p. 11.

l'autre, l'ici et l'ailleurs. Dans la palabre, la signification passe d'abord par l'espace : s'y expriment les rapports entre le sujet, la loi et l'interdit, entre la culture et la nature. Chez les Fang, la palabre se tient dans l'*aba*, grande maison de l'homme, servant et de salle de séjour et de prétoire et jamais dans ou devant une cuisine. Le lieu de la palabre obéit à la loi du père et indique en creux la prééminence de l'idéologie patriarcale. La palabre peut se tenir aussi dans un lieu frontalier entre deux tribus. Ce lieu est stratégique car il exprime une certaine neutralité, ainsi qu'une certaine contradiction dans la mesure où, n'appartenant ni à l'un ni à l'autre, il peut faire le jeu de l'un et de l'autre.

L'expression « palabre sous l'arbre » signifie simplement que les palabres se déroulent souvent sous un arbre, comme c'est le cas en Afrique de l'Ouest, car

*« si les arbres font fréquemment partie du décor judiciaire, c'est qu'ils attirent le charisme divin et le transmettent aux magistrats (...) assis à leur ombre (...) En Israël, le Livre des Juges (L XV, 4) évoque la justice rendue sous un palmier. »*⁵²⁷

Il est paradoxal de constater que les Africains, nonobstant tous ces aspects valorisants de la palabre africaine, soient les premiers à s'en détourner. C'est bien le constat que dresse Bidima, lorsqu'il affirme

*« qu'en Afrique, les élites politiques et intellectuelles ont tendance à mépriser la palabre en lui préférant un juridisme superficiel directement greffé d'Occident, les pays occidentaux tout comme les entreprises japonaises la remettent paradoxalement à l'honneur chaque fois qu'il y a un conflit à régler ou qu'il faut interpréter le droit. »*⁵²⁸

Force est donc de constater que la société africaine évolue vers une vision pénale à l'occidentale : surveiller et punir l'autre. Cette vision pénale progresse en Afrique à cause des religions islamiques et chrétiennes et de leur conception particulière de la faute. Le christianisme missionnaire a présenté Dieu comme un comptable-législateur-régisseur de prison, ce qui a favorisé la vision manichéenne de la récompense (des bons) et de la punition (des méchants). Les notions d'enquête, d'aveu et de culpabilité utilisées en Afrique par le droit pénal renvoient curieusement à la procédure de la confession, avec une référence lointaine dans le Décalogue et, parfois, dans le droit

⁵²⁷ Cf. J. CARBONNIER, *Flexible droit*, Librairie générale de droit et de jurisprudence, Paris, 1975, p. 12.

⁵²⁸ Ibid., p. 9.

islamique. Ce qui contribue à donner une vision très culpabilisante de la société.

En Afrique, l'institution de l'Etat a rompu, comme dirait Arendt, « le fil de la tradition » de la palabre en instaurant une élite qui n'a pas appris la « perte de souveraineté de soi ». Il manque la « parole donnée » et la reconnaissance de soi et de l'autre qui cimentaient autrefois le vivre-ensemble.

Ainsi, la relation politique est devenue en Afrique synonyme de relation étatique, comme si elle se réduisait à cela. La critique politique se réduit à la dénonciation de « l'Etat post- ou néo-colonial. Ceci empêche de penser le problème du vivre-ensemble. « *Qu'est-ce que vivre ensemble ?* » implique la question de la constitution du soi et celle de l'action. L'Etat peut-il stimuler le vivre-ensemble ? Non, parce qu'à sa base, il n'y eut aucune palabre et parce que, de surcroît, il semble être édifié pour une élite africaine aliénée.⁵²⁹

Les guerres et génocides de ce continent ont été facilités par l'absence de palabre. La palabre produit des possibles, et un être en palabre entre à travers la parole de l'autre et celle adressée à l'autre, dans un horizon de possibles. Chaque être humain en palabre porte ainsi un horizon du sens possible, et la relation avec autrui signifie que l'autre est une altérité que je ne peux ni saisir ni maîtriser définitivement. Dès lors, l'autre devient non pas une simple présence mais un à-venir, et la relation avec l'autre, relation avec l'avenir.⁵³⁰

La négligence à l'égard de l'élaboration d'un espace public démocratique a entraîné un apolitisme d'un genre particulier. La libéralisation de la parole a produit une « parlerie », et la discussion sur le sens, le vivre-ensemble, les notions de communauté et de lien furent étouffées par des

⁵²⁹ Cf. Jean-G., BIDIMA, op. cit., p. 42.

⁵³⁰ Cf. E. LEVINAS, *Le temps et l'autre*, Artaud, Paris, 1948, p. 64. L'exemple de résolution du conflit de Bakassi, conflit frontalier, entre le Cameroun et le Nigeria mérite ici d'être mentionné et salués le courage et la sagesse des présidents Biya du Cameroun et Obasanjo du Nigeria, qui ont accepté la voie de la palabre africaine plutôt que celle de la pointe de l'épée. Dans notre pauvre Afrique déjà traumatisée par les famines, les épidémies et son mal être général, des conflits inter/intra- Etats font chaque année des milliers de morts, de déplacés avec tous les drames subséquents (Rwanda, Congo, Darfour...)...Le temps est peut-être venu pour d'autres paradigmes !! Et c'est tout l'intérêt de ce qui s'est passé pour Bakassi. L'usage dans une certaine Europe voulait que les différends se règlent en duel à la pointe de l'épée; et dans une certaine Afrique les conflits se dissolvaient autour de l'arbre à palabre dans une discussion fraternelle... Cf. Cameroun-info.net. 16 Août 2008.

querelles de procédures sur les votes, sur la future constitution, sur le statut des nouveaux dirigeants, etc. La libéralisation s'est traduite par la multiplication des partis dont la réalité et l'étendue ne dépassaient parfois pas le cadre d'une famille étendue.

Ainsi, à partir du moment où l'on dissocie politique et sens, et surtout quand le débat politique ne tourne plus qu'autour de l'organisation (des élections, des chambres, chancellerie), on glisse vers une dépolitisation subtile. Car la politique, comme le dit Arendt, concernant les Romains, signifie conserver « la fondation de la cité ». La politique de la palabre, au-delà des organisations et des procédures, ne libérait pas seulement la parole, mais assurait la transmission de la fondation du vivre-ensemble tribal.

Jean-Godefroy Bidima pense que la société africaine n'est pensée qu'annexée à une réflexion générale sur le pouvoir étatique. Pourtant, l'Etat est une partie de la société africaine et non l'inverse. Ainsi, ce n'est pas en toute logique la réflexion sur la société africaine qui doit être comprise dans la réflexion sur l'Etat, mais cette dernière qui entrera dans le grand ensemble que serait la réflexion sur la société africaine. La réflexion politique sur la démocratisation en Afrique est donc passée à côté du vrai débat sur le sens du vivre-ensemble. Ce qui a gagné, c'est le simple débat public sur la prise, la conservation, la distribution, la participation et le contrôle du pouvoir.^{531 535}

Le discours sur la démocratisation en Afrique devient donc un « luxe » pour une élite africaine qui tourne en rond. L'usage public de la parole tel qu'il existait dans la palabre traditionnelle a été confisqué. La liberté promue par le multipartisme est un leurre ;

« En réalité, la parole dont il est question n'est pas disponible pour tous : elle est parole d'élite, d'instruit, parole de qui peut se préoccuper des grands principes, quelle que soit la légitimité de cette pré-occupation. »⁵³²

Malgré le multipartisme, les régimes politiques en Afrique sont des « démocraties » : plus tout à fait des dictatures, mais pas encore des démocraties. Un peuple ne peut se doter d'un régime démocratique que s'il se donne sa propre loi, or le véritable pouvoir en Afrique est aux mains d'investisseurs étrangers, des bailleurs de fonds qui peuvent faire et défaire les régimes. Ainsi, l'iniquité du système judiciaire, la

⁵³¹ Cf. Jean-Godefroy BIDIMA, op. cit., p. 72.

⁵³² Ibid., p. 75.

corruption endémique, la faiblesse des infrastructures, l'insécurité relative restent encore grandement des facteurs du risque-pays néfastes à l'attractivité du Cameroun.⁵³³

Amartya Sen établit une étroite imbrication entre la liberté et le sous-développement, dans ce sens que pour lui, des facteurs comme le statut social, l'absence de droits légitimes ou l'impossibilité de vendre sa force de travail définissent les catégories vulnérables de la population qui succombent à la famine, tandis que d'autres secteurs ont accès à des ressources arithmétiquement suffisantes pour nourrir tout le monde.

Ce n'est pas le tout d'assurer l'approvisionnement en nourriture, mais plutôt les « droits » d'appropriation des ressources dont sont dotés les groupes vulnérables. La pauvreté n'est donc pas à considérer uniquement en termes de faible revenu ou manque de ressources, mais aussi de liberté insuffisante de mener une vie convenable (un manque de « capacités », c'est-à-dire un ensemble de différentes combinaisons de fonctionnements humains, ensemble en lequel une personne est à même de choisir sa vie). Pour Sen, la liberté est un engagement social.⁵³⁴ Le développement consiste ainsi à surmonter toutes les formes de non-libertés, qui restreignent le choix des gens et réduisent leurs politiques d'action. Ainsi, la diffusion de l'éducation et de la santé, qui dépend de l'action publique, accroît les politiques individuelles d'insertion économiques et de participation politique.

2.3.2 Pour une éthique de la palabre africaine

Il peut sembler ringard aux yeux de certains de proposer le système de la palabre africaine comme voie de sortie de la crise chez le Négro-Africain. Pourtant, il ne fait l'ombre d'aucun doute, ainsi que nous l'avons analysé précédemment, que la corrélation entre la paix et le développement est fort étroite. La paix ici est bien plus qu'une absence de guerre, elle est l'exigence du développement des techniques de résolution de conflits sociaux pour sauvegarder l'harmonie communautaire en vue de l'épanouissement de la personne humaine. Ainsi, au regard des conflits ethniques, des coups d'état, des guerres et autres conflits qui jalonnent l'histoire des peuples africains, il ne semble pas superflu d'interroger le

⁵³³ Cf. Octave JOKUNG NGUENA, *Initiative PPTE. Quels enjeux pour l'Afrique ?* L'Harmattan, Paris, 2005, p. 116.

⁵³⁴ Cf. AMARTYA SEN, *Un nouveau modèle économique. Développement, justice, liberté*, éd. Odile JACOB, Paris, 2000, p. 12.

système de la palabre africaine, afin de promouvoir une organisation socio-culturelle nouvelle et de trouver des solutions aux multiples tensions dans le continent.

Selon Mveng, la palabre, en tant que droit traditionnel africain, véhicule une certaine éthique sociale, c'est-à-dire un ensemble de valeurs qui fondent le vivre-ensemble collectif des peuples africains. La protection de la vie et le maintien de la liberté de chaque individu, de la paix et de l'harmonie sociale sont ici des valeurs fondamentales.

On notera ainsi que la médiation qu'institue la palabre est très importante dans le déroulement de cette dernière. En effet, le premier moment de la procédure met en relation la parole, les modalités de domestication de la violence, le sujet et surtout les précautions qu'on doit prendre pour exposer sa demande sur scène. Chez les Fang, sociétés dites acéphales, le rapport à cette procédure n'est pas très rigoureux. Avant la tenue de la palabre proprement dite, il y a des pré-palabres durant lesquelles les personnes se sentant lésées s'ouvrent à un tiers jouissant d'une influence. Chez les Fang, cette plainte se fait en plusieurs moments dont l'avertissement, *mbémé*, et l'adjuration, *evui son*. Souvent, une enquête discrète est diligentée par des médiateurs qui, par ruse et par expérience, arrivent à recueillir des informations des deux côtés. Chez les Fang, le *ntsig-ntol* est l'ainé-trancheur. Il est reconnu pour sa droiture.

Les sanctions sont multiples, mais, en général, n'excluent pas l'individu, mais changent son statut : on cherche une société d'accueil au coupable. Chez les Bantu, l'exil se fait toujours chez les oncles maternels. Après la sentence, la palabre ne s'arrête pas pour autant : le tout n'est pas de dédommager ou d'être sanctionné, mais de renouer la relation. La palabre se sert du vrai pour aboutir à la paix. Le vrai est parfois sacrifié à la paix et l'on peut ainsi masquer certaines vérités pour préserver l'harmonie sociale.

D'après Bidima, des trois questions kantiennes : « *que puis-je connaître ?* », « *que puis-je faire ?* » et « *que m'est-il permis d'espérer ?* », la palabre permet de répondre à la deuxième, car elle consiste à maintenir le lien. « *que m'est-il permis d'espérer ?* » : avoir la paix. L'enjeu n'est pas la justice à appliquer en faveur d'un individu, mais l'harmonie à instaurer au sein d'une communauté. Au-delà des festivités de réconciliation, il y a trois moments essentiels : le serment, l'honneur et le suivi. Le serment, qui exprime ainsi un engagement existentiel, vise à garantir la paix pour le futur. A la suite du serment, il y a le pardon. Le pardon est demandé

par le fautif, mais pour qu'il ne soit pas humilié, le gagnant « relève son frère » (*Ku* chez les Fang désignent en même temps avoir tort, perdre un procès et tomber.)⁵³⁵ Le pardon n'est pas ici une activité qui consiste à abaisser l'homme, mais à le réinsérer dans la relation avec l'autre.

Le rapport à l'autre, qui n'est plus médiatisé que par le droit, devient un rapport d'intérêt et de peur, car toute demande en justice ne peut aboutir qu'à une indemnisation ou à une peine. Pour éviter cette vision primitive et punitive du droit, il faudrait encourager l'installation de ces « juridictions de palabre » d'où aucun justiciable ne sort déshonoré.⁵³⁶

La justice doit se dire, comme l'être chez Aristote, de plusieurs manières.

Pour Atangana, dans « Actualité de la palabre », « *la palabre des Blancs vise à établir une justice, celle des Noirs cherche à établir l'harmonie et l'unité* ». Plutôt que d'harmonie, la palabre est génératrice de compromis, d'ententes provisoires qui respectent les spécificités et l'altérité. Le compromis implique une « utopie concrète » : la promesse. Compromis signifie l'attestation de la promesse...de reprendre la discussion. Il est à la fois un appel et un rappel. Le compromis est appel à la mémoire et à la réponse et, finalement, au rebondissement.

La palabre met ainsi en vue la possibilité d'une tolérance active. Elle indique que l'être de l'homme, avant d'être substance, est relation. Dans cette relation, chacun vit « une petite mort » de soi. Dans la tolérance active, on accepte de se déchirer afin que l'autre dans ma plaie puisse se voir. « *Les êtres humains ne sont jamais unis entre eux que par des déchirures ou des blessures.* »⁵³⁷ La tolérance active est périlleuse, car elle est passage d'une modalité d'être à une autre : elle est « sortie de soi ». La tolérance ne laisse pas notre soi intact, celui-ci s'éprouve - et est éprouvé - par la relation.

⁵³⁵ Cf. Jean-G., BIDIMA, Op. cit., p. 21.

⁵³⁶ Ibid., p. 33. Chez les Yoruba du Nigeria, les juges d'Ibadan, sous la direction de l'*Olubadan* (roi), arbitraient les conflits, mais dans le cadre d'une philosophie politique : l'*omoluabi* (code de bonne conduite). Ici, la palabre se propose « moins de distribuer des sanctions que de convaincre, de réconcilier, de restaurer la paix dans la communauté perturbée par le conflit. Le cadre de référence est constitué par la philosophie de l'*omoluabi* – code de bonne conduite, de sociabilité, d'honorabilité et de loyauté (...) que tout Yoruba est censé (...) mettre en œuvre dans sa pratique sociale ».

⁵³⁷ G. BATAILLE, in *Ecrits Posthumes, Œuvres complètes*, T. II, Paris, Gallimard, 1970, p. 370.

La situation de réelle communication est en elle-même génératrice de conflits dans la mesure où nous y prendrons la parole en étant limités par notre petite époque et nos préjugés. Et comme l'autre se place devant nous avec les mêmes handicaps, le conflit est inévitable. Une palabre ne sera possible que si nous reconnaissons notre faillibilité et notre limitation dans l'espace et dans le temps.

Cette reconnaissance entraîne une attitude politique importante. Dans le cadre de palabres entre de grandes entités sociales (Etats, tribus, Eglises, etc.), il faut consentir à une « perte de souveraineté ». Admettre la possibilité de se tromper et, le cas échéant, de changer d'avis, apporte une paix provisoire à l'espace politique et social.

En fin de compte, il faut dire que palabrer signifie mettre « ses absolus » devant la possibilité de leur relativisation. Ce jeu entre un absolu qui devient relatif et l'émergence du seul absolu qui est le relatif, constitue l'une des composantes du mouvement de prise et de dépossession de la parole qu'est la palabre. Palabrer, c'est risquer la mise en question de ses références, en un mot, de son pouvoir. Palabrer, c'est être disposé à laisser ébranler les justifications de nos actions et valeurs. Ainsi, l'enjeu de la palabre est de retrouver une véritable théorie de l'agir qui, disons nettement, devrait s'originer dans une pratique véritable de l'éthique africaine.

CHAPITRE 3:

POUR UNE REDECOUVERTE DE L'ETHIQUE DANS LA SOCIETE BETI-FANG

3.1 La redécouverte de l'éthique Béti-Fang de la vie

La redécouverte de l'éthique béti-fang constitue, à n'en point douter, un défi majeur pour une libération véritable du Fang. Vincent Mulago, dans son œuvre, *un visage africain du christianisme. L'union vitale face à l'unité vitale ecclésiale*, considère la philosophie bantu comme une philosophie formelle et matérielle, en tant que pensée non discursive qui est intuition immédiate du réel et non entendement abstrait.⁵³⁸ C'est bien sur la base de ce fondement que Bénézet Bujo, dans son élaboration ou *fondation systématique d'une éthique africaine*, n'hésite pas à noter :

« It must be emphasized that this ethics is not the product of Western rationality with which we are familiar (as in Descartes or Kant), where discursive reason is central. »⁵³⁹

C'est donc cette intuition du réel que Mulago qualifie de sagesse. En d'autres termes, chez les Bantu, il convient de parler d'une philosophie sapientielle qui précède le moment scientifique conscient ou la philosophie formelle.⁵⁴⁰ On comprend ainsi aisément que chez le peuple Fang, le seul chemin qui mène à la vie, c'est la sagesse. Et l'école de cette sagesse qui mène à la vie, c'est la communauté familiale et sociale. Un proverbe béti dit bien à-propos : « *enyin he aken* », c'est-à-dire la vie consiste à se comporter avec sagesse. Autrement dit, avoir la sagesse est la condition de la vie. Telle semble être, selon Isidore Tabi, la sentence fondamentale qui sous-tend la morale béti ou son éthique sociale.⁵⁴¹

⁵³⁸ Cf. Vincent MULAGO, *Un visage africain du christianisme. L'union vitale face à l'unité vitale ecclésiale*, Paris, 1965, p. 49.

⁵³⁹ Bénézet BUJO, *Foundations of an african ethic. Beyond the Universal Claims of Western Morality*, A Herder and Herder Book, New York, 2001, p. 3.

⁵⁴⁰ Cf. Bénézet BUJO, *Vincent Mulago, un passionné de la Théologie Africaine*, in : Bénézet BUJO, Juvénal ILUNGA MUYA (éd), *Théologie africaine au XXIe siècle. Quelques figures*, Vol. I, Fribourg, 2002, PP 11-34, ici 14.

⁵⁴¹ Cf. Isidore TABI, *La théologie des rites Beti*, A.M.A-CENC, Yaoundé, 1974, p. 66. Nous lui devons particulièrement l'esprit de cette partie réservée à l'éthique beti ou fang.

Eduquer chez le bété traditionnel, c'est introduire au chemin qui mène à la vie en faisant acquérir un comportement qui permettra d'avoir la vie, de l'entretenir, de la protéger et de la garantir contre la mort. On est ainsi éduqué à la sagesse de la vie par les « *Meken* » ou rites, qui sont à la fois Vie et Ecole de sagesse. Isidore Tabi nous fait ainsi découvrir toute la portée herméneutique et sociale du terme rite chez les Bété. En effet, de son radical « *ken* » (singulier de *Meken*) découle tout l'arsenal de l'école de sagesse fang :

- « *A-ken* » : rite, habilité, sagesse de comportement et de conduite
- « *Ken-ele* » : initier, conduire ou mener quelqu'un (un enfant surtout) vers une meilleure condition ou situation de vie physique, morale, intellectuelle et spirituelle, vers le plein épanouissement humain.
- « *Ken-ebe* » : croître en âge et en sagesse, s'assagir, acquérir des éléments de vie permettant à un homme de se tenir et de se comporter en homme responsable sur tous les plans.
- « *Nke-ken* » : Celui qui possède le savoir-faire total.⁵⁴²

Il en ressort que le Bété conçoit l'éducation dans son sens étymologique comme la conduite de quelqu'un vers la pleine acquisition de la sagesse pour un comportement humain total et responsable. C'est dans ce sens qu'Isidore Tabi nous révèle que :

*« ce qu'on a coutume d'appeler chez le Bété « Fulu Nnam » (Pensée et Comportement habituel des Gens du pays) est constitué de tout un système de conception et de conviction, de mentalité et de comportement, d'aspirations profondes et de valeurs d'estime des choses, des hommes et de la vie qui forme la philosophie de la vie chez le Bété. C'est ce qu'on nomme en d'autres termes la Tradition, ensemble des lois, us et coutumes des Ancêtres par voie de solidarité et de nivellement dans la société clanique, l'Autorité des Ancêtres faisant foi et loi. La fidélité et l'obéissance à cette tradition est la condition d'obtention de la vie ».*⁵⁴³

On comprend explicitement, à travers cette citation, qu'on ne peut parler chez le Fang en particulier, ou le Négro-africain en général, de la philosophie sapientielle en tant que quête de vie et protection de cette vie, sans établir un parallèle obligé avec la tradition, qui se veut être le fondement même de cette quête de vie, en ce sens que l'expérience des anciens et ancêtres devient ainsi la sagesse transmise à leurs

⁵⁴² Ibid., p. 13.

⁵⁴³ Ibid., p. 51.

descendants afin que ceux-ci construisent harmonieusement leur propre identité.

La notion de vie, chez le Négro-africain, devient, plus qu'un terme biologique, le fondement même de son agir-pensée, le générique de son existence. C'est bien ce que pense Engelbert Mveng, lorsqu'il affirme que :

*« le point de départ de la pensée négro-africaine n'est pas l'être en tant qu'être. Il est au contraire l'expérience la plus fondamentale de l'Homme, l'expérience de la vie, et de la vie de l'Homme vivant. Nous sommes ici en face, non d'une ontologie mais d'une anthropologie. »*⁵⁴⁴

Il ne serait donc pas superflu de mettre en parallèle dans le contexte précis de notre étude les termes ontologie et anthropologie que Mveng semble ici opposer. Le Père Tempels fut, en effet, l'un des premiers qui chercha à étudier et à définir la pensée fondamentale de l'ontologie négro-africaine, ou précisément bantou. Il est ainsi conscient que cette ontologie existe, non pas dans les récits, mais qu'elle pénètre et informe toute la mentalité des négro-africains, domine et oriente tout leur comportement. Aussi constate-t-il que le négro-africain, qu'il soit baptisé ou non, retourne toujours chercher dans sa tradition ancienne des solutions pratiques au grand problème de la vie et de la mort.⁵⁴⁵

Tempels se donne donc pour tâche de pénétrer jusqu'à l' « âme profonde du Noir », afin d'éviter, à la manière de ses confrères, missionnaires, magistrats, administrateurs, et tous ceux qui dirigent ou devraient diriger les Bantou, la tuerie de « l'homme » dans le Bantou.⁵⁴⁶ Il croit ainsi au final déceler la différence fondamentale entre le Négro-africain et le Blanc, dans leur conception différente de l'ontologie de l'être. Les Négro-africains, dira-t-il, contrairement aux Occidentaux, ont un concept dynamique de l'être.⁵⁴⁷ Il appartient, chez le négro-africain, à

⁵⁴⁴ Cf. Engelbert MVENG, *L'Afrique dans l'Eglise. Paroles d'un croyant*. L'Harmattan, Paris, 1986, p. 10.

⁵⁴⁵ Cf. Rév. Père TEMPELS P., op. cit., p. 4.

⁵⁴⁶ Ibid., p. 9.

⁵⁴⁷ Cf. op.cit., p. 29. Tempels finit par conclure que chez les Bantous, « l'être est quelque chose qui possède de la force » (Cf. Ibid., p. 30). Seulement pour lui, cette définition de l'être ne rend pas réellement compte de la situation, aussi trouve-t-il plus plausible de dire que : « l'être est force » (Cf. Ibid., p. 30). Pour une étude plus nuancée de l'ontologie de l'être négro-africain de Tempels, Cf. L. KAGABO, Alexis KAGAME, *les traces d'une théologie africaine*, in : B. BUJO/J. Ilunga MUYA (éd.), *La théologie africaine au XXI^e siècle. Quelques figures*, Vol. II, Fribourg 2005, 13-45. A

la nature de l'être de « posséder » de la force, d' « être » force. L'être est force, la force est être. C'est-à-dire que chaque être étant force, et n'étant être que pour autant qu'il est force. Le malaise, on le voit bien avec Tempels, c'est de vouloir expliquer des réalités proprement africaines de la vision du monde à l'aide du prisme de la pensée occidentale, afin évidemment de se faire comprendre par les occidentaux. Car, ainsi que l'affirme Bimwenyi-Kweshi, c'est le porteur d'une devise qui sait mieux que quiconque la proclamer. Et on ne le fait jamais mieux que dans sa propre langue.⁵⁴⁸

Aussi, à la suite de Mulago qui réfutait déjà l'identification de l'être avec la force vitale, Mveng pense que la « force vitale » de Tempels, considérée comme un « en-soi », nous ramène toujours à l'ontologie. Or, ce dont il s'agit concrètement, c'est l'anthropologie de la Vie :

*« cette vie, dira Mveng, n'est pas une notion simple et abstraite ; c'est une expérience vécue de façon dramatique, au sens étymologique du mot. Ce drame met en scène deux forces contradictoires : la Vie et la Mort. »*⁵⁴⁹

C'est dans cette optique que Bujo affirme qu'en Afrique, c'est la vie en tant que telle qui est au centre. Et elle est tellement centrale qu'elle est considérée comme quelque chose de sacré. Il n'y a donc pas de dichotomie entre force et vie, être et vie. La vie est un tout. Cependant, note Bujo, cette vie se réalise de manière hiérarchique, car elle ne se développe en l'homme que par la médiation des Ancêtres, qui sont de l'ordre du monde invisible, et des anciens.⁵⁵⁰

lire également Eboussi BOULAGA, *la crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Présence africaine, Paris, 1977, p. 239.

⁵⁴⁸ Cf. BIMWENYI-KWESHI, op. cit., p. 447. Influencée par la philosophie grecque, la métaphysique occidentale a été basée sur un concept fondamental plutôt statique de l'être. Elle a donné de la réalité, présente en chaque chose de l'être en tant que tel, la définition suivante : « ce qui est », « la réalité qui est », « quelque chose qui existe ». En ce sens que le concept force n'est pas compris dans le concept de l'être même. C'est plutôt un accident de l'être même. (Cf. Tempels, op. cit., p. 29).

⁵⁴⁹ Cf. E. MVENG, op. cit., p. 10. on peut aussi se référer pour cette pensée de l'auteur, à son œuvre, *l'art d'Afrique noire*, Maison Mame, Paris, 1964, p. 157.

⁵⁵⁰ Cf. Juvénal Ilunga Muya, Bénézet Bujo, *Eveil d'une pensée systématique et authentiquement africaine*, in B. BUJO / J. Ilunga MUYA, *La théologie africaine au XXI^e siècle*, op. cit., 101-141, ici p. 115. Toujours sur cette notion africaine de la vie, on peut lire du Prof. BUJO, *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext* ; tr. it., :Teologia african anel suo contesto sociale 28s, dont la première partie du livre aborde explicitement cette question.

L'Africain se conçoit donc comme vivant dans un courant de vie qu'il reçoit, qu'il partage avec les autres vivants et qui va au-delà de lui. Toute sa vie se manifeste comme une profonde quête de la vie. Celle-ci a une double dimension eschatologique, pouvons-nous dire, car d'une part ne se réalise que dans la pleine communion avec les ancêtres, et d'autre part, se veut la réalisation terrestre du déjà-là de cette félicité avec les Ancêtres. On comprend donc pourquoi D. Zahan peut affirmer :

*« ce n'est pas pour plaire à Dieu, ou par amour pour lui que l'Africain prie, implore ou accomplit des sacrifices, mais pour devenir soi-même et pour réaliser l'ordre dans lequel il est impliqué ».*⁵⁵¹

C'est dire que loin d'être un opium pour le peuple, la religion chez le Négro-africain entend d'abord résoudre ses questions vitales. Ceci porte tout son écho lorsque Jean- Marc Ela affirme, comme pour enfoncer le clou, que la religion des Noirs ne consiste pas dans la recherche d'une récompense dans le ciel. L'Africain attend les signes de la religion, des signes concrets du salut qui est guérison, solution aux difficultés de l'existence, protection contre les forces du mal.⁵⁵²

Isidore Tabi nous révèle donc que « l'école de la sagesse beti » occupait ainsi une place de choix dans la vie de tous les jours.⁵⁵³ En effet, dans le village, le travail est fait suivant le système de la journée continue, aussi le principal repas est-il servi à la rentrée des champs vers 15h et 16h. Le manque de lumière rend les nuits longues, et pour les écourter, on a recours aux distractions : on dit donc des contes, des devinettes, des fables et des légendes. Bimwenyi-Kweshi nous fait ainsi remarquer que, parmi les voies d'accès possibles au « sens », à la Vérité ou à la Sagesse chez le Négro-africain,

⁵⁵¹ Cf. D. ZAHAN, *La dialectique du verbe chez les Bambara*, Paris, 1963, cité par Anne STAMM, *Les religions africaines*, P.U.F, Paris, 1995, p. 5.

⁵⁵² Jean-Marc ELA et René LUNEAU, *Voici le temps des héritiers*, Karthala, Paris, 1981, p. 190.

⁵⁵³ Cf. Isidore TABI, op. cit., p. 66. Voir aussi Nicolas OSSAMA, *Feg Beti, contes et proverbes Ewondo pour l'enseignement*, Collège Libermann, Douala, 1982. Le *feg beti* dont le village et la famille sont le cadre et le milieu est fait de sagesse séculaire, de compétence pratique, de lucidité dans l'organisation socio-économique. C'est ce savoir qui a d'abord permis la maîtrise du milieu et des hommes, et a formé le peuple beti. Le *feg beti* n'est pas inné. C'est une acquisition tout comme le savoir des blancs. On ne peut en disposer sans faire l'effort de l'acquérir. Il s'acquiert comme la langue, son véhicule, dès la tendre enfance. Dans le monde précolonial, c'est l'étendue et la qualité de son acquisition qui étaient le principal critère de classement des hommes sur la scène socio- politique.

« Demeure le langage à travers lequel la communauté continue son découpage propre du réel, son arrangement de l'univers. C'est le cadre d'excellence par lequel l'africain reçoit une première vision du monde vécue, qui nous est donnée par notre langue maternelle et par la tradition au sens le plus large ». ⁵⁵⁴

Les contes sont de plusieurs sortes. Il y a d'abord la devinette simple qui consiste en questions (énigmes) et en réponses. Les énigmes ainsi posées, comme leurs réponses, procèdent de la réflexion, du jugement et du bon sens et mettent une certaine expérience à contribution.

L'exemple parlant mieux que les mots, on peut voir en la personne de Jean-Marc Ela, que Bujo considère comme l'« un des théologiens africains les plus connus et les plus lus, non seulement à l'intérieur mais même au-delà du continent noir. » ⁵⁵⁵, le prototype même de cette « école de la sagesse au clair de lune » ⁵⁵⁶ ou de la fable. En effet, nous révèle Jean-Marc Ela :

« ce qui m'a marqué le plus dans la tradition africaine, ce sont surtout les soirées au village. Nous passions nos soirées à écouter les récits d'autrefois et c'était souvent au clair de lune. On (...) nous parlait de ce monde merveilleux à partir des contes, légendes et mythes qui font partie de notre littérature orale. Je crois que j'ai appris à deviner le monde à travers ces formes d'oralité où, grâce à des énigmes et des devinettes, nous exerçons notre intelligence à la compréhension du monde. » ⁵⁵⁷

On ne peut pas dire que Ela ait mal saisi ce monde à travers son prisme culturel traditionnel.

⁵⁵⁴ O. BIMWENYI-KWESHI, *Discours théologique négro-africain. Problèmes des fondements*, Présence Africaine, Paris, 1981, p. 447.

⁵⁵⁵ Bénézet BUJO, *Jean-Marc Ela, champion d'une théologie sous l'arbre* in : Bénézet Bujo / J. Ilunga, *Théologie africaine au XXI^e siècle. Quelques figures*. Vol. II, op. cit., p. 180. Il convient de noter ici que Jean-Marc Ela, tout comme Engelbert Mveng, « né d'une famille d'artistes » selon l'expression de Meinrad Hebga, sont tous deux de la tribu Fang-Beti qui fait l'objet de notre étude. Et ils représentent à notre avis, tout le côté « meilleur » de cette tradition qu'il s'agit de converser. A l'opposé de ces deux ténors ou porte-étendards de la tradition fang-beti, se dresse le Camerounais Gaston-Paul Effa, pour ne citer que lui, qui à travers son œuvre, *Nous, enfants de la tradition*, dénonce la perpétuation d'un héritage, le « pire » de la tradition qu'il faut abandonner : « J'appartenais à l'ethnie fang-béti » nous apprend Gaston-Paul Effa, et d'ajouter : « Chez les Fangs, les enfants n'ont d'être que pour subir le destin qui les dépasse infiniment, ils acceptent sans mouvement propre, sans ruse personnelle et sans résistance. » Cf. Gaston-Paul EFFA, *Nous, enfants de la tradition*, Anne Carrière, Paris, 2008, p. 119.

⁵⁵⁶ L'expression est de nous.

⁵⁵⁷ Cf. YAO A., *Jean-Marc Ela, le sociologue et théologien africain en boubou*, l'Harmattan, Paris, 1999, p. 27.

A côté de cette école vivante de la Sagesse, on peut aussi parler de « l'initiation » comme autre école de Vie chez les Fang. Il s'agit donc de comprendre les rites, en tant que ceux-ci se présentent comme « *Chemin de vie contre la mort, ou plutôt recherche de la vie en totalité par le nécessaire passage de la mort.* »⁵⁵⁸ Aussi le Fang, en décodant les lois de la nature, se rend bien compte que la vie, toute vie en plénitude, exige transformation pour devenir un « tout autre ». En effet, dans le monde minéral, il fait l'expérience de la transmutation des sables qui par accumulation successive produit des roches sédimentaires ; dans le monde végétal, de la graine jetée en terre qui devient plante et dans le monde animal, du sang animal qui produit des animaux vivants. C'est donc un « homme nouveau », une autre vie, une autre manière d'être et d'agir que les rites d'initiation veulent produire chez l'initié beti.

Il ressort de tout ceci que l'éthique fang de la vie n'est possible qu'au sein de la communauté, car l'individu en tant que tel n'est pas la valeur absolue, mais c'est dans la communauté, lieu de vie par excellence, que sa vie individuelle reçoit tout son sens.

3.2 L'éthique communautaire Fang

D'après Mveng, dans son livre *L'Art d'Afrique Noire*, la personne humaine n'est pas une réalité simple et statique ; elle est plutôt dans sa structure fondamentale un être vivant, un et indivis, constitué d'éléments distincts non séparables. C'est un projet dynamique qui à la fois s'explicite et s'accomplit.⁵⁵⁹ Et plus tard, Mveng complète sa pensée : « *L'homme (...) apparaît comme monade, puis comme dyade, puis comme triade et enfin comme foule.* »⁵⁶⁰

⁵⁵⁸ Cf. Isidore TABI, op. cit., p. 7. On peut aussi à ce propos lire l'intéressante étude de Séverin Cécile Abéga, *l'Esana chez les Beti*, considérée comme une danse rituelle qui célèbre la victoire de la vie sur la mort. Cf. Séverin ABEGA, *L'Esana chez les Béti*, éd. Clé, Yaoundé, 1987, p. 397. Nous ne faisons que brosser superficiellement cette partie sur les rites qui, nous le savons, mérite plus d'attention, mais nous sortions à travers une étude plus profonde du cadre de notre étude.

⁵⁵⁹ Cf. E. MVENG, *L'Art d'Afrique Noire*, 2^e éd., Clé, Yaoundé, 1974, p. 75. Idem, E. Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise*, paroles d'un croyant. Op. cit., p. 13. On peut aussi lire Améyo Léocardie-Aurélien, *La libération anthropologique du Négro-Africain selon Engelbert Mveng*, sous la direction du Prof. Bénézet Bujo, Mai 2007, Fribourg.

⁵⁶⁰ Cf. Engelbert MVENG, *L'Afrique dans l'Eglise*, paroles d'un croyant, op. cit., p. 13.

Aussi selon Mveng, la personne humaine n'est jamais monade, une île, un tout complet en soi. Toute personne humaine est un fragment de sa communauté, une partie de l'ensemble. Elle est une dyade homme-femme et une triade père-mère-enfant. L'individu plonge donc ses racines dans la société humaine. Il est lui-même une humanité en miniature portant la totalité de l'histoire et la totalité de l'espèce. Le devenir de la personne humaine se situe alors dans la croissance de l'altruisme. Le Tu et le Nous naissent et croissent l'un par l'autre.

C'est bien cette idée de « membralité » que développe O. Bimwenyi. Pour lui, la membralité désigne la qualité de la personne humaine comme membre d'une communauté, « co-équipier », « être-relais » sur lequel tous les autres peuvent compter.⁵⁶¹ L'éthique beti n'est donc pas d'abord individuelle et personnelle ; elle a une résonnance sociale et communautaire. Car la personne humaine n'est pas une monade individuante chez les Beti. C'est « un-être-avec », « un-être-par-et-pour », autrement dit un être-relation. Il n'atteint son plein épanouissement que dans cette relation interdépendante. Pour le Beti, l'individu est un maillon nécessaire de la chaîne sociale, dont le plein épanouissement se fait dans la vie sociale, vie de relations interpersonnelles. Pour dire « vous et moi » ou « toi et moi », le Beti dira « Nous et vous » (*bi' mina*) ou « nous et toi » (*bi'wa*). L'individu disparaît dans la communauté qui se veut communion et met l'autre en exergue.⁵⁶²

Cet être n'atteint son plein épanouissement que dans cette relation interdépendante. Il se réfère à sa communauté sociale ou familiale. Si elle existe, l'éthique individuelle semble davantage s'occuper des responsables de la société pour leur faire prendre conscience de leurs responsabilités vis-à-vis de la société ; tandis que les maximes de la vie sociale tendraient à faire saisir les liens relationnels que chaque individu tient vis-à-vis de son prochain : « *Ele engabe tele Tara a nsen mintem ai nnam ose* », dit une devinette beti. La réponse en est « *Avuman* ». Ce qui veut dire : « Un arbre se dressait dans la cour de l'Ancien (chef du clan) aux branches éparses à travers le pays ». La réponse en est : « la consanguinité » (la Parenté). La consanguinité qui définit la parenté chez le Beti est le fondement de son éthique familiale. Aussi pour Kagame « la loi de la Communauté de sang », c'est lorsque « tous les

⁵⁶¹ Oscar BIMWENYI-KWESHI, *Discours théologique négro-africain. Problème de fondements*, op. cit., p. 599.

⁵⁶² Cf. Isidore TABI, *la théologie des rites beti*, op. cit., p. 61.

individus descendant d'un même ancêtre forment un groupement de frères solidaires responsables, co-propriétaires de l'héritage ancestral »⁵⁶³

Ainsi dans la devinette, le terme « *ele* » (arbre) représente toute la vie familiale ; le mot « *nsem* » (cour) désigne tout le milieu social et familial ; les « *mintem* » (branches) sont les membres de la famille ; quant au terme « *tara* » (père), il est sans possessif pour définir l'origine de la vie, l'Ancêtre qui a répandu et partagé sa vie avec un grand ensemble, « *nnam ose* » (tout le pays).⁵⁶⁴

Telle est la consanguinité définissant la parenté qui atteint et unit divers membres de diverses sections géographiques de la famille beti aux inter-ramifications consanguines, tant du côté de la mère que du côté du père. C'est elle qui détermine l'éthique familiale, c'est-à-dire le comportement des membres de la famille les uns vis-à-vis des autres. Le premier trait caractéristique de cette parenté à base de consanguinité, c'est la solidarité, qu'on retrouve dans un certain nombre de proverbes ou maximes beti : « *Manyan mod ane mimbigi mi mvus* » : « un frère est pour son frère le muscle dorsal » ou encore : « *Awoe etam, ake be ai babenyan* » : « les acquisitions de l'un sont au profit de tous ». On peut aussi clamer avec l'éthique beti que : « *Ason da angabolo meson mese* » :

„une dent a pourri toute la bouche“ ou alors que : « *Ye wavenan atud : te ve mendim a tin dzie he eza tin* » : « charité mal ordonnée commence par autrui ».

La loi de solidarité est ainsi porteuse de vie si on la respecte, tandis que l'individualisme est source de mort. Il est ainsi conseillé d'éviter toute brouille avec son frère, pour ne pas vivre une solitude qui tue : « *Etam mod ene nkol awu* » : « la solitude conduit à la mort » ou encore que :

« *Manyan mod ane meki m'oyem* » : « il faut savoir faire des concessions ». Finalement, donner toujours de la considération à l'autre : « *Manyan mod aboè koe, e nyo mbog adi ewon* » : « C'est ce qu'on a de meilleur qu'on donne à son frère ».

Ainsi que nous l'avons analysé, la société bété est formée de plusieurs groupes de familles appelés « *Mvog* », lignée issue d'une souche

⁵⁶³ Cf. Alexis KAGAME, *Le fondement ultime de la morale bantu*, in : Au cœur de l'Afrique 5 (1969) 231-236. Ici 234. Cité par Liboire KAGABO, Alexis Kagame, *les traces d'une théologie africaine*, in : B. BUJO / J. Ilunga MUYA, *La théologie africaine au XXIe siècle*. Quelques figures, Vol II, op. cit., 13-45, ici 25.

⁵⁶⁴ Cf. Isidore TABI, *la théologie des rites beti*, op. cit., p. 54.

commune. C'est donc dans ce milieu que s'intensifie l'application du principe de solidarité, support de la famille, hors duquel c'est la mort :

« *Elog nyia tsid adi, ndzo mon ny'adi* » : « l'enfant imite la conduite des parents », quand celle-ci ne lui est pas tragiquement imposée : « *Mam beesia madzimbi bon* » : « les pères ont mangé des raisins verts, les dents des enfants en pâtissent ». Cependant, cette intimité sociale et familiale n'exclut pas une certaine circonspection faisant prendre conscience des réalités qui doivent engager à une responsabilité personnelle.

« *Mbe one mbog, binon bine bibè* » : « la communion n'est pas confusion ni uniformité » martèle un dicton beti. Et la parenté, qui passe pour être sacrée, est bien définie : « *Man mvebe a nyenya man bika-ngom* » :

« parenté ne signifie pas identité ». Car le Beti, malgré tout, reconnaît en l'autre, comme une monade autre, un moi non-moi, différent de moi :

« *Eza mon asiki engoe* » : « compte avec beaucoup de réserve sur autrui ». Raison pour laquelle : « *Eza esia te ton eza mon* » : « on ne doit pas se décharger de ses responsabilités sur autrui ».

Toutefois, la morale beti note qu'il faut savoir entretenir l'esprit de concorde pour éviter la ruine de la famille comme de la société : « *Koe engabombo ebon dzia amu engayan* » : « l'entente conduit au succès ». Car la vie en société, reconnaît la tradition beti, ne manque pas de problèmes ; il faut savoir leur faire face, car c'est un milieu naturel inévitable. Elle forge les personnalités. La société est un milieu d'épreuves et d'endurance. Contre mauvaise fortune, bonne contenance ! C'est le sens de la maxime « *Ewudis angaka mebara me nkiè* » : « le respect humain a de fâcheuses conséquences ».

Ainsi, comme les comportements de la vie familiale sont la source des comportements de la vie sociale, il en sera de même des comportements de la vie communautaire qui puiseront dans la vie sociale l'énergie des leurs, dont ils ne seront que la répercussion. Les garants, témoins et juges de cette éthique, ce sont les Anciens, pouvoir collectif et collégial des vivants visibles et invisibles, formant la Tradition, conseil à la tête duquel siège un Ancien, auquel tous se réfèrent de tout. L'individu, en tant que tel, quel qu'il soit, ne sera vu que sous le regard de la communauté dans sa responsabilité et ses relations avec elle, face à chacun de ses actes.

La source première et visible de la société, c'est la famille. Mais sa dépendance dernière est invisible, actionnée qu'elle est par des forces surnaturelles dont la force originelle se cache en Dieu (Zamba), créateur

et providence du monde. Tout trouble ou manifestation de trouble dans ces relations fonctionnelles hiérarchisées constituera aux yeux du Beti la présence ou la conscience du mal « *abe* ». Tout ce qui provoque les ruptures de relations vitales et occasionne la disharmonie de l'univers, le Beti l'appelle « *Nsem* », c'est-à-dire coupure, rupture, séparation. La « faute » dans son sens latin de « fallere », faillir, chuter, tomber, en effet entraîne la chute de tout l'être, individuel ou social, qui tombe. En tombant il se désagrège, au sens étymologique du mot, c'est-à-dire sort du groupe, du troupeau. C'est la déchéance. Cette rupture de relations sociales vitales ne se reconnaît que par ses effets ou conséquences sur la société. Le « *nsem* » atteint d'abord non l'individu mais la société de l'individu. Celui-ci n'a servi que d'instrument de l'auteur du « *nsem* » qui est mauvais génie, instigateur du mal.

Le « *nsem* » n'est donc pas d'abord individuel ou personnel. Il est social ou collectif. Le moyen de sa transmission dans la société peut être individuel ou personnel. La responsabilité en est générale ou sociale par l'intermédiaire d'un individu. Aussi, lors du rite d'expiation ou de purification, c'est toute la société qui doit participer aux exigences du rite. Responsabilité communautaire ou collective, réparation communautaire ou collective parce que le « *nsem* » est social dans sa nature et ses conséquences. Ainsi le bris ou la rupture brutale d'un interdit social, « *nsem* », va provoquer dans la société une réparation sociale. Ce sera le motif et l'objet des rites de sanation, de purification et de prévention.

Ce détour par l'éthique fang comme voie de solution possible de sortie de crise au Cameroun n'a point de visée tribaliste avouée, car il ne s'agit pas d'imposer cette éthique au reste des peuples camerounais. Plutôt, il s'agit pour le Fang qui aura été l'objet de notre étude, de se retrouver soi-même, de savoir qui l'on est, afin d'aller culturellement équilibré dans la rencontre avec l'autre. Ainsi, fort de sa culture et de ses valeurs, le Fang n'hésitera pas à œuvrer pour une éclosion nationale de la solidarité et de la justice.

3.3 L'urgence d'une nouvelle solidarité nationale

La solidarité est une arme incontournable contre la pauvreté. Aucune société ne peut se développer lorsque prévaut en son sein une éthique individualiste. La construction d'une nation forte et unie et partant, la reconstruction du tissu national camerounais devrait passer

inéluclablement par le resserrement des liens sociaux et l'éveil des consciences au sens de la dignité humaine, des droits et valeurs nationales. Ce besoin de solidarité nationale est une imitation de la sollicitude de Dieu pour sa création.

Partant du livre de la Genèse, il est donné de voir comment Dieu, le premier, en tant que Créateur, respecte cette créature qu'est l'homme, qu'il différencie des autres créatures, et que surtout, il a voulue pour lui-même, à son image. Dans les Saintes Ecritures, la pauvreté se révèle ainsi comme le chemin par excellence qui le conduit à l'homme ; à travers l'expérience du livre de l'exode, par exemple, Israël se présente comme le prototype du peuple pauvre et asservi. Raison pour laquelle son humiliation et sa misère ne laissent pas Dieu indifférent qui se décide à voler à son secours, afin de rétablir la justice.

En outre, l'incarnation d'un Messie pauvre nous révèle que Dieu est riche et solidaire des pauvres. Jésus lui-même, au cours de sa mission, le confirme en proclamant que le but de celle-ci est d'annoncer l'Evangile aux pauvres et de partager sa richesse. Et comme moyen, Jésus préconise l'abaissement et l'obéissance jusqu'à la mort sur la croix. C'est dans ce sens que le concile Vatican II affirmera : « *Le Christ a accompli son œuvre rédemptrice dans la pauvreté et la persécution* ». ⁵⁶⁵

Cette attitude interpelle chaque chrétien. Car l'entrée dans la vie éternelle s'accompagne désormais d'une conversion à l'égard des pauvres. C'est dans cette optique que Mgr Jean Zoa affirmait que le bonheur du chrétien consiste à partager. ⁵⁶⁶

Cependant, force est de noter que la pauvreté de Jésus ne confère en aucun cas une valeur à ce fléau en lui-même. C'est un acte qui a une valeur à la fois sociale et spirituelle parce qu'elle est manifestation d'une volonté d'être pauvre : « *en tant que Dieu, c'est son incarnation qui constitue son appauvrissement, son état matériel n'en étant que le signe visible.* » ⁵⁶⁷

Au final, si Jésus s'est révélé à nous comme pauvre et a révélé un Dieu qui est pour les pauvres, il est allé plus loin en s'identifiant aux pauvres.

⁵⁶⁵ Lumen gentium, no. 8.

⁵⁶⁶ Cf A. MBALA-KYE, « Monseigneur Jean Zoa, son héritage et son enseignement », dans Actes du colloque, Yaoundé, 9 et 10 décembre 1998, Centre d'Etudes Redemptor Hominis, 1999, p. 99, citant Monseigneur Jean Zoa.

⁵⁶⁷ P. SASSIER, Du bon usage des pauvres : histoire d'un thème politique, Paris, Fayard, 1990, p. 44.

En conséquence, toute négligence d'un pauvre est une atteinte portée à sa personne. Car partant de cette identification, celui-ci est, à dire vrai, « sacrement de Jésus, manifestation et communication de son mystère, lieu de sa révélation et de sa présence »⁵⁶⁸ Le fait d'avoir créé l'homme pour vivre en société manifeste donc cette exigence de solidarité qui est au cœur du processus de réduction de la pauvreté.

Marcus Ndongmo pense ainsi à ce propos que la société n'est pas quelque chose qui apparaît à un moment donné de l'histoire de l'homme. Il n'est donc pas question d'une simple organisation au sens de Hobbes ou de Rousseau, résultat d'un consensus ou d'un pacte social entre les hommes. La communauté a une nature propre qui est en corrélation avec celle de l'homme.⁵⁶⁹ Ainsi, l'homme ne peut vivre seul, même s'il est riche. L'aide de l'autre est une nécessité pour sa survie. Lorsque cette exigence reste lettre morte, l'homme est réduit à l'état de bête ou bien voué à la mort.⁵⁷⁰

Ainsi, la solidarité désigne une grande fraternité entre les hommes, avec une égalité de droits, de devoirs, de chances pour tous les humains. En effet, la vie solidaire, « celle par laquelle j'accepte de dépendre d'autrui autant que de moi-même, est la condition du respect de l'égalité entre sujets soumis au besoin »⁵⁷¹. Ce sentiment s'éveille lorsque les autres sont effectivement considérés comme des semblables. C'est cette solidarité que Kagame considère comme une solidarité familiale pour le meilleur et le pire. Il résulte donc un devoir de solidarité à tous les niveaux, pour le meilleur et le pire. Du fait que les descendants d'un même ancêtre portent le même héritage « biologique », chacun et tous en sont responsables et ils doivent l'entretenir.

Seulement, le fondement de toute solidarité vient de la célébration, du respect et de la reconnaissance de l'humanité qui est en chacun de nous. Sans ce respect et cette reconnaissance, la solidarité ne serait alors qu'un vulgaire mot creux :

« la pratique de la solidarité à l'intérieur de toute société est pleinement valable lorsque ses membres se reconnaissent les uns les autres comme des personnes. Ceux qui ont plus de poids, disposant d'une part plus grande de biens de

⁵⁶⁸ J. PIXLEY, *Les pauvres : choix prioritaire*, Cerf, Paris, 1990, p. 117.

⁵⁶⁹ Cf. Marcus NDOGMO, *L'éthique chrétienne des droits de l'homme*, Presses Universitaires de l'UCAC, Yaoundé, 2000, p. 38.

⁵⁷⁰ A. Durand, *la cause des pauvres, société, éthique et foi*, Cerf, Paris, 1996, p. 124.

⁵⁷¹ Idem.

*services communs, devraient se sentir responsables des plus faibles et être prêts à partager avec eux ce qu'ils possèdent. De leur côté, les plus faibles, dans la même ligne de solidarité, ne devraient pas adopter une attitude purement passive ou destructive du tissu social, mais tout en défendant leurs droits légitimes, faire ce qui leur revient pour le bien de tous ».*⁵⁷²

3.4 L'impératif de la justice sociale

La réduction de la pauvreté au Cameroun et en Afrique devrait donc se baser sur le changement du cadre social et des comportements. Il s'agit précisément pour y parvenir de rétablir les droits des pauvres en s'appliquant à gérer sainement les finances publiques. Dans ce sens, la justice sociale s'impose comme un concept de base de ce projet social.

Bien plus, elle est une condition sine qua non, sans laquelle il est impossible de parler de la réduction de la pauvreté.

C'est par son célèbre ouvrage *Théorie de la justice*⁵⁷³ que John Rawls présente sa conception de la justice, et c'est dans le *Libéralisme politique* que l'on trouve l'évolution de sa pensée, surtout en ce qui concerne la place de la religion dans un espace public. La question du « salut » de l'homme a beaucoup intéressé Rawls. Jusqu'où l'homme peut-il être sauvé ? Est-il capable de vivre seul ou en communauté et sa vie a-t-elle une valeur ? Le projet rawlsien consiste donc à savoir si un ordre social juste, harmonieux serait possible entre plusieurs partenaires.

La question est donc de savoir si un tel projet fondé sur une utopie est réalisable, possible et fonctionnel dans une société. Et si cela est possible, on peut déduire que l'ensemble, le monde est bon. Rawls essaie de voir le monde de manière positive, et à ce titre sa recherche peut revêtir une certaine forme religieuse. Mais ceci ne peut être possible que si on développe la possibilité d'une société idéale et juste. Si nous avons des intuitions bonnes de justice, nous pouvons espérer construire une société juste.

Le concept de justice sociale ne saurait donc être un a priori vide et chimérique. Il est plutôt fondamental, car il constitue l'essence du politique et la norme fondamentale de chaque Etat. Chez Platon, la justice est la vertu qui commande toutes les autres. Elle permet leur

⁵⁷² Jean-Paul II, *Sollicitudo rei socialis*, no 39.

⁵⁷³ John RAWLS, *A Theory of Justice*, Harvard University, Press, 1971. Traduction française par Cathérine AUDARD: *Théorie de la justice*, Seuil, Paris, 1987 ; *Libéralisme politique*, Seuil, Paris, 1995.

harmonisation dans l'âme individuelle en guidant la vie de l'individu vers son avantage rationnel. De plus, elle préside au bonheur de la cité.⁵⁷⁴ Dans le même ordre d'idées, Aristote pense que cette vertu permet d'accomplir ce qui est avantageux à un autre.⁵⁷⁵ Ainsi, elle doit être caractérisée comme le refus de toute « pleonexia », c'est-à-dire de l'acquisition d'avantages pour soi-même en s'emparant de ce qui appartient à quelqu'un d'autre ou en refusant à une personne de lui rendre son dû, de tenir une promesse, de rembourser une dette. Aussi distingue-t-il la justice en soi comme vertu humaine et la justice dans la cité. Cette dernière se divise en trois catégories : la justice qui concerne la distribution des richesses et des récompenses ; celle qui concerne les délits et les peines et enfin, celle qui concerne les contrats et les échanges. Au surplus, Aristote assimile la justice à l'amour. Pour lui, l'amour est une justice supérieure consistant à rechercher le plus grand bien de l'autre.⁵⁷⁶

Saint Thomas d'Aquin quant à lui revient sur les conceptions de la justice déjà esquissées par Aristote. Elles ont différents noms : justice distributive, commutative, attributive et rétributive.⁵⁷⁷ Cette multiplicité des conceptions de la justice atteste de la pluralité des doctrines qui ne sauraient faire de la justice une notion univoque. Le sens que saint Thomas donne à ce concept évacue le critère de mérite qui apparaît déjà chez Aristote. En fait, de l'avis de ce dernier, la justice devrait prendre en compte les efforts personnels, le travail, la bonne volonté, les qualités individuelles. Autrement dit, ni la naissance, ni les relations, ni la chance ne conditionnent la réussite sociale : seuls jouent les dons et les mérites, tels qu'ils sont socialement reconnus et mesurés. Au contraire, pour saint Thomas, la définition de la justice comme vertu qui amène à attribuer à chacun selon son mérite n'est pas bonne. Il faudrait plutôt rendre à chacun non selon son mérite, mais selon son dû, en considération du bien commun.⁵⁷⁸ Le dû dont il parle renvoie au droit fondamental inhérent à la personne humaine en tant que personne humaine.

⁵⁷⁴ Cf. Platon, *La République*, Flammarion, Paris, 1989, 443d-444a.

⁵⁷⁵ Cf. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, op. cit., 113a.

⁵⁷⁶ Idem.

⁵⁷⁷ Cf. St Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, IIa-IIac, q.9, art.57.

⁵⁷⁸ Ibid. IIa-IIac, q.58, art. 11.

En sortant de ce cadre traditionnel de la justice qui suppose une analyse de ce qui appartient à chacun dans une perspective téléologique, John Rawls conçoit le concept de justice comme essentiellement politique, c'est-à-dire devant s'appliquer aux principales institutions sociales :

*« Mais, ici, nous avons à traiter de la justice, c'est la structure de base de la société ou plus exactement, la façon dont les institutions sociales les plus importantes répartissent les droits et les devoirs fondamentaux et déterminent la répartition des avantages tirés de la coopération sociale ».*⁵⁷⁹

Aux yeux de Rawls, la notion de « structure de base » est liée à celle de l'institution. Dans son sens, celle-ci désigne un système public de règles qui définit les positions et les fonctions avec les droits et les devoirs, les pouvoirs et les immunités qui s'y attachent. L'entreprise rawlsienne consiste dans ce contexte en une élaboration d'un système de règles sur lesquelles une société juste peut être construite. Certes, la structure de base proposée est parfaitement idéale, mais elle nous intéresse dans ce sens qu'il s'agit, comme le dit Rawls, d'une « idéalité » qui implique une certaine « faisabilité ».

Dès lors, il est question de prendre conscience du fait que même si la justice demeure un idéal qui n'a jamais été réalisé nulle part, priver une société de celle-ci, c'est la livrer à la tyrannie de l'arbitraire.

Avec Rousseau, l'explication du passage de l'état de nature à l'état civil nous permet déjà de voir le principe fondateur du pacte social : l'égalité. L'auteur du « Contrat social » soutient ainsi que l'égalité n'existe qu'avec l'état civil ; c'est le droit qui crée l'égalité :

*« Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant. C'est alors seulement que la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appétit, l'homme qui jusque-là n'avait regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants. »*⁵⁸⁰

De ce point de vue, l'égalité civile se présente à la fois comme un produit historique de la société et une condition de possibilité de celle-ci. Sa rupture entraîne la soumission de certains citoyens à d'autres. Or, si le pacte est détruit dans son fondement, les hommes retournent à l'état de

⁵⁷⁹ Cf. John RAWLS, *Théorie de la justice*, Seuil, Paris, 1990, p. 33.

⁵⁸⁰ D. COLLIN, *Morale et justice sociale*, Cerf, Paris, 1998, p. 28, citant Rousseau.

nature où règne la loi du plus fort et où l'homme est un loup pour l'homme.

Plus que la simple recherche de l'égalité civile comme chez Rousseau, Amartya Sen pense qu'il faut établir un équilibre entre l'engagement moral pour l'égalité et la rationalité économique.

En effet pour Amartya Sen, l'économie doit être au service du bien-être de tous. Pour arriver à fonder une société juste, il faut repenser notre approche des concepts fondamentaux tels que l'égalité, la diversité humaine, la capacité, le bien-être. Et pour y arriver, on doit tenir compte de la diversité, de la distinction entre les individus et s'interroger sur le rapport entre liberté individuelle et égalité sociale, entre démocratie et développement économique.

Alors, on ne peut s'empêcher de se demander naïvement avec Sen s'il est possible de fonder une société égale ? Et de quelle égalité s'agit-il ? Pour Sen, l'idée d'égalité se heurte à deux diversités distinctes :

« l'hétérogénéité fondamentale des êtres humains et la multiplicité des variables en fonction desquelles on peut évaluer l'égalité. »⁵⁸¹

Il convient donc de préciser chaque fois le type d'égalité que l'on recherche et que l'on veut obtenir. Sinon, on aboutit à un concept vide, car on ne sait pas de quoi on parle. Ainsi, l'égalité n'est pas seulement à évaluer en fonction des biens premiers (Rawls), ni en fonction des droits, ni en fonction des ressources, mais aussi et surtout en fonction de la liberté réelle qui fait que des personnes peuvent mener des vies différentes auxquelles elles peuvent accorder de la valeur.

On ne saurait donc pas se limiter à une simple comparaison des moyens (biens premiers, ressources, revenus, espaces ...). En agissant de la sorte, on aboutit à d'autres formes d'injustices et d'inégalités. Pour Sen, il faut tenir compte de la diversité des individus qui jouent dans la conversion des biens premiers en conversion en liberté d'accomplissement.

Ceci suppose qu'on tienne réellement compte de la liberté réelle des individus, de leur capacité de convertir les biens premiers en vraies capacités de fonctionnement. Car ce qu'il s'agit surtout d'obtenir, c'est la qualité de la vie.

De par notre nature même, souligne Sen, nous sommes déjà différents. Il y a la différence de sexe, d'âge, de santé mentale et physique, des talents intellectuels ou physiques, des variables climatiques. A cela

⁵⁸¹ A. SEN, *Repenser l'inégalité*, Op. cit., p. 17.

s'ajoutent des différences de conditions sociales, de l'éducation, des espaces socioculturels et bien d'autres différences de tout ordre. Nous ne devons pas seulement traiter le problème d'inégalité ou d'injustice en fonction du critère socio-économique, comme c'est souvent le cas dans la plupart des analyses sur le phénomène d'inégalité, mais on doit tenir compte de tout l'ensemble de ce qui fait l'homme et sa vie dans la société, de tous les autres facteurs tels que la liberté et les capacités de fonctionnement.

En plus clair pour Sen, pour évaluer la justice dans une société donnée, il ne faut pas se limiter à certains principes normatifs, comme l'utilitarisme qui ne voit que le simple bien-être, pour conclure à une justice entre les membres d'une communauté. Aussi, pour arriver à plus de justice, on doit prendre en compte l'ensemble – « capacité » et ne pas négliger le fait de la diversité de tous les êtres humains.

*« La diversité humaine constitue l'une de ces difficultés qui limitent à la fois la validité des comparaisons par les revenus réels et les tentatives d'en tirer des conclusions quant aux avantages respectifs des individus ».*⁵⁸²

Toute théorie de la justice obéit donc à une logique de choix. Dès le départ, on dispose d'une base d'information, et à partir d'elle, on cherche à construire une théorie de la justice. Les différentes théories de la justice n'ont pas les mêmes bases d'informations. Chaque vision de l'égalité correspond à une conception de la justice.

Les libertés doivent ainsi occuper une place centrale dans le processus du développement. Tout jugement sur le progrès ne peut être évalué que par rapport aux libertés. C'est sur une avance réelle des libertés qu'on peut parler de progrès. Pour avoir les résultats que l'on a le droit d'attendre, les gens doivent avoir la possibilité d'exercer leur libre initiative.

Ainsi, le succès dans une société donnée est mesuré par les libertés substantielles de ses membres. Plus les individus ont des libertés réelles, plus ils ont la faculté de s'aider eux-mêmes et d'avoir une influence sur le monde. C'est l'individu lui-même qui est le moteur du développement et du bien-être.

⁵⁸² A. SEN, Un nouveau modèle économique – Développement, justice, liberté, op. cit., p. 78.

CONCLUSION GENERALE

L'hypothèse qui aura guidé ce travail est que la lutte contre la pauvreté au Cameroun et en Afrique en général est fonction de la vision réductrice que le monde occidental a de l'Afrique et du Négro-Africain, d'une part, et d'autre part, de la conception erronée que l'Africain a lui-même de son être au monde, du dynamisme de ses cultures et traditions. Ceci parce que par le choc de l'esclavage, de la colonisation et de toutes les formes d'oppression et d'exploitation dont il a été victime pendant des siècles, il a été sevré de son histoire, de sa terre, de ses mythes des origines, de ses croyances et de sa vision ancienne du monde.

Pendant des siècles, le Négro-Africain a fait l'expérience de la méchanceté et de la cupidité des « fils de sa mère » :

« Je suis noire, mais charmante, fille de Jérusalem, comme les tentes de Qédar, comme les toiles de Salomon. Ne prenez pas garde à mon teint noirâtre : c'est le soleil qui m'a brûlée. Les fils de ma mère ne m'aimaient pas. Et ils m'ont fait travailler dans leurs vignes. Ma propre vigne, je ne pouvais m'en occuper ».
(Cantique des Cantiques, 1, 5-6).

Au nom des appétits démesurés et égoïstes, des profits économiques et de l'influence des idéologies colonisatrices, le Négro-Africain s'est vu spolié de ses richesses et de ses ressources, de tout son avoir susceptible de lui permettre de mener une vie décente. Bien plus, il s'est vu ravalé au rang de l'inhumain, de la bête de somme, de l'esclave. Au point où lui-même avec le temps a fini par croire à sa malédiction supposée, acceptant ainsi de vivre dans la léthargie et l'apathie totales.

On ne saurait donc s'étonner du tableau pittoresque de misère que nous présente aujourd'hui le continent africain. Il n'y a pas de fumée sans feu, dit un dicton populaire, preuve qu'il y a une explication plausible et rationnelle de cet état de misère qui est loin d'être l'expression d'un quelconque déterminisme social ou alors d'une supposée malédiction des Dieux.

Cependant, le but de cette étude n'aura pas été simplement de faire ce constat lamentable de la situation de pauvreté qui sévit en Afrique, mais aussi d'essayer de réduire les apriori, les préjugés, les visions réductrices du réel africain, les formules et théories passe-partout de développement, lorsqu'il s'agit de trouver des solutions véritables de sortie de crise. Celles-ci, souvent fondées exclusivement sur la définition de la pauvreté comme manque de moyens matériels, occultent tout un

pan important de l'histoire africaine et du traumatisme qui est le sien, à savoir l'état de déshumanisation dans lequel se trouve aujourd'hui l'Africain et qui se résume en ce que Eboussi Boulaga a qualifié de « crise du muntu », c'est-à-dire de la crise même qui affecte le Négro-Africain à définir son être propre. Comme un être a-historique, il ne sait plus d'où il vient. Son histoire, il l'apprend de la bouche des autres, fabriquée et consue par eux. Il voudrait se retrouver mais il ne sait sur quoi se reposer ; il voudrait avancer mais il ne sait quels chemins emprunter. La crise semble donc être totale parce qu'elle aboutit sur le chaos de l'action ; elle semble plus être une crise éthique qui nous renvoie désormais à des questions touchant les fondements même de la vie.

Dés lors, pourquoi s'entêter toujours comme le fait la communauté internationale, à vouloir apporter des théories et politiques de développement qui n'épousent en rien le contour des problèmes réels sur le terrain ? Quels genres de problèmes peut-on prétendre résoudre lorsqu'on ignore leurs tenants et leurs aboutissants ? Cette attitude réductrice de la situation africaine nous aura permis tout au long de ce travail d'insister sur l'aspect important de la paupérisation en Afrique, afin que des moyens plus adaptés soient efficacement pris pour une sortie véritable de crise.

Et pour cela, il nous aura semblé nécessaire, voire opportun, d'étayer notre argumentation par l'étude d'un peuple précis du Sud Cameroun, les Fang-Beti. En remontant de manière critique l'histoire et le passé de ce peuple, il nous a été permis de constater que bien avant sa rencontre avec le Blanc, le Fang-Beti était doté d'une culture admirable dans laquelle il puisait sa vision du monde et des valeurs qui transparaît dans sa langue, ses mythes, ses conceptions artistiques, rituelles et organisationnelles, ainsi que nous l'avons longuement analysé. Ce qui, à l'étonnement général des premiers Blancs avec qui il sera en contact, lui valut le respect et l'estime de tous. Bien plus, les chercheurs et explorateurs occidentaux allaient se nourrir de mythes et inventions de toutes sortes, afin de percer le secret de la civilisation fang-beti, une civilisation qui non seulement pouvait se targuer de rivaliser en instruments et biens avec ceux des occidentaux, mais aussi qui intimement, reposait sur des principes éthico-sociaux bien enviables, parce que nobles et civilisés, comme le manque de chefferie (société acéphale) qui fut compris comme l'expression poussée de la conception et de la pratique de l'idée de liberté. L'absence des pratiques

esclavagistes et la pureté des mœurs fang firent croire aux Occidentaux que rien ne tenait du hasard, mais plutôt que tout tenait dans cet univers fangoïde qui reposait sur une vision du monde et de l'homme bien particulière et différente de la conception jadis admise par les envahisseurs.

Malheureusement, en deuxième tableau, il nous fut permis d'explorer les causes profondes de la décadence ou de la dé-civilisation du peuple fang : esclavage, colonisation, exploitation et surexploitation abusive des terres, des ressources minières et énergétiques, épuisement du capital humain pour le seul intérêt des Occidentaux. Tous ces facteurs et bien d'autres allaient précipiter le Fang-Beti en particulier, et l'Africain en général, sur les voies de la décadence, de la ruine, de la pauvreté et de la mort.

Sur quelle base reconstruire le nouveau monde culturel africain, sur quel socle bâtir sa nouvelle vision des choses, lorsque « l'Arche de Noé » culturelle du Négro-africain semble avoir été engloutie totalement avec les eaux du déluge de la déshumanisation?

Il nous a semblé donc nécessaire de mentionner en troisième analyse que la recherche d'un développement véritable en Afrique aujourd'hui devrait reposer sur une force sociale capable de porter la crise concrètement. Dans ce sens, l'Eglise catholique en tant qu'experte en humanité apparaît comme principe de transformation de l'espace social.

Elle nous propose donc la figure du Christ comme modèle et l'axe qui paraît le plus fondamental, dans la pratique de l'humain. Car, c'est en s'ouvrant à la révélation biblique comme grille de lecture de la réalité africaine que l'Afrique trouvera des axes de pensée et d'action susceptibles de la conduire hors de ses impasses actuelles.

Il est donc important de souligner que le Règne de Dieu au profit des pauvres est le centre de la prédication et de l'agir de Jésus. Aussi, comme l'observe l'exéguète québécois André Myre :

« On ne comprend pas Jésus si on en fait un homme doux, qui aimerait universellement et de la même manière tous ceux qu'il rencontrerait. Jésus est un homme qui a fait des choix, parce qu'il avait reçu en plénitude l'intuition que Dieu est le Dieu des pauvres, et donc que cette caractéristique essentielle de Dieu devait se traduire chez lui en solidarité active avec les défavorisés du monde (...). Il témoigne de manière manifeste dans ses options que Dieu est avec les pauvres (...). Au lieu d'être en avant avec les puissants ou les riches ou

les savants, Dieu vient fermer la colonne en marche de l'histoire et perdre son temps avec ceux qui, en arrière, traînent de la patte »⁵⁸³

Jésus ne nous paraît donc pas seulement comme une figure pieuse et morale, mais aussi comme un « découvreur » de l'amour du prochain, un explorateur du monde des relations humaines, un théoricien de la béatitude des pauvres. En cela, l'exemple du Christ ne nous conduit pas seulement vers les cathédrales, mais nous invite au plus fort à nous revêtir de l'idéal scientifique de découverte et d'invention, si nous voulons mener à bien notre révolution sociale en faveur des pauvres.

L'impératif scientifique, comme la tête négroïde du Sphinx devant Champollion, se dresse aujourd'hui inévitablement devant toute entreprise de sortie de l'homme fang ou africain de la pauvreté. Car, ainsi que le soutenait feu Mgr Jean Zoa, le réflexe rationnel, le réflexe scientifique ne sont pas de la pédanterie, ce sont des exigences. Il est donc urgent, voire nécessaire, d'ajuster un savoir jusque là empirique, de revisiter des connaissances traditionnelles ancestrales afin d'en faire l'apanage de tous et non plus de quelques initiés ou apprentis sorciers, de confronter le « Magister dixit » de la tradition africaine à la rationalité scientifique tout simplement ; surtout, de sortir d'un cadre de savoir ou d'appropriation de connaissances qui tend plus au mythe qu'à la démonstration, à la foi plutôt qu'à la recherche et découverte scientifiques. C'est donc une entreprise gargantuesque et osée qui demande de trouver assez de détermination, de génie et de bon sens pour débarrasser le Négro-africain de toutes ces pesanteurs qui alourdissent inutilement son existence sociale.

Il revient donc au Fang, en particulier, et aux Africains eux-mêmes, en général, de se libérer des schèmes d'un monde qui semble les étouffer, les emprisonner, un monde où les apprentis sorciers jouent un rôle de prédilection en semant la zizanie, la panique et la peur au sein des populations ; une existence où le monde invisible ne se fait visible que dans le cortège des forces vives et des élites qu'on élimine tragiquement et mystiquement ; dans l'orchestre de pleurs et de lamentations de toutes ces jeunes filles « bloquées » dans leur maternité ; de ces jeunes étudiants « freinés » dans leur réussite académique ; dans l'imaginaire collectif de tous ces hommes et ces femmes qui ont l'impression au quotidien de danser avec le diable dans le dos.

⁵⁸³ A. MYRE, *Le Dieu des pauvres*, Montréal, 1978, p. 9.

A quoi cela sert-il donc de parler de justice sociale, d'amour du prochain et du service de l'Etat à des populations qui vivent tapies dans la peur : peur d'être confondues par un sorcier, peur que les forces et les puissances mystiques et occultes n'aient le dernier mot sur elles ; peur surtout du monde invisible qu'on sait habité par des esprits mauvais et revenchards de plus en plus grondants et menaçants. C'est bien l'opinion que partage l'auteur des *Tribulations d'un jeune séminariste*, lorsqu'il déclare par la voix du Vieux :

« Le retour aux sources ancestrales, célébré et recherché dans toute culture ou civilisation, est désormais vécu ici comme un véritable cauchemar traumatisant. La peur du retour, tapie dans les entrailles, bloque tout processus dynamique de transmission et de réappropriation des acquis, des avoirs et du savoir-faire entre les différentes générations.

La crainte d'être la prochaine victime sur la liste semble être la plus forte. »⁵⁸⁴

On peut comprendre le spectacle désolant de nos villages africains aujourd'hui où les vieux se retrouvent seuls et abandonnés à leur triste sort, alors que la jeunesse s'en est allée vers les villes à la recherche de sécurité et d'un mieux-être. Seulement, selon l'auteur Jacques Owono, cette escapade n'est que de courte durée car,

« aujourd'hui, non content d'avoir anéanti la vie au village, d'avoir tout réduit en ruine, evu s'apprête maintenant à reproduire le même scénario dans nos villes, et rien ne semble véritablement mis en œuvre pour le stopper, au contraire, l'esprit de rivalité, le désir de posséder des biens, le pouvoir et l'individualisme, statues chryséléphantines de toute société capitaliste moderne, sont à evu en pleine ville ce que tout combustible peut être au feu en pleine forêt sèche. »⁵⁸⁵

Il n'est donc pas tôt d'affirmer que le Fang doit se départir d'une conception de la vie communautaire qui considère que la rivalité est mauvaise et doit se résoudre dans la solidarité communautaire. Cette attitude, aussi louable soit-elle, constitue néanmoins un frein pour l'esprit de compétition, d'émulation, disons même de recherche. La solution pour sortir de ce paradigme pourrait par exemple lui provenir de la société bamiléké, dans la mesure où ici on apprend à se dépouiller de son ego ethnique pour aller à la rencontre de l'autre. Le modèle bamiléké, quoique non-parfait aussi, repose tout de même sur un système d'héritage qui encourage l'excellence et la compétition. Il

⁵⁸⁴ Jacques Fulbert OWONO, *Les tribulations d'un jeune séminariste*, L'Harmattan, Paris, 2009, p. 214.

⁵⁸⁵ Ibid., p. 215.

considère la société comme un champ de bataille économique où chacun a l'obligation de se distinguer par ses succès afin de mériter une place honorable. On comprend donc le dynamisme des peuples bamiléké qui fait qu'on les considère souvent comme « les juifs du Cameroun ». Une rencontre culturelle sérieuse entre l'homme fang et l'homme bamiléké, pour le cas d'espèce, pourra ainsi être porteuse d'intérêts considérables et de changements profonds dans la société camerounaise.⁵⁸⁶

Dès lors, pour rompre définitivement avec ce monde de la souffrance gratuite, de l'impunité, il revient au Fang et à l'Africain en général, d'aller à la découverte de son propre monde, de ses propres cultures. Le Fang aujourd'hui doit être animé de cet esprit de découverte. Il doit être un découvreur, c'est-à-dire quelqu'un qui enlève la couverture mystérieuse qui recouvre l'utilisation de certaines forces de la nature, le lourd secret qui entoure certaines pratiques sociales. En même temps qu'il éprouve du respect pour la montagne sacrée, il ne doit pas hésiter à l'étudier, à la comprendre, afin de mieux l'exploiter ou de l'intégrer dans l'espace culturel. Nous croyons certainement que rien ne change dans la montagne sacrée, parce que notre connaissance d'elle est pieuse et mythique. Au contraire, rien ne subsiste très longtemps, tout y change, car tout naît de nouveau, tout devient, tout se transforme ou évolue. Il est donc impératif de situer le mouvement historique de nos communautés au sein de ce changement. En tant que découvreur, le Fang doit faire désormais de son environnement, de ses brousses profondes et vierges, de ses bosquets sacrés une banque mais aussi un dictionnaire pour le profane. Il doit non seulement établir le lexique de la faune et de la flore en nommant les plantes qui existent, en les classifiant, mais aussi et surtout décoder leurs différents modes d'emploi, décrire leur force d'organisation souvent considérée comme assez puissante pour rayonner et marquer, positivement ou négativement l'environnement. Dès l'instant où il aura découvert ces différents phénomènes et aura consigné de ces phénomènes une expérimentation qu'il aura décrite, alors tout le peuple pourra se retrouver dans ses descriptions et c'est cette vérité qu'il aura établie qui le rendra libre et par ricochet, heureux.

⁵⁸⁶ La société fang qui repose sur la prééminence de l'Ainé connaît, on le sait, des tensions graves de succession entre le lignage aîné et les autres lignages cadets. Ce qui parfois aboutit à des luttes fratricides graves.

La question qui se pose est celle de savoir en quoi et comment la culture africaine peut effectivement nous permettre d'accéder à la maîtrise des formes de la pensée, des développements scientifiques technologiques et socio-économiques de notre millénaire ? Quelles relations unissent ou peuvent unir la culture africaine avec la science et le développement technologique ou socio-économique ? Qu'est-ce qui nous permet d'annoncer la fin du paradigme classique occidental et l'émergence d'un nouvel ordre intellectuel, technique et social basé sur la vision africaine du monde ?

Il faut dire ici que la vision occidentale du monde⁵⁸⁷ qui repose sur le paradigme dit classique est caractérisée d'une part par sa vision atomistique du réel, c'est-à-dire que les objets physiques ou mathématiques comme les membres des sociétés humaines sont considérés comme des entités localisées et séparées les unes des autres. D'autre part, sur le réalisme des idées, c'est-à-dire qu'il existerait un ordre idéal des choses, simple, un ordre régulier, voire, réversible, parfait, immuable et transcendant, dont le réel ne serait qu'une copie imparfaite et instable, et devrait pour cette raison être amené à un degré d'ordre de plus en plus proche de sa référence abstraite. Et enfin, sur le rationalisme, c'est-à-dire qu'on est persuadé qu'à l'aide du jeu des relations de nécessité (ou lois) qui sont postulées entre les entités idéelles arbitraires qui définiraient le réel, c'est-à-dire par le seul jeu de la manipulation des concepts, on peut parvenir à reconstituer toute la réalité, à résoudre tout problème logique ou matériel.

Cependant, après avoir donné le meilleur de lui-même, tant sur le plan de la compréhension de nombre de phénomènes de la nature, de la raison, que dans celui de la satisfaction des besoins matériels humains, le paradigme classique occidental présente aujourd'hui des signes évidents d'essoufflement :

En effet, la philosophie classique n'est plus capable de donner son avis sur les grands problèmes de l'heure, dépassée qu'elle est par l'évolution des concepts et des méthodes autant que par la complexité croissante de ces problèmes.

⁵⁸⁷ Nous nous sommes inspirés ici de l'extrait de la Conférence-débat organisé par le Cercle géo-Histoire de l'Université de Yaoundé, le samedi 1^{er} février 1992, intitulé : « Contribution de la culture africaine à la maîtrise de la pensée, de la science, et des développements technologiques et socio-économiques en gestation » par NKOTH BISSEK.

La science classique, elle-même, héritière du rationalisme cartésien et de la logique newtonienne rencontre de plus en plus de « paradoxes » et de « démons » qui sont autant d'indices qui montrent qu'elle a trouvé ses limites internes, celles de la cohérence du système sur lequel elle repose. Ses rêves de parvenir à la prédictibilité parfaite des phénomènes, de réaliser des êtres qui soient de parfaits substituts de création de la nature, de construire des machines à remonter le temps, etc., se sont avérés être de pures utopies. Le « paradoxe de Condorcet-Solow » a démontré la non-cohérence fondamentale des préférences sociales, autrement dit, il ruine tout espoir de bâtir une théorie pertinente du social qui repose sur la partition de la société en entités individuelles distinctes et indépendantes, ce qui demeure malheureusement le postulat de base latent des sciences humaines dominantes.

Par ailleurs, les systèmes sociaux nés du culte de la raison souveraine ou de l'illusion scientiste que sont le Léviathan, l'homo economicus, le système de régulation sociale par le marché ont atteint leur seuil d'incompétence. Le progrès matériel apporté par la science et la technique n'a amené ni plus de paix ni plus de justice dans le monde pris dans son ensemble, ni une meilleure gestion de notre univers, même dans les domaines comme la santé où pourtant les réalisations semblent les plus spectaculaires. En bref, le paradigme classique a ainsi démontré ses limites externes, celles de sa pertinence.

Aujourd'hui donc, on est à la recherche de nouvelles bases culturelles. Et le continent africain et sa diversité culturelle comme source de notre histoire humaine se trouve être un des champs privilégiés de cette recherche de fondation d'un paradigme nouveau. En effet, l'intensification de la recherche sur les plantes africaines et leurs propriétés, sur les traditions artistiques, artisanales, rituelles, médicales, culinaires, sur les mythes et les techniques de régulation sociale, qu'elle soit le fait d'organismes internationaux ou publics occidentaux, de même que l'intérêt plus récent et insidieux des religions importées et des sectes de toutes origines pour nos pratiques qu'elles étaient les premières à condamner il n'y a guère longtemps, sont autant de manifestations de la conscience que ces opérateurs ont de la fin de l'ordre culturel qui a dominé le monde jusqu'ici, et la preuve que les tenants de cet ordre comptent sur notre culture pour pouvoir relever les défis du millénaire.

Cette soudaine approche nous donne l'occasion de mettre en évidence l'originalité, la cohérence et la pertinence de l'approche africaine du réel

dont les caractéristiques ont été longtemps occultées par les réductionnismes de la science classique et la domination culturelle des sociétés occidentales qui la véhiculaient, non seulement par l'école, mais aussi par l'administration économique et politique, et surtout, par les religions.

La civilisation africaine est en effet bâtie sur l'une des visions du monde les plus cohérentes et des plus pertinentes parmi celles qui existent. Mais elle s'est longtemps heurtée à celles qui dominent la régulation des idées et des sociétés depuis près de deux mille ans.

Son organisation de base que nous pouvons représenter comme étant constituée par un ensemble de concepts montés en réseaux reliés par paliers, lui permet de couvrir tous les plans de la réalité, des notions les plus abstraites aux phénomènes les plus triviaux, dans un mouvement cohérent, et dynamique, c'est-à-dire en perpétuelle adaptation. Le culte de la sagesse qui cherche à lier les déterminations universelles et l'initiative humaine se trouve être au centre de l'agir du Négro-Africain.

Enfin, il y a l'affirmation de la nécessité d'une approche complexe et globale des phénomènes de l'univers. Tandis que la méthode cartésienne comme l'atomisme démocritéen exclut l'idée de la totalité et de la complexité intrinsèques des phénomènes de l'univers, la culture africaine persiste dans l'affirmation de l'existence et de la nécessité d'une approche complexe du désordre. Le « principe de la non-séparabilité » des entités de l'univers est omniprésent dans l'évaluation des phénomènes matériels ou sociaux africains tels que l'existence des rêves prémonitoires, la possibilité d'action à distance dans des temps qui défient la vitesse de la lumière, etc. La vision du monde holistique et systémique de l'Africain se manifeste encore dans ses rapports avec le règne minéral, le règne végétal, son mode de régulation des rapports sociaux, qu'on a souvent qualifié de totémisme, d'animisme, de polythéisme zoolâtre, etc.

La vision du monde africaine autrefois qualifiée de superstitieuse, d'obscurantiste, de prélogique, avec ses supports animistes, s'impose lentement mais sûrement aujourd'hui. Ainsi, en facilitant le développement de la connaissance du psychisme, de la société, de l'organisation matérielle, technique et sociale, bref de tout ce dont l'humain a réellement besoin pour contribuer à l'édification de l'univers, en donnant aux jeunes un accès plus facile aux connaissances acquises dans les sciences pures et dans celles de la nature, à un haut niveau qui est celui de la créativité, cette culture sera le moyen privilégié de la

réconciliation entre la civilisation africaine et la maîtrise des moyens du monde, la vie du progrès des Africains, mais aussi celle de la contribution de l'Afrique à la civilisation universelle.

Pour terminer, nous pensons avec le Prof. Bujo qu'un dialogue interculturel est crucial dans le monde « polycentrique » d'aujourd'hui. Il apparaît en clair que les éléments fondamentaux sur lesquels le Négro-Africain peut bâtir une éthique véritable de sortie de crise reposent sur le sens profond et sacré qu'il a de la vie. Nous avons vu que l'Africain évolue dans un cadre social familial étendu, lequel repose sur la figure commune de l'Ancêtre fondateur de l'unité du clan ou de la tribu, composée aussi bien de vivants que de morts. L'Ancêtre est considéré comme quelqu'un qui de son vivant a rempli certaines préconditions. Elles peuvent varier selon les cultures entre la nécessité d'avoir été marié, d'avoir été comblé de progéniture, d'avoir vécu longtemps et de ne pas être mort de mort violente. Mais dans le cas des Fang-Beti, l'Ancêtre est bien plus celui qui aura mené une vie vertueuse.

Ainsi, la relation entre les vivants et les Ancêtres est si étroite, car note Bujo :

*"The living owe their existence to the ancestors from whom they receive everything necessary for life. On the other hand, the living-dead can "enjoy" their being ancestors only through the living clan community. In this way a kind of "interaction" – hierarchically organized from top to bottom and vice versa – is created between the two communities. The goal of this interaction is the increase of vitality within the clan. No one is allowed to keep this vitality for oneself; everyone has to share it with the others members of the family and clan. This means that every member has to behave in such a way that all that is done contributes towards the development of life."*⁵⁸⁸

Comme dans la société juive ancienne la vie de chaque membre de la communauté est importante et doit être prise en compte. L'option pour la vie, comme don sacré, devrait amener les Fang à lutter ardemment contre toutes les formes sociales d'exclusion et d'atteinte à la vie. Ceci se traduit/devrait se traduire concrètement par la solidarité envers les mourants et les malades. Ce qui aux yeux de Bujo devrait aider la société moderne actuelle à revisiter son attitude envers ceux-là qui vont mourir ou qui sont malades. De nombreux malades crèvent ainsi souvent de

⁵⁸⁸ Bénézet BUJO, *The ethical dimension of Community. The African model and the dialogue between North and South*, Paulines Publications Africa, Nairobi, 1998, p. 21.

solitude dans les cliniques et les hôpitaux de nos villes et finissent par mourir de chagrin.

Bien plus, face à la pandémie du sida, il est possible de cerner le problème sur un point de vue africain. Il s'agit tout d'abord de situer la maladie dans un cadre plus large, notamment dans celui de la communauté. Ici, il y a lieu de noter qu'une maladie ne concerne jamais uniquement un individu, car la cause du mal est à rechercher dans les relations interpersonnelles. Ainsi, la jalousie, la rancune, l'intolérance, la haine, bref le manque d'amour peuvent être les causes qui entraînent la maladie.⁵⁸⁹

Par toutes ces attitudes, on « mange l'énergie vitale » de l'autre et le précipite à la mort. La pandémie n'est donc pas quelque chose d'individuel, elle a un caractère communautaire indéniable. Ainsi en ce qui concerne la transmission du virus HIV, c'est toute la communauté humaine qui doit revoir son attitude et devenir plus consciente de sa responsabilité par rapport à la vie.

Cette solidarité envers les mourants et les malades est bien près de la solidarité envers les personnes âgées dans nos communautés. Les maisons de retraite sont-elles la solution idéale aujourd'hui ? Quand on sait que la vieillesse en Afrique est synonyme de sagesse, comment comprendre qu'on ôte aux jeunes générations l'opportunité de se frotter à ce savoir sapientiel incarné par ces personnes du troisième âge ?

Enfin, la solidarité envers la nature, car au regard des menaces et catastrophes climatiques actuelles, il y a lieu de recourir au paradigme africain du cosmos où toutes choses sont interconnectées.

Le souci écologique doit être cultivé partout en Afrique aujourd'hui. Au commencement est l'Eden, l'harmonie se brise par l'entrée du mal. Finalement, Jésus vient inaugurer la terre nouvelle et les lieux nouveaux. Il s'ensuit, ainsi que le pense Eboussi Boulaga, « *que l'impératif du respect écologique et celui de la justice ne sont que deux aspects de l'adoration de Dieu comme le Maître* ». ⁵⁹⁰ C'est la raison pour laquelle l'écologie pour Kā Mana renferme l'exigence d'une éthique de la vie pour tous les hommes et toutes les sociétés humaines. Tout ce qui existe ici, en effet, coexiste. Et tout ce qui coexiste et préexiste subsiste à travers

⁵⁸⁹ Bénézet BUJO, *Plädoyer für ein neues Modell von Ehe und Sexualität. Afrikanische Anfragen an das westliche Christentum*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2007, p. 208.

⁵⁹⁰ F. EBOUSSI BOULAGA, *Christianisme sans fétiche*, Présence Africaine, Paris, 1981, p. 178.

une toile interminable de relations inclusives. Tout se trouve en relation et hors de la relation rien n'existe.⁵⁹¹ Chaque être constitue donc le maillon d'un immense courant cosmique qui, du point de vue du croyant, vient de Dieu et retourne à Dieu. Ce qui nécessairement entraîne une certaine coresponsabilité entre les êtres. Il n'y aura plus d'arche de Noé pour sauver quelques-uns, ou nous serons tous saufs, ou nous courons tous les risques de nous perdre. C'est d'ailleurs l'avis que partage le Pape Jean-Paul II quand il affirme :

*« Aujourd'hui, plus peut-être que par le passé les hommes se rendent compte qu'ils sont liés par le destin commun qu'il faut construire ensemble si l'on veut éviter la catastrophe pour tous ».*⁵⁹² Et plus loin, il fait remarquer « la nécessité de respecter l'intégrité et les rythmes de la nature et d'en tenir compte dans les programmations du développement, au lieu de les sacrifier (...). C'est ce qu'on appelle aujourd'hui le souci écologique »⁵⁹³

Il appert donc que l'écologie secrète une éthique de vie et ouvre un horizon qui peut donner un sens nouveau à l'existence de l'humanité, si l'humanité veut encore avoir un avenir et se construire une destinée digne de ses rêves les plus profonds. C'est bien ce qui pousse Michel Serres dans le *Contrat Naturel* à élaborer le principe de la responsabilité ou d'anti-négligence qui doit en permanence habiter tout être humain.

« La terre, dit-il, nous parle en termes de forces, de liens et interactions, et cela suffit à faire un contrat. Chacun des partenaires en symbiose doit donc, de droit, à l'autre la vie sous peine de mort ».⁵⁹⁴ Il faut souligner ici qu'un tel sens de la responsabilité commune ouvre un horizon où l'humanité toute entière peut redécouvrir des liens de fraternité spirituelle qui font d'elle une seule et même famille selon les perspectives que l'Evangile de Jésus-Christ ne cesse de nous rappeler. En effet, si l'écologie est le souci, l'exigence de la promotion de la vie, c'est à partir de la manière dont Jésus se révèle comme force de vie qu'il est nécessaire d'appréhender le sens global de la destinée humaine dans l'Evangile. La question du Jésus pour la totalité, les chrétiens et les non-chrétiens, se trouve ici résolue à travers le détour écologique.

⁵⁹¹ KÃ MANA et Jean-Blaise K., *Ethique écologique et reconstruction de l'Afrique*, Clé, Yaoundé, 1997, p. 39.

⁵⁹² Jean-Paul II, *Sollicitudo rei socialis*, St Paul Afrique, Kinshasa, 1988, p. 54.

⁵⁹³ Ibid., p. 55.

⁵⁹⁴ Michel SERRES, *Le contrat naturel*, Francois Bourin, Paris, 1990, p. 69.

BIBLIOGRAPHIE (SELECTIVE)

Ouvrages

- ABBLE Albert et Alii, Des prêtres Noirs s'interrogent, Cerf, Paris, 1956.
- ABISSAMA ONANA et alii, Les débats économiques du Cameroun et d'Afrique, Prescriptor, Yaoundé, 2003.
- ABOUBACAR BARRY, Le corps, la mort et l'esprit du lignage, l'ancêtre et le sorcier en clinique africaine, L'Harmattan, Paris, 2001.
- ALEXANDRE Pierre, Langues et langage en Afrique Noire, Payot, Paris, 1967.
- ALEXANDRE Pierre, Proto-Histoire du groupe Beti-Boulou-Fang, essai de synthèse provisoire, C.E.A. 20, v, 1965.
- ALEXANDRE P. et J. BINET, Le groupe dit Pahouin (Fang- Boulou- Beti), L'Harmattan, Paris, 2005.
- AMARTYA SEN, Repenser l'inégalité, Seuil, Paris, 2000.
- AMARTYA SEN, L'économie est une science morale, éd. La Découverte, Paris, 1999.
- AMARTYA SEN, Ethique et économie », P.U.F, Paris, 1987.
- AMARTYA SEN, Un nouveau modèle économique. Développement, justice, liberté. Odile Jacob Poches, Paris, 2003.
- AMARTYA SEN, La démocratie des autres. Pourquoi la liberté n'est pas une invention de l'Occident, Manuels Payot, Paris, 2005.
- ARNAULD Dominique, Histoire du christianisme en Afrique. Les sept premiers siècles. Ed. Karthala, Paris, 2001.
- ARISTOTE, Ethique à Nicomaque, Vrin, Paris, 2007, Liv. I, 1, 1094b.
- ASSOUMOU NDOUTOUME Daniel, Du Mvett, L'Harmattan, Paris, 1986.
- ATANGANA Martin-René, Capitalisme et nationalisme au Cameroun, Sorbonne, Paris, 1998.
- ATTALI Jacques, GÂNDHI ou l'éveil des humiliés, Fayard, Paris, 2007.
- ATTIAS Gabriel, Gaston-Paul EFFA, Le juif et l'africain, Rocher, Maroc, 2000.
- AUBAME Jean-Pierre, Les Beti du Gabon et d'ailleurs, tome I, L'Harmattan, Paris, 2002.
- AUBAME Jean-Pierre, les Beti du Gabon et d'ailleurs, tom2 II, L'Harmattan, Paris, 2004.
- BABACAR MBAYE et alii, La conscience historique africaine, L'Harmattan, Paris, 2007.

- BAIROCH Paul, Mythes et paradoxes de l'histoire économique, Ed. La Découverte, Paris, 1999.
- BALANDIER Georges, Problèmes politiques et économiques au niveau du village Fang, B.I.E.C., 1950, no 1.
- BATAILLE G., Ecrits Posthumes, Œuvres complètes, T. II, Paris, Gallimard, 1970.
- BARACK OBAMA, L'audace d'espérer. Une nouvelle conception de la politique américaine, Presses de la Cité, Paris, 2006.
- BARRY ABOUBACAR, Le corps, la mort et l'esprit du lignage, l'ancêtre et le sorcier en clinique africaine, L'Harmattan, Paris, 2001.
- BASSIDIKI COULIBALY, Du crime d'être « Noir », Homnisphères, Paris, 2006.
- BIDIMA Jean-Godefroy, La palabre. Une juridiction de la parole, Michalon, Paris, 1997.
- BIDIMA Jean-Godefroy, La philosophie négro-africaine, PUF., Paris, 1995.
- BIDIMA Jean-Godefroy, L'art négro-africain, PUF., Paris, 1997.
- BILE Serge, Noirs dans les camps Nazis, Ed. du Rocher, Monaco, 2005.
- BIMWENYI KWESHI Oscar, Discours théologique négro-africain. Problème des fondements, P. A., Paris, 1981.
- BIMWENYI KWESHI Oscar, La mort et l'au-delà chez les Balula du Kasaï. Position traditionnelle et perspectives catéchétiques, C.E.P.S.I., Lubumbashi, 1971.
- BONHOEFFER Dietrich, Le prix de la grâce, Sermon sur la montagne, Delachaux et Nestlé, Neuchâtel-Paris, 1967.
- BÖSEN Willibald, Galiläa, Lebensraum und Wirkungsfeld, Herder, Freiburg, 1998.
- BOUGNOUX Daniel, Sciences de l'information et de la communication, Larousse, Paris, 1993.
- BOURGEOIS Alain, La Grèce antique devant la négritude, Présence Africaine, Paris, 1971.
- BUANGI PUATI Roger, Christianisme et Traite des Noirs, Saint-Augustin, 2007.
- BUJO Bénèzet, Dieu devient homme en Afrique, Paulines, Limete-Kinshasa, 1996.
- BUJO Bénèzet, Die ethische Dimension der Gemeinschaft. Das afrikanische Modell im Nord-Süd Dialog, Freiburg i. Ue./ Freiburg i. Br. 1993; tr. Ang.: The Ethical Dimension of Community. The African Model and the Dialogue between North and South, Nairobi, 1993; 1998.

- BUJO Bénèzet, Dieu devient homme en Afrique Noire, Méditation sur l'Incarnation, Ed. Paulines, Limete-Kinshasa, 1996.
- BUJO Bénèzet, Wider den Universalanspruch Westlicher Moral. Grundlagen afrikanischer Ethik, Quaestiones disputatae 182, Freiburg Br. et. al. 2000.
- BUJO Bénèzet, Le Notre Père, son Impact sur la vie quotidienne. Méditation d'un théologien africain, Ed. Paulines, Kinshasa, 2001.
- BUJO Bénèzet, Plädoyer für ein neues Modell von Ehe und Sexualität. Afrikanische Anfragen an das westliche Christentum, Herder, Freiburg-Basel- Wien, 2007.
- BUJO Bénèzet, Juvénal ILUNGA, Théologie africaine au XXI^e siècle. Quelques figures, éd. Universitaires Fribourg Suisse, Vol. I, 2002.
- BUJO Bénèzet, Juvénal ILUNGA, Théologie africaine au XXI^e siècle. Quelques figures. Vol. II, Academic Press Fribourg, 2005.
- BUREAU René, La Religion d'Eboga, doctorat d'Etat, Paris V, 1971, t. 2.
CALAME-GRIAULE Geneviève, Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon. Paris, Gallimard, 1965.
- CAMARA LAYE, L'enfant Noir, Plon, Paris, 2006.
- CARBONNIER J., Flexible droit, Librairie générale de droit et de jurisprudence, Paris, 1975.
- CESAIRE Aimé, Discours sur le colonialisme, Présence Africaine, Paris, 2004.
- CHANTEBOUT Bernard, Tiers-monde, Armand Colin, Paris, 1989.
- CHEIKH ANTA DIOP, Civilisation ou barbarie, Présence africaine, Paris, 1981.
- CHEIKH ANTA DIOP, De l'antériorité de la civilisation négro-africaine : mythe ou réalité historique, Présence Africaine, Paris, 1967.
- CHEIKH ANTA DIOP, L'unité culturelle de l'Afrique Noire, Présence Africaine, Paris, 1960.
- CHEIKH ANTA DIOP, Nations nègres et culture, Présence Africaine, Paris, 1954.
- CHEIKH ANTA DIOP, Antériorité des Civilisations Nègres. Mythe ou Vérité historique, Présence Africaine, Paris, 1967.
- CHEIKH ANTA DIOP, L'Afrique noire précoloniale, Présence Africaine, Paris, 1987.
- CHEIKH HAMIDOU KANE, L'aventure ambiguë, Julliard, Paris, 1961.
- CHENU Bruno, La trace d'un visage. De la parole au regard. Centurion, Paris, 1992.

- CHENU Bruno, MARTIN LUTHER KING, JR. Je fais un rêve, Bayard, Paris, 1987.
- CHEVRIER Jacques, L'arbre à palabres, Hatier, Paris, 2005.
- CHEZA Maurice, Les évêques d'Afrique parlent, Centurion, Paris, 1992.
- CHOURAQUI André et Gaston –Paul EFFA, Le livre de l'Alliance, Bibliophane-Daniel Radford, Paris, 2003.
- COLLECTIF, Théologies de la libération : documents et débats, Cerf, Paris, 1985.
- COLLECTIF, Individu et justice sociale : autour de John Rawls, Seuil, Paris, 1988.
- COLLECTIF, Les pauvres dans les sociétés riches, Chronique sociale de France, Lyon, 1971.
- DESCHAMPS H., L'Afrique Noire pré-coloniale, Que sais-je, no 241, Paris.
- DIODORE de Sicile, 1.III, éd. Didot, Paris, 1842-1844,
- DIODORE de Sicile, De Saltatione, de Astrologia, éd. Didot, Paris, 1842.
- DODO BOUNGUENDZA Eric, Des usages démocratiques des langues du Gabon, L'harmattan, Gabon, 2008.
- DOUE GNONSEA, Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga: Combat pour la Re-naissance africaine, L'Harmattan, Paris, 2003.
- DUPONT Jean, Les Béatitudes, t. 1, E. Nauwelaerts, Louvain, 1958.
- DUPONT Jean, Les Béatitudes, t. 2, Ed. Gabalda, Paris, 1969.
- DUPONT Jean, Etudes sur les actes des apôtres, Cerf, Paris, 1967.
- EBOUSSI BOULAGA Fabien, La crise du muntu, Présence Africaine, Paris, 1977.
- EBOUSSI BOULAGA Fabien, Christianisme sans fétiche, Présence Africaine, Paris, 1981.
- EFFA Gaston-Paul, Nous, enfants de la tradition, Anne Carrière, Paris, 2008.
- ELA Jean-Marc, La ville en Afrique noire, Karthala, Paris, 1983.
- ELA Jean-Marc, Ma foi d'Africain, Karthala, Paris, 2009.
- ELA Jean-Marc et René LUNEAU, Voici le temps des héritiers, Karthala, Paris, 1981.
- ELCHINGER Léon Arthur, Je plaide pour l'homme, Fayard, Paris, 1976.
- FEDRY J., Solidarité africaine aux multiples visages, travaux d'étudiants (1998-1999), Presses de l'UCAC, Yaoundé, 1999.
- FILEBECK Giorgi, Les droits de l'homme dans l'enseignement de l'Eglise : De Jean XXIII à Jean-Paul II, Libreria editrice Vaticana, Rome, 1992.
- FOKAM K, Et si l'Afrique se réveillait ? Jaguar, France, 2000.

- FOTSO Léon, L'exclusion sociale au Cameroun, L'Harmattan, Paris, 2004.
- FOUCHET Max-Poll, Nubie, splendeur sauvage, Suisse, Clairefontaine, 2002.
- FRANC Louis, De l'origine des Pahouins : essai de résolution de ce problème ethnique, Paris, 1905.
- FRANKENMOLLE Hubert, Lebendige Welt Jesu und Neuen Testaments, Herder, Freiburg., 2004.
- FROBENIUS Léo, Histoire de la Civilisation Africaine, Gallimard, Paris, 1945.
- GANKOU J. -M., Cameroun: le pari de la croissance et du développement. Essai, Action, Yaoundé, 1999.
- GERBI Alexandre, Histoire occultée de la décolonisation franco-africaine, L'Harmattan, Paris, 2006.
- GISLER A., L'esclavage aux Antilles françaises, Karthala, Paris, 1981.
- GRIMAUD-HERVE Dominique et alii, le deuxième homme en Afrique, éd. Errance, Paris, 2002.
- HABERMAS Jürgen, De l'éthique de la communication, Cerf, Paris, 1992.
- HEGEL, La raison dans l'histoire, éd. 10/18, Paris, 1979.
- HÖFFE Otfried, John RAWLS et Robert NOZICK. L'Etat et la Justice. Les problèmes éthiques et philosophiques dans la philosophie anglo-saxonne, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1988.
- HOFFMANN Paul, Volker EID, Jesus von Nazareth und eine christliche Moral, Herder, Freiburg, 1975.
- HOFFMANN Paul, *Studien zur Frühgeschichte der Jesus- Bewegung*, Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart, 1994.
- HOMBURGER Liliás, *Les langues Négro-africaines et les peuples qui les parlent*, Payot, Paris, 1957.
- ISAMBERT F.-A., De la religion à l'éthique, Cerf, Paris, 1992.
- JAOUEN René, *L'Eucharistie du mil*, Karthala, Paris, 1995.
- JOKUNG NGUENA Octave, Initiative PPTE, quels enjeux pour l'Afrique ? L'Harmattan, Paris, 2005.
- KÄ MANA, Théologie africaine pour temps de crise : christianisme et reconstruction de l'Afrique, Karthala, Paris, 1993.
- KÄ MANA et Jean-Blaise K., Ethique écologique et reconstruction de l'Afrique, Clé, Yaoundé, 1997.
- KWESI KWAA, Les langues africaines pour l'éducation des Masses en Afrique, Casas Book Series no 29, 2002.

- KÜGLER Joachim, Hungrig bleiben!? Warum das Mahlsakrament trennt und wie man die Trennung überwinden könnte, Echter, Würzburg, 2010.
- KÜGLER Joachim, Hände weg!? Warum man die Bibel nicht lesen sollte... und warum doch, Echter, Würzburg, 2008.
- LABURTHE-TOLRA Philippe, Minlaaba, histoire et société traditionnelle chez les Béti du Sud Cameroun, Tome I. Thèse présentée devant l'université de Paris V, le 19 juin 1975, 1977.
- LABURTHE-TOLRA Philippe, Vers la lumière ? Ou le désir d'Ariel, Karthala, Paris, 1999.
- LABURTHE-TOLRA Philippe, Yaoundé d'après Zenker (1895), Extrait des Annales de la Fac. Des Lettres et Sciences Humaines de Yaoundé, no 2, 1970.
- LABURTHE-TOLRA Philippe, Minlaaba I, publications de la Sorbonne, Paris, 1981.
- LABURTHE-TOLRA Philippe, Ch. FALGAYRETTES-LEVEAU, Fang, éd. Dapper, Paris, 1991.
- LEVINAS Emmanuel, Le temps et l'autre, Artaud, Paris, 1948.
- LEVINAS Emmanuel, Humanisme de l'autre homme, Fata Morgana, Paris, 1972.
- LEVI-STRAUSS, La pensée sauvage, Plon, Paris, 1962.
- LEWIN Ariel, Palästina in der Antike, Konrad Theiss, Stuttgart, 2004.
- LUC DE HEUSCH, Le roi de Kongo et les monstres sacrés, Gallimard, Paris, 2000.
- MACE Philippe, Exporter au Cameroun, éd. Du CFCE, Paris, 2003.
- MAHKOTAR DIOUF, L'endettement puis l'ajustement, l'Afrique des institutions de Bretton-Woods, L'Harmattan, Paris, 2002.
- MALLART GUIMERA Louis, Ni dos, ni ventre. Religion, magie et sorcellerie chez les Evuzok, Société d'ethnographie, Paris, 1981.
- MALLART GUIMERA Louis, Médecine et pharmacopée Evuzok, Labethno, Paris, 1977.
- MATANGILA MUSADILA Léon, La catégorie de la faute chez les Mbala (Bantous). Paul Ricoeur en question. L'Harmattan, Paris, 2000.
- MAURIRAS Martine, Bousquet, la place de l'éducation dans le phénomène humain, éducation ou barbarie, L'Harmattan, Paris, 2000.
- MBA ABESOLE Paul, *Aux sources de la culture Fang*, L'Harmattan, Paris, 2006.

- MBA Léon, *Essai de droit coutumier pahouin*, éd. Raponda-Walker, Libreville, 2002.
- MBEMBE Achille, *Afrique indociles*, Karthala, Paris, 1988.
- MBITI John, *African religions and philosophy*, Heinemann, London, Ibadan, Nairobi, 1967.
- MBITI John, *Introduction to African religion*, Heinemann, Johannesburg, 1991.
- MESSI METOGO Eloi, *Théologie africaine et ethnophilosophie*, Harmattan, Paris, 1985.
- MESSINA Jean-Paul, *Histoire du Christianisme au Cameroun*, Karthala- CLÉ, Paris-Yaoundé.2005.
- MESSINA Jean-Paul, *Engelbert Mveng, La plume et le pinceau, un message pour l'Afrique du IIIe millénaire (1930-1995)*, Presse de l'UCAC, Yaoundé, 2003.
- MESSINA Jean-Paul, *Jean Zoa, prêtre, archevêque de Yaoundé*, Karthala, Paris, 2000.
- MILANO S., *La pauvreté dans les pays riches*, Nathan, Paris, 1992.
- MOTTO Henri, *Essai éthique de réduction de la pauvreté au Cameroun*, UCAC, Yaoundé, 2006.
- MPISI Jean, *Traite et esclavage des Noirs au nom du christianisme*, L'Harmattan, Paris, 2008.
- MPISI Jean, *Les évêques africains et la traite négrière, « Pardon de l'Afrique à l'Afrique »*. L'Harmattan, Paris, 2008.
- MPISI Jean, *Le cardinal Malula et Jean Paul II, dialogue difficile entre l'Eglise « africaine » et le Saint-Siège*. L'Harmattan, Paris, 2005.
- MPISI Jean, *Les papes et l'esclavage des Noirs. Le pardon de Jean-Paul II*, L'Harmattan, Paris, 2008.
- MPONGO Laurent, *Nos Ancêtres dans l'aujourd'hui du Christ*, Sodalité S. Pierre Claver, Rome, 2001.
- MUGARUKA Richard, *Théologie inculturée à partir de la traduction de la Bible en langues locales, Approches épistémologiques et théologiques*, Fac. Cath. De Kinshasa, 1999.
- MULAGO Vincent, *Un visage africain du christianisme. L'union vitale face à l'unité vitale ecclésiale*, Paris, 1965.
- MÜLLER P. G., *Armut / Reichtum (AT) in Johannes BAUER, Bibel theologisches Wörter Buch*, Styria, 2001.
- MVE BEKALE Marc, *Pierre-Claver Zeng et l'art poétique fang : esquisse d'une herméneutique*, L'Harmattan, Paris, 2001.

- MVE ONDO Bonaventure, Sagesse et initiation à travers les contes, mythes et légendes fang, Découvertes du Gabon, Libreville-Paris, 1991.
- MVENG Engelbert, *Les sources grecques de l'histoire négro-africaine depuis Homère jusqu'à Strabon, Présence Africaine, Paris, 1972.*
- MVENG Engelbert, Homère jusqu'à Strabon, Présence Africaine, Paris, 1972.
- MVENG Engelbert, Histoire du Cameroun, tome I, Paris, 1963.
- MVENG Engelbert, Histoire du Cameroun, tome II, Yaoundé, CEPER, 1985.
- MVENG Engelbert, Afrique. L'Art des peuples noirs, Albin Michel, Paris, 1974.
- NDIAYE Marie, Trois femmes puissantes, Gallimard, Paris, 2009.
- NDONG TSIRA, le Mvett, Présence africaine, Paris, 1970.
- NGANDJEU Jean, Le Cameroun et la crise, renaissance ou blocage ? L'Harmattan, Paris, 1988.
- NJEUMA Martin, Histoire du Cameroun, L'Harmattan, Paris, 1989.
- NTSAMA E., La sécurité sociale au Cameroun : enjeux et perspectives, Fondation Friedrich Ebert, Yaoundé, 1997.
- NORRO Michel, Economies africaines. Analyse économique de l'Afrique subsaharienne. De Boeck, Bruxelles.
- NOTHOMB D., Un humanisme africain. Valeurs et pierres d'attentes, Lumen Vitae, Bruxelles, 1969.
- NOTHOMB D., Comme un trésor caché. Essai sur la pauvreté évangélique, Téqui, Paris, 1993.
- OBENGA Théophile, Appel à la jeunesse africaine, Ed. Ccinia Communication, Paris, 2007.
- OBENGA Théophile, L'Afrique dans l'antiquité, Présence africaine, Paris, 1973.
- OGIEN R., Théories ordinaires de la pauvreté, PUF, Paris, 1993.
- OMBOLO Jean-Pierre, Essai sur l'histoire, les clans et les regroupements claniques des Eton du Cameroun, Yaoundé, janvier 1986.
- ORTIGUES L., Syndromes de possession, niveaux d'organisation de la personnalité et structures sociales, Ronéo, Dakar, juin 1964.
- ORTIGUES E et alii, L'Œdipe Africain, L'Harmattan, Paris, 1984.
- OSSAMA François, Les nouvelles technologies de l'information et de la communication. Enjeux pour l'Afrique subsaharienne, L'Harmattan, Paris, 2001.
- OSSAMA Nicolas, Feg Beti, contes et proverbes Ewondo pour l'enseignement, Collège Libermann, Douala, 1982.

- OWONO Jacques, Les tribulations d'un jeune séminariste, L'Harmattan, Paris, 2009.
- PAP NDIAYE, La condition noire, essai sur une minorité française, Calmann-Lévy, Paris, 2008.
- PAUL DU CHAILLU, Voyages et aventures en Afrique équatoriale, 1ère éd., Paris, 1856, réédition de 1863 reproduite par le Centre Culturel Français de Libreville et Sépin, 1996.
- PIXLEY J., Les pauvres : choix prioritaire, Cerf, Paris, 1990.
- PUEL H., L'économie au défi de l'éthique. Essai d'éthique économique, Cerf, Paris, 1989.
- RAPONDA - WALKER, Rites et croyances des peuples du Gabon, Présence Africaine et A.C.C.T., 1962, rééd., 1983.
- RICOEUR Paul, Soi-même comme un autre, Seuil, Paris, 1990.
- RICOEUR Paul et alii, Herméneutique et tradition, Cerf, Paris, 1963.
- ROVAN Joseph, Histoire de l'Allemagne des origines à nos jours, éd. Du Seuil, Paris, 1998.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Flammarion, Paris, 1971.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, Du contrat social, Garnier-Flammarion, Paris, 1990.
- SALA-MOLINS Louis, Le Code Noir ou le calvaire de Canaan, PUF/Quadrige, Paris, 2003, 292.
- SALA-MOLINS Louis, Le livre rouge de Yahvé, La Dispute, Paris, 2004.
- SANON A., Tierce Eglise ma mère ou la conversion d'une communauté païenne au Christ, Beauchesne, Paris, 1971.
- SCHENKE Ludger, Jesus von Nazaret – Spuren und Konturen, Kohlhammer, Stuttgart, 2004.
- SEKOU TRAORE, Questions africaines, francophonie, langues nationales, prix littéraires, OUA., L'Harmattan, Paris, 1989.
- SERAPHIN Gilles et alii, L'effervescence religieuse en Afrique, Karthala, Paris, 2004.
- SERRES Michel, Le contrat naturel, Francois Bourin, Paris, 1990.
- SIMON René, Ethique de la responsabilité, Cerf, Paris, 1993.
- SMITH Adam, Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations, livre I et II, Economica, Paris, 2000.
- SMITH Stephen, Négrologie, pourquoi l'Afrique se meurt, Calmann-Lévy, Paris, 2003.

- SOPHOCLE, *Antigone*, Collection des Universités de France, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1962.
- STAMM Anne, *Les religions africaines*, P.U.F, Paris, 1995.
- STAMM Anne, *Le sermon sur la montagne, un abrégé de l'Evangile dans le miroitement de ses interprétations*, Labor et Fides, Genève, 2002.
- STIGLITZ Joseph, *La Grande Désillusion*, Fayard, Paris, 2002.
- STIGLITZ Joseph, *Quand le capitalisme perd la tête* », Fayard, Paris, 2003.
- TABI Isidore, *La théologie des rites Beti*, A.M.A-CENC, Yaoundé, 1974.
- TAMBA I., *Cameroun enjeux et défis de l'IPPTE*, Friedrich Ebert, Yaoundé, 2004.
- TAMBA I., *Stratégies de désendettement et politiques de développement au Cameroun : rupture, permance ou continuité ?* Friedrich Ebert, Yaoundé, 2002.
- TCHEGHO Jean-Marie, *L'enracinement culturel en Afrique : une nécessité pour le développement durable. Le cas des Bamiléké au Cameroun*, éd. Démos, Yaoundé, 2001.
- TEMPELS Placide, *Philosophie Bantu*, Kinshasa-Limete, 1979.
- THEISSEN Gerd, *L'ombre du Galiléen*, Cerf, Paris, 2003.
- THEISSEN Gerd, *Le mouvement de Jésus. Histoire sociale d'une révolution des valeurs*. Cerf, Paris, 2006.
- TIDIANE N'DIAYE, *Le génocide voilé, enquête historique*. Continents Noirs nrf Gallimard, Paris, 2008.
- TITI NWEL P., *De la corruption au Cameroun*, Saagraph, Yaoundé, 1999.
- TREMEARNE A. J. N., *The Niger and the West Sudan*, Londres, 1910.
- TRILLES, *Les légendes de Bene Kanika et le folklore bantou*, Anthropos, 4, 1909.
- TRILLES, *Chez les Fang*, Desclée-De Brouwer et Cie, Lille-Paris-Bruges, 1912.
- TRILLES, *Le Totémisme chez les Fang*, Münster, Bibliothèque Anthropos, 1912.
- VALANDIER Paul, *L'Eglise en procès*, Flammarion, Paris, 1989.
- VERMES G., *Jésus le juif*, Desclée, Paris, 1978.
- VINCENT Jeanne-Françoise, *Femmes beti entre deux mondes*, Karthala, Paris, 2001.
- YAMBO OUOLOGUEM, *Le devoir de violence*, Le Serpent à Plumes, Paris, 2003.
- YAO ASSOGBA, Jean-Marc Ela, *le sociologue et théologie africain en boubou*, L'Harmattan, Paris/Canada, 1999.

YEHOSHUA Abraham, *Israël : un examen moral*, Calmann-lévy, Paris, 2004.

YUNUS Muhammad, *Vers un monde sans pauvreté*, JC Lattès, Paris, 1997.

ZAHIR FARES, *Afrique et démocratie, espoir ou illusion*, Harmattan, Paris, 1992.

ZIEGLER Jean, *La Suisse, l'or et les morts*, Seuil, Paris, 1997.

ZIEGLER Jean, *La Suisse lave plus blanc*, Seuil, Paris, 1990.

Mémoires et thèses

AMEYO DIDJOUMDIRIBA, La libération anthropologique du Négro-africain selon Engelbert Mveng, Mémoire de Licence en Théologie, sous la direction du Prof. Bénézet BUJO, Fac. de Théologie de Fribourg, Mai 2007.

CADET Xavier, Histoire des Fang, peuple gabonais, thèse présentée pour l'obtention du diplôme de Doctorat d'histoire, juin 2005, sous la dir. Du Prof. Jean Martin, Université de Lille 3. Disponible sur le site internet : www.Doc.Univ-lille3.fr.

CARRIERE Stéphanie, Les orphelins de la forêt, Thèse présentée à l'université Montpellier II, sciences et techniques du Languedoc, sous la direction de Doyle Mekey.

KODY Zachée Denis, La dynamique des langues camerounaises, Doctorat d'Etat en sociolinguistique, Université de Yaoundé, 2005.

MAKEBA KAPANGALA Hubert, Une lecture chrétienne des théories de la justice de John Rawls et d'Amartya Sen, sous la direction de Walter Lesch, Université Catholique de Louvain, 2002.

MOTO Henri, Les ambiguïtés de la réduction de la pauvreté au Cameroun, UCAC, Yaoundé, 2006.

NDIGI OUM, Les Basa du Cameroun et L'Antiquité Pharaonique Egypto-Nubienne : Recherche Historique et Linguistique Comparative sur Leurs Rapports Culturels A La Lumière De L'Egyptologie, Thèse de Doctorat dirigée par Mr. Le Prof. Jean-Claude GOYON, Université Lumière Lyon II, 1997.

OMGBA Marc-Joseph, Dir. de l'Esstic in Société de l'information et de la communication dans le cadre de l'Assemblée générale du comité épiscopal panafricain des communications sociales (CEPACS), Yaoundé, 2003.

OWONO Jacques Fulbert, Esquisse d'une éthique des médias : le cas d'internet au Cameroun, UCAC, Yaoundé, 2005.

Encyclopédies et dictionnaires

ENCYCLOPÉDIE mensuelle d'outre-mer, décembre 1951. ENCYCLOPÉDIE philosophique universelle, Les notions philosophiques, PUF, Paris, 1990.

JOHANNES BAUER, Bibel theologisches Wörter Buch, Styria, 2001

LE PETIT ROBERT, Le Robert, Paris, 1993.

LEXIKON für Theologie und Kirche, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2006.

Documents du Magistère

AETATIS NOVAE 2 (DC 19 avril 1992, no 2049).

CONCILE VATICAN II, Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps, Gaudium et Spes, 34 (DC 1966, no 1464, col. 219).

CONFERENCE Episcopale Nationale du Cameroun (CENC), Lettre pastorale de la conférence épiscopale du Cameroun sur la crise économique dont souffre le pays, Yaoundé, 1990.

CONFERENCE Episcopale Nationale du Cameroun (CENC), Lettre pastorale des évêques du Cameroun aux chrétiens et à tous les hommes de bonne volonté sur le tribalisme, Yaoundé, 1996.

CONFERENCE Episcopale Nationale du Cameroun (CENC), L'enseignement social des Evêques du Cameroun, 1955-2005.

CONFERENCE Episcopale Nationale du Cameroun (CENC), L'Eglise catholique face à la pauvreté, Orientations Stratégiques à l'horizon, 2015.

JEAN PAUL II, Ecclesia in Africa, no 120. JEAN PAUL II, Message pour la Paix, 1993.

JEAN PAUL II, Sollicitudo rei socialis, St Paul Afrique, Kinshasa, 1988.

PAUL VI, Populorum progressio, Centurion, Paris, 1967.

PAUL VI, Octogesima Adveniens, no 4.

PAUL VI, Evangelii nuntiandi, centurion, Paris, 1975.

ZOA Jean, Messe pour les sinistrés de Nsam, 22 février 1998.

Sur la série « BiAS »

"I do not know of any positive association with bias in English but I think it is ironical and I would suggest we keep it. My reasons are simple, first; there is indeed a lot of bias in the manner the Bible has been used in Africa, and Europe etc. BiAS would be an interesting series title for us. Second, the series is taking a deliberate decision to focus more on the Bible in Africa, which essentially is a bias also. I therefore think this title should clearly explain the core of what we are going to do, and maybe at the end of the series people will realise bias is not always bad."

(M. R. Gunda)

Avec cette série « BiAS » de collectifs et même de monographies sur la bible en Afrique et sur les études bibliques en Afrique, nous aimerons ouvrir un forum d'échange académique à une échelle internationale. Cet échange n'est généralement pas souvent facile comme on peut le penser, particulièrement entre les chercheurs d'Afrique et ceux d'Occident. Le manque de bibliothèques d'un côté et le manque d'intérêt de l'autre sont les raisons fondamentales de ces échanges difficiles entre chercheurs d'Afrique et d'Occident. En présentant une série « BiAS » de livres, publiée en Allemagne, disponible partout dans le monde à travers l'internet, nous espérons améliorer nos moyens de communication. Nous invitons tous les chercheurs ou spécialistes de la Bible, traitant les sujets liés à la Bible en Afrique, à présenter leurs meilleurs études ou recherches auprès de la série « BiAS ». La publication via Internet étant gratuite, seule la publication sur papier devra être financée.

Joachim Kügler – Lovemore Togarasei – Masiwa R. Gunda – Eric Souga Onomo

More titles published in the series
Weitere Titel der Reihe
Autres volumes de la série

BiAS

The Bible in Context : Essay Collection / by **Lovemore Togarasei**

Bamberg: Univ. of Bamberg Press, 2009

(Bible in Africa studies ; 1)

🔗 <http://www.opus-bayern.de/uni-bamberg/volltexte/2009/213/>

Reign With Him for Thousand Years (Rev 20:6) - A Socio-Hermeneutical

Exposition of Biblical and Contemporary Millenarian Movements in

Zimbabwe as Radical Responses to Deprivation / by **David Bishau**

Bamberg: Univ. of Bamberg Press, 2010

(Bible in Africa Studies ; 2)

🔗 <http://www.opus-bayern.de/uni-bamberg/volltexte/2010/245/>

The Bible and Homosexuality in Zimbabwe : a Socio-historical analysis of
the political, cultural and Christian arguments in the homosexual public
debate with special reference to the use of the Bible

/ by **Masiwa R. Gunda**

Bamberg: Univ. of Bamberg Press, 2010

(Bible in Africa Studies ; 3) Print version: 18,50 €

🔗 <http://www.opus-bayern.de/uni-bamberg/volltexte/2010/252/>

From Text to Practice - The role of the Bible in daily living of African people
today / ed. by **Masiwa R. Gunda**

Bamberg: Univ. of Bamberg Press, 2011

(Bible in Africa Studies ; 4)

🔗 <http://www.opus-bayern.de/uni-bamberg/volltexte/2011/310/>

Death and After-life Rituals in the eyes of the Shona : Dialogue with

Shona Customs with the Quest for Authentic Inculturation

/ by **Canisius Mwandayi**

Bamberg: Univ. of Bamberg Press, 2011

(Bible in African Studies ; 6) Print version: 21,00 €

🔗 <http://www.opus-bayern.de/uni-bamberg/volltexte/2011/333/>

Ce volume de BiAS est le premier en français. Il présente une thèse doctorale acceptée par l'université de Bayreuth (Allemagne). L'auteur analyse le problème de pauvreté au Cameroun sous trois perspectives : la culture indigène, la tradition biblique et l'éthique chrétienne. Face aux théories de développement élaborées par les experts en économie de la Banque mondiale et du Fonds monétaire international, de l'aide conjointe de la communauté internationale qui s'élève chaque année en milliards d'Euro; face aux politiques de sortie de crise envisagées par les pays africains eux-mêmes, l'impression qui se dégage est que tout bouge en Afrique mais rien ne change. Au contraire...Où situer donc le problème du développement en Afrique: dans le manque d'infrastructures ou des personnes? Fatalité ou simple détermination? L'auteur entend démontrer dans ce travail qu'il n'y a pas de politique véritable de développement qui n'épouse les contours socioculturels, historico-religieuses et géo-environnementales des peuples concernés. Et partant de l'exemple des Bété-Fang du Cameroun, l'auteur propose une étude exégético-éthique de sortie de crise au Cameroun.



Informations sur l'auteur

Jacques Fulbert OWONO est un jeune écrivain camerounais. Titulaire d'un Bac canonique en philosophie de l'Université catholique de Yaoundé au Cameroun, d'un Master en éthique de la communication de cette même université. Owono a été étudiant doctoral dans le programme académique « IPP : Rencontres Culturelles » à Bayreuth en Allemagne. Depuis 2011, d'un doctorat en philosophie, option éthique africaine de développement de l'université de

Bayreuth. Il a été président de l'association des étudiants africains de Bayreuth de 2006 à 2011.

Du même auteur : « Tribulations d'un jeune séminariste » (roman autobiographique, Harmattan, Paris 2009).

ISBN: 978-3-86309-052-4

ISSN: 2190-4944

Preis: 19,00 €