

## Christianisme et Islam au Cameroun

Entre rivalités inter-ethniques, intra-religieuses et inter-religieuses ou le défi du vivre-ensemble au quotidien\*

Jacques Fulbert Owono

### Abstract

*Religious practise in Africa remains a multi-faceted challenge for daily living – especially since religion is accompanied and influenced by ethnic, cultural, and social factors. The question imposed to Africans of today is not only: The Bible, the Quran or the Ancestors. As can be seen in many cases the Bible and the Quran are not playing the unifying role that might be expected as ethnic and cultural identities seem to be even more holy than the Holy Scriptures. The article demonstrates this pattern focusing on rivalry, conflicts, and violence in northern Cameroon. The ethnic groups of Fulani, Arab-Choa and Kotoka are living in conflict although they all are Muslims. The ethnic identity is more important than the religious one. However, whenever it comes to tensions between Muslims and Christians the religious identity gains importance and the Holy Scriptures of Bible and Quran are used as a unifying factor and weapon against the others.*

### Introduction

Selon Engelberg Mveng dans son Histoire du Cameroun, autour des années 500, c'est-à-dire quatre ans après le baptême de Clovis, une civilisation originale naît sur les bords du lac Tchad et qui pousse ses ramifications au Cameroun : les Sao. Vers 700, sous la poussée des envahisseurs venus de l'est, la civilisation Sao va s'éteindre pour donner naissance à l'empire de Kanem, contemporain de celui de Charlemagne, qui se développe grâce au trafic d'esclaves (Mveng, 1984). De par sa situation géographique, le Kanem se trouve être au centre de plusieurs routes commerciales, ce qu'on a appelé le commerce sahélo-saharien. Et c'est sans doute par les marchands que l'islam s'est rendu présent dans

---

\* Cet article est le fruit d'un travail de recherche mené au Cameroun entre mai et octobre 2012.

cette région. On peut penser à juste titre que c'est du XI<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècles que les musulmans s'installent et répandent l'islam dans la région, puisque d'ailleurs l'empire dès cette période va connaître un développement important grâce à des souverains convertis à l'islam au XI<sup>e</sup> siècle et qui y pratiquent le commerce des esclaves. Le XVI<sup>e</sup> siècle est une période de grande stabilité politique. Le royaume de Bornou reconquiert le Kanem : c'est le début de l'empire de Kanem-Bornou qui atteint son apogée sous le règne d'Idriss Aloama. Ce dernier sera le protecteur de la poussée migratoire peule partit du Macina et qui atteint le pays Haussa. Ce n'est qu'après avoir soumis tous les Etats Haussa que le plus illustre des Peuls de cette époque, le Chehou Ousman Dan Fodio, fonde en 1804 le califat de Sokoto. C'est sous le leadership de son lieutenant, Modibbo Adama, que le djihad est déclaré en 1804 dans le Fombina (Adama et Mouctar, 2001). A partir du 19<sup>e</sup> s, au moment où l'Europe chrétienne organise les expéditions qui mettront bientôt toute l'Afrique subsaharienne sous sa coupe, on assiste à une sorte de regain de la conquête musulmane. En Afrique Centrale, Rabah, un chef de guerre musulman d'origine soudanaise, après avoir soumis le Kanem-Bornou, qu'il veut agrandir, décide de se lancer à la conquête de l'Oubangui-Chari, aujourd'hui RCA. Il est le premier à avoir tenté sur une grande échelle l'islamisation du plateau oubanguien. Son entreprise guerrière d'islamisation forcée se heurte aux Français. Pris en tenaille lors de la bataille de Kousséri, Rabah est tué en avril 1900. Cette défaite stoppa net l'islamisation forcée de l'ancien Oubangui-Chari. Il faut souligner que jusqu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, l'islam africain n'est en contact qu'avec le monde arabo-musulman et, par lui, avec le reste du monde, même s'il existe des contacts avec les esclavagistes européens sur les côtes. Les principaux problèmes de cet islam ont été, d'une part, la purification dans la pratique quotidienne et l'établissement d'une société islamique, et, d'autre part, la conversion à l'islam des peuples dits « païens ». A partir de la moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, un autre problème va se poser, celui du choc avec l'Occident, sous la colonisation d'abord, et sous la forme de la culture et de l'éducation occidentale. La politique musulmane de la France coloniale va vite se heurter à « la question arabe ». Seulement, il n'y a pas eu une politique définie pour ou contre l'islam, ce ne furent ni une croisade, ni une guerre sainte. La politique française a surtout été marquée par un grand pragmatisme. Quand la carte musulmane pouvait servir pour asseoir le pouvoir colonial, l'islam a pu être favorisé de la bienveillance de ce pouvoir et d'appuis de sa part. Elle va à dessein favo-

riser le développement d'un islam traditionaliste, coupé de ses racines arabes. La tactique coloniale encouragea de manière positive un autre aspect de la diffusion de l'islam et de la consolidation institutionnelle de l'ordre Soufi.

Au Cameroun, La crainte de l'islamisme et de l'arabisme des Arabes Shoa relève d'un préjugé. Proche du Tchad où se dessine un courant réformiste, l'administration juge qu'ils sont susceptibles d'en subir l'influence. Il faut par conséquent empêcher que se matérialise la solidarité ethnique entre les Arabes du Cameroun et leurs congénères du Tchad. Par ailleurs, que ce soit l'autorité coloniale ou l'autorité camerounaise aux lendemains des indépendances et ce jusqu'à aujourd'hui, l'accent est mis sur l'ethnie peule comme auxiliaire de l'Etat, au détriment des autres peuples, voire de l'unité et de la cohésion nationale. Ce qui laisse constater que les contours de la pratique du religieux au Cameroun se dessinent entre des frontières intra-religieuse, inter-ethnique et inter-religieuse où l'ethnie occupe un large part. Dès lors, on est en droit de se demander quel rôle jouent les Saintes Ecritures pour les chrétiens et les musulmans dans ces conflits. Peut-on envisager une pratique du religieux au Cameroun au-delà de l'ethnie ?

## **1. Le problème foulbé ou l'expression d'une rivalité intra-ethnique**

L'islam camerounais, faut-il le rappeler, est foncièrement tourné vers l'extérieur, le Nigeria, notamment. Mais dans sa pratique quotidienne interne, il fait face à de nombreux problèmes à connotation ethno-religieuse et dont le « problème foulbé » en est une variante. L'historien camerounais, Engelbert Mveng, n'y va pas par quatre chemins pour affirmer qu'il « existe un problème foulbé » que les historiens et les écrivains ont extrêmement brouillé. Sur l'origine des Peul ou Foulbé, la tradition de Ray-Bouba reprend la version musulmane commune à l'ensemble de l'Adamawa, à savoir que ce peuple résulterait du métissage d'Arabes et de Noirs soudanais de la vallée du fleuve Sénégal (Mohammadou, 1979). Pour Engelberg Mveng, les Foulbé de l'Adamaoua se répartissent entre les deux grandes familles Wolarbé et Yillaga. Cette répartition n'est pas strictement géographique. Cependant, le groupe wolarbé domine surtout dans l'Ouest et la zone britannique : Sokoto, Yola, Ngaoundéré, Gaschiga, Banyo, Koncha, tandis que le groupe yillaga, par contre, englobe les lamidats de Rey, Bindir, Tibati, Maroua, Garoua... Les Wolarbé sont originaires du Fouta-Djalou et du Macina,

tandis que les Yillaga, qu'on appelait à l'origine les Torobé, sont issus du Fouta-Toro. Leur surnom de Yillaga qui signifie "les hommes de la lance", n'est apparu que tardivement. Ils le doivent d'ailleurs au fait qu'ils ont un caractère guerrier.

Les Peuls de l'Adamawa attribuent un trait de caractère à chacun des clans peuls habitant le Nord-Cameroun. Les Yillaga auraient un caractère impétueux et seraient avant tout des guerriers, tandis que les Wolarbé sont des Peul marabouts qui n'ont pas l'habitude de gouverner par la force. Ce sont des gens préoccupés d'études et de savoir, au tempérament calme et pondéré. Sauf que l'histoire retiendra que c'est Modibbo Adama, l'un des plus illustres peul wolarbé, qui allait conduire le Jihad dans l'Adamawa historique. A en croire Mohammadou Eldridge, Modibbo Adama, au début de sa mission, ne faisait pas montre d'une autorité excessive et n'usait pas de son pouvoir vis-à-vis des autres chefs (Arden) peuls. Ce n'est qu'au bout d'un certain nombre d'années, lorsqu'il eut établi de solides liens entre lui et la plupart des chefs Wolarbé notamment, que, se sentant suffisamment fort, son attitude changea et qu'il se mit à vouloir faire usage de son autorité dans ses rapports avec les grands chefs peuls. Naturellement, il va se heurter à l'opposition des chefs yillaga dont les principaux lamidats de Tibati et de Ray-Bouba s'opposeront au pouvoir central de Yola pour affirmer leur autonomie (Mohammadou, 1979, p. 155).

Le Jihad au Cameroun semble ainsi reposer sur des bases non pas simplement ethniques, mais intra ethniques. Les rivalités, oppositions et tensions qui vont naître entre les Wolarbé et les Yillaga laissent penser que l'homogénéité ethnique n'est qu'une pure construction au service d'une idéologie. Dans son Histoire de Tibati, Eldridge Mohammadou nous laisse comprendre que les guerres fratricides qui ont marqué l'histoire des relations entre le lamidat yillaga de Tibati et celui wolarbé de Banyo, du temps des conquêtes, ont laissé des traces encore perceptibles au sein des deux populations aujourd'hui. Nos informateurs au Nord Cameroun par contre, nous faisaient remarquer que c'est le degré d'adhésion à l'islam et le degré de métissage, c'est-à-dire, d'ouverture aux autres, qui différencie fondamentalement les deux familles peules. Tandis que les Wolarbé répugnent au métissage et luttent pour affiner les valeurs et idéaux de vie peule, le Pulaaka, aux valeurs islamiques, les Yillaga, par contre, vivent dans une société sociologiquement plus évoluée, éclatée, parce qu'ayant dépassé le seul cadre restreint de l'ethnicité. Leur ambition est de caractère purement laïc, la religion ne constituant

qu'un moyen privilégié d'asseoir leur ambition politique. Les Yillaga semblent donc n'avoir pour seule obsession que l'exercice et la conservation du pouvoir (Mohammadou, 1965, p. 72)

Il faut en effet reconnaître que les motifs de la migration des Yillaga vers l'Adamawa sont d'abord d'ordre politique. C'est suite à des rivalités dynastiques que les Yillaga seraient volontairement partis du Mali. Par conséquent, l'objectif de leurs migrations est d'abord de reconstituer de nouveaux Etats, par le biais non seulement de la diplomatie mais aussi au moyen des armes et de la guerre. En bons stratèges, les Yillaga, peu nombreux, vont établir des alliances matrimoniales avec les tribus autochtones. De ces unions seront désormais issus les futurs chefs peuls et une partie des familles dirigeantes. Jean Hurault écrit d'ailleurs à ce propos :

« À l'exemple des autres lamidats de l'Adamawa, il fut admis par un accord tacite qu'à l'avenir les fils du lamido nés de ses femmes libres ne pourraient prétendre au trône ; seuls pouvaient lui succéder les enfants de ses concubines esclaves. Cette disposition, observée depuis cinq à six générations, fait que désormais dans l'ensemble de l'Adamawa, les lamibé sont pratiquement des Noirs purs. » (Hurault, 1975, p. 12).

Les chefs peuls se sont donc trouvés aux prises avec une double épreuve : consolider leur pouvoir à travers la gestion externe de l'Etat ; et d'autre part, à l'intérieur, opérer une intégration ethnique et culturelle entre les éléments peuls et autochtones. Avec le risque de trahir ses origines et sa culture, de diluer la mission essentielle du Jihad dans ces contrées. A la question de savoir : Peul yillaga ou wolarbé, « qu'as-tu fait de ta mission ? » pourraient en résulter les grandes lignes de dissemblances entre les deux familles. Ce qui, sur le terrain, est nettement palpable, car nos indicateurs nous faisaient remarquer à ce propos qu'il n'y a pas de commune mesure entre les soins apportés à la construction et l'entretien des mosquées peules wolarbé et ceux des mosquées yillaga. Ces dernières étant souvent d'architecture quelconque, mal entretenues. Il faut dire que la foulbéité yillaga transcende le cadre de l'ethnicité pour embrasser celui de la culture. A la question désormais de savoir : « qui est peul, qui ne l'est pas ? Qu'est-ce qu'un Peul ? » Mohammadou El-dridge répond sans ambages qu'est peul,

« toute personne qui participe de la culture peule, sans distinction de son origine ethnique. Cette culture se caractérise essentiellement par une langue, le Fulfulde; une religion, l'Islam; et un ensemble de valeurs spirituelles propres à la Pulaaka. »

Il faut dire qu'il y a plusieurs siècles que la majorité des Foulbé ont dépassé le cadre de la tribalité et constituent un peuple dont le trait distinctif réside dans la culture (Adama et Mouctar, 2001, p. 19).

Cependant, Philip Burnham nous fait remarquer que s'il n'est pas difficile d'être admis au sein de la société foulbé, les jugements culturels implicites dans le code du Pulaaka permettent la différenciation sociale à l'intérieur de la catégorie, même quand un individu s'est assimilé à la catégorie sociale foulbé (Burnham, 1991). En d'autres termes, la culture ne suffit pas à elle seule pour gommer les traits caractéristiques de l'ethnicité peule. Bien au contraire, ces derniers s'en trouvent renforcés au sein de la foulbéité qui s'exprime désormais en des identités pyramidales. Certains Peul interviewés n'hésitaient pas à nous faire valoir l'idéal et la supériorité de vie peule au détriment des autres musulmans qui, à leurs dires, continuaient malheureusement de se comporter comme des païens :

« Les gens confondent la foulanité à l'islam, nous faisait remarquer un interviewé peul, si bien que les caractères de vie peule sont confondus au caractère de l'islam. Les Peul sont de nature réservée, mais on aura tendance à croire que tous les musulmans le sont. Or à y regarder de près, certains Kiridi islamisés continuent à se comporter comme des païens. Vous verrez chez eux, par exemple, un père de famille qui apparaît torse nu, sans pudeur, en public. »

Cette rivalité intra-ethnique peulo-peule se dessine nettement à travers l'expérience des Mbororo. S'il faut croire que les Mbororo partagent avec les Peul yillaga et wolarbé le même héritage culturel, leur communauté a toujours été soumise au dictat et à l'autorité des autres Peul wolarbé et yillaga. Arrivés après le Jihad dans l'Adamawa, en provenance du Nigéria, les Mbororo vivant sur les territoires peuls de l'Adamawa étaient soumis à un système fiscal et administratif distinct avec un statut juridique et politique inégal imposé par les Peul. Marginalisés, humiliés, spoliés, maltraités, mis au ban de la société peule en particulier et de la société du Nord en général, les Mbororo vont verser dans le terrorisme transfrontalier et devenir les prometteurs du phénomène de « coupeurs de route ».

Le cas des rivalités intra-ethniques peulo-peules nous permet de comprendre que lorsque les crises, avec pour corollaire la marginalisation et l'exploitation tous azimuts d'un groupe par rapport aux autres, sont exacerbées à l'intérieur d'un même groupe ethnique ou d'une communauté, la porte reste ouverte à toute expression terroriste ou fonda-

mentaliste comme seule voie désormais possible d'attirer l'attention de l'Etat sur ses souffrances et ses revendications.

## 2. Le problème Kirdi ou l'expression d'une rivalité inter-ethnique

Le problème Kirdi reste, à côté du problème peul, celui qui cristallise beaucoup l'attention des chercheurs. Ibrahim Mouiche nous fait comprendre que la population du Nord-Cameroun est abusivement divisée en musulmans d'une part et de Kirdi de l'autre, car les Kirdi constituent l'ossature numérique de la région, soit environ 73% de la population (Mouiche, 2000). Pendant notre séjour de recherche dans la partie septentrionale du pays, il nous a été donné de noter la répartition géographique des principaux peuples comme suit :

- *Adamaoua* : les Tikar, les Babouté (Mvouté ou Bouté), les Mboum, comme groupes ethniques principaux. Puis viennent les Baya, les Dourou, les Foulbés, les Haoussa et les Kanouri.
- *Nord* : les Mboum, les Dourou, les Namtchi, Foulbé, Haoussa, Kanouri, Bata, Lamé, Moundang, Fali, Gidar, Mambai, Daba, Ndgeng.
- *Extrême-Nord* : Moundang, Toupouri, Guiziga, Daba, Moufou, Mousgoum, Kotoko, Arabe-Choa, Mafa, Mandara, Foulbé, Haoussa.

Il ressort de cette répartition géographique sommaire que seuls les Peul se répartissent sur la quasi-totalité du territoire tandis que les autres ethnies ont une implantation spatiale réduite. Les Peuls semblent constituer, dans chaque province, le groupe le plus nombreux mais pris isolément, les peuples kirdis sont majoritaires. C'est à la faveur du Jihad que les Peul fondèrent une série d'Etats indépendants, les lamidats, à travers tout le Nord-Cameroun. Mais les structures de ces Etats allaient reposer principalement sur divers modes d'intégration des populations autochtones conquises, sous le prisme des idéaux de l'islam et la production de l'idéologie de la supériorité culturelle des Peul, le Pulaaka.

Cette hégémonie symbolique, nous dira Ibrahim Mouiche, se conjugue avec le contrôle de l'espace territorial où les terres les plus fertiles et les plus vastes appartiennent aux chefs peuls. Le Lamido reste le propriétaire de la terre qu'il peut attribuer à qui il veut, en fonction de ses humeurs. Là où existe un lamidat au Nord Cameroun, les dominants musulmans et bureaucrates habitent le centre et les dominés kirdi résident à la périphérie où ils disposent du monopole de ce qu'on a ap-

pelé l'industrie de divertissement qui englobe toutes formes de prostitution et de la production de la bière locale brassée illégalement.

Le problème Kirdi naît donc au contact des populations autochtones qui refusent l'assimilation à la culture peule ou foubéisation. Le concept Kirdi semble avoir été forgé par les coreligionnaires de Mahomet afin de déstabiliser psychologiquement les autochtones qui refusaient de se convertir à l'islam et luttèrent pour sauvegarder leur identité. Pour rendre sa domination parfaite, le Peul va attribuer au Kirdi des noms tels que païen, cafre, Kado, barbare, avatar, gendre de la sauvagerie, comme pour le marginaliser au cas où il ne se rallierait pas. Bien plus, les Kirdi seront divisés, avilis, désorientés, déboussolés, détruits sur plusieurs plans : culturel, moral, et religieux. C'est à bout de résistance qu'ils ont capitulé. Le poème *Hommage aux Kirdi* de Jean-Baptiste Baskouda, kirdi lui-même, exprime non seulement la désolation de tout un peuple asservi, mais aussi ses souffrances qui, « depuis plus de trois cent ans », perdurent :

« Kirdi des stigmates, Kirdi des peines, Kirdi des remords,  
Kirdi d'asservissement, Kirdi d'humiliation, Kirdi des morts,  
Kirdi des regrets, Kirdi des trahisons, Kirdi des déracinements  
Kirdi d'agenouillements, Kirdi des peurs, Kirdi d'abâtardissements. »  
(Dama-Téyabé, 2008).

Cependant, le poète n'entend pas simplement s'insurger contre cet état de misère de son peuple, car dans le poème Kirdi est mon nom, il veut réhabiliter le Kirdi déshumanisé et lutter contre la soumission aveugle de ses frères. (Baskouda, 1993, p. 21). On comprend nettement le vibrant appel que Baba Simon adresse aux Kirdi en ces termes : « haïssez le qualificatif kirdi, qui aliène, déracine et frustre. Mais acceptez celui qui glorifie, honore et renforce votre identité culturelle ». (Baskouda, 1993, p. 22).

Si le pouvoir colonial a aboli l'esclavage et instauré la paix coloniale, il va quand même authentifier, sinon valider la suprématie peule sur les Kirdi. Le pouvoir peul sera en effet établi comme le relais du pouvoir colonial au sein des populations kirdi, dans un système d'administration indirecte. Ce qui, aux yeux d'Ibrahim Mouiche, va renforcer la prégnance du modèle peul au niveau de l'architecture, de l'organisation politique, de la langue, de la religion et même du vêtement. Cette nouvelle situation va davantage marginaliser les Kirdi et radicaliser leur résistance contre toute force extérieure au groupe. Baba Simon ne se trompe donc pas sur le traumatisme que vit ce peuple :



«la résistance des Kirdi dans les montagnes, inaccessibles aux cavaliers foubés et aux forces d'artillerie allemandes pendant la Première Guerre mondiale les a façonnés. Toute nouveauté se présente à eux comme une menace à repousser, quelle qu'en soit la forme, pacifique ou violente. »

(Baskouda, 1993, p. 35).

C'est le processus de démocratisation, amorcé dans les années 1990 au Cameroun, qui va révéler au grand jour la question kirdi au Nord Cameroun et laisser éclater le cri de révolte d'un peuple longtemps déshumanisé. Un homme qui pleure n'est pas un ours qui danse. Sous le président Ahmadou Ahidjo, premier président du Cameroun indépendant, la foubéisation est de nouveau renforcée. Elle devient même un investissement social car elle offre des avantages de distinction et de promotion sociale. Il en résulte non seulement une hétérogénéité de l'ethnie peule, mais aussi une complexité de son identité. Désormais, même les peuples christianisés useront de tous les subterfuges extérieurs pour se mouler dans l'identité peule et gommer tout aspect extérieur pouvant leur porter préjudice. L'islam va dès lors représenter pour les élites autochtones assimilées, un enjeu qui acquiert le statut d'un mal nécessaire. Même s'il faut recourir à sa propre religion, le paraitre musulman est prééminent. Le Kirdi assimilé instrumentalise la religion musulmane, ce qui aboutit à une islamisation sans islam. C'est d'ailleurs le constat que fait Baba Simon, considéré comme le « Père des Kirdi », lorsqu'il déclare que : « quand les Kirdis deviennent musulmans, ils gardent leurs pratiques païennes. » (Baskouda, 1988, p. 64). Cette attitude sonne quand-même comme un cuisant échec pour les pasteurs peuls qui ont mené de grandes luttes pour imposer l'islam aux Kirdi. Mais c'était sans compter sur ce hadith du Prophète Mahomet qui affirme qu'il n'y a pas de différence entre un Arabe et un non-Arabe, ni entre le Blanc et le Noir – ni entre un Peul et un Non-Peul pourrions-nous ajouter – si ce n'est par la piété.

Ibrahim Mouiche nous laisse comprendre que l'équation du Nord ne peut se résoudre en une simple opposition ethnique foubé-kirdi, car dans les faits, ces identités sont multiples tout comme les loyautés qu'elles appellent. Les Mbororo, Peul parmi les Peul, restent marginalisés parce que superficiellement islamisés. Quant-aux Kirdi, ils représentent une mosaïque humaine socialement hétérogène – sur le double plan linguistique et géographique – dont l'insertion au système d'inégalités varie d'un groupe à l'autre. Le problème kirdi se laisse plutôt ramener à l'hégémonie d'un « bloc au pouvoir », ethnique hétéroclite puisque l'on retrouve les grands notables peuls, comme les commer-

cants haoussa, les Kotoko, les Kanouri, les élites converties kirdis (Mouiche, 1988, p.64). La question reste donc de savoir ce qui fait la kirdité de toutes ces entités sociales hétérogènes que l'on intègre sous le vocable assimilateur de Kirdi. Le processus de construction d'une identité ethnique kirdi à partir d'une pluralité de groupes sociaux dont le dénominateur commun originel reste la non appartenance confessionnelle à la religion musulmane suffit-il pour redonner au Kirdi toute sa dignité et le sortir des voies de l'aliénation multiforme. Déjà sur le terrain, le concept de kirdité semble aujourd'hui être l'apanage des élites politiques kirdi, dans ce que Bayart qualifie de « politique du ventre » au Cameroun.

Il faut dire en guise de conclusion à cette partie que malgré la venue de la démocratie, les Kirdi, pourtant majoritaires, n'ont pas su exercer le droit de vote dont ils jouissaient pour venir à bout de la domination peule. Pourtant lorsque l'occasion leur fut accordée en 1959 lors du plébiscite du Nord-Cameroun britannique, ils firent nettement la différence à chaque fois. Que faut-il comprendre par cette allusion? Simplement que le droit de vote des Kirdi, 50 ans après, semble avoir été confisqué. Le pluralisme démocratique et le « one man one vote » restent la poudre aux yeux d'un système où les interférences de l'ethnicité gardent une emprise considérable sur la structure de l'Etat moderne. Le « printemps kirdi » n'aura donc jamais lieu par les voies démocratiques, si l'Etat au Cameroun n'assure pas le monopole du contrôle de la nation, c'est-à-dire, en réussissant à gérer les différentes identités tribales qui existent dans le pays et à les canaliser en cas de conflit. Favoriser une ethnie au détriment des autres, c'est ouvrir la boîte de pandore, encore une fois, de tous les « ismes ». Il est quand-même inquiétant de constater qu'au Nord-Cameroun, tout le monde sait que le lamido est plus puissant que n'importe quel représentant de l'Etat qui officie dans la région. Les Gouverneurs, Préfets, Sous-Préfets, Responsables de la sécurité, etc., passent d'abord saluer le lamido, une fois qu'ils prennent fonction au Nord.

### **3. Le problème Arabe Choa – Kotoko ou l'expression d'une rivalité intra-musulmane**

Le Logone et Chari qui constitue le cadre géographique de cette partie est un département de l'Extrême-Nord, allongé dans le lac Tchad et frontalier du Nigéria et du Tchad. La faiblesse des précipitations fait de cet espace un lieu écologiquement austère bien que la densité de sa population soit parmi les plus élevées du pays. Mais l'importance de la ville

vient de sa position stratégique pour la pratique du commerce, à la croisée du trafic transsaharien des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles. Le Logone et Chari est peuplé par deux principaux groupes ethniques : les Arabes Choa et les Kotoko, auxquels s'ajoutent d'autres groupes plus ou moins importants en nombre : Mousgoum, Kanouri, Bornouan, Mandara, etc. L'islamisation de cette région précède la période du Jihad lancé par Ousman Dan Fodio en 1804. Elle est l'œuvre de populations arabes, traditionnellement commerçantes, venues probablement d'Égypte et engagées dès le XIV<sup>e</sup> s dans ce qu'on a appelé le « commerce transsaharien ».

C'est dans cette perspective qu'il faudrait situer l'arrivée des Arabes Choa dans la région. Ils seraient probablement des descendants des métissés d'Arabes blancs, d'Éthiopiens, des Peul et des Noirs soudanais originaires de l'île de Choa dans la région du Nil en Égypte. Leur installation progressive par petits groupes dans le bassin du lac Tchad remonte vers le VIII<sup>e</sup> s. Ils trouvent les Kotoko installés depuis des lunaires dans la région.

Les Kotoko seraient quant-à eux les descendants des populations Sao, peuple réputé pour sa brillante civilisation de la « terre cuite » et dont l'apogée fut atteint entre le IX<sup>e</sup> et le XV<sup>e</sup> s. Ils bénéficient ainsi d'un statut d'antériorité dans l'occupation de la région. Les Kotoko vont se baser sur cette autochtonie pour légitimer une certaine souveraineté dans la région face aux nouveaux arrivants arabes. Une prescription qui, loin d'être une simple villégiature, sera la pomme de discorde entre les groupes en présence, dans un contexte sahélien, faut-il le rappeler, où les ressources naturelles sont rares du fait de la précarité des conditions écologiques, et dès lors les conflits pour leur gestion multiples.

C'est ainsi que, comme dans un jeu de ping-pong où les parties se renvoient la balle mutuellement, le pouvoir bascule entre les mains des Arabes Choa vers la fin du XIX<sup>e</sup> s, à la faveur de la percée des cavaleries arabes menées par le conquérant Rabah. Dès lors dans le Logone et Chari, la diffusion culturelle va désormais s'effectuer à l'avantage de la culture arabe choa. Les arabes Choa vont rapidement dominer le commerce local, au point où la langue arabe, à l'origine langue du commerce, va devenir la lingua franca entre toutes les communautés et même entre les Kotoko. Mais contrairement au rapport Kirdi-Foulbé, le rayonnement de la culture arabe choa ne s'accompagne pas d'une influence socio-politique et économique des Arabes Choa. Ces derniers,

pourtant majoritaires, restent largement victimes de la xénophobie des kotoko.

Dans son entreprise d'endiguement de l'influence arabe, le pouvoir colonial va s'appuyer sur les Kotoko au détriment des Arabes Choa. Rabah est défait en 1907 et le pouvoir remis aux Kotoko, qui vont constituer un réservoir d'hommes instruits et formés pour la première administration du Cameroun indépendant. Ahmadou Ahidjo, le premier président peul du Cameroun, poursuivra la politique coloniale française d'exclusion et de marginalisation à l'égard des Arabes Choa. Il nomme Ousmane Mey, d'ethnie Kotoko, comme « Gouverneur inamovible » de la vaste province du Nord Cameroun, ce qui contribua davantage à l'exclusion des Arabes Choa. La première confrontation ethnique post-coloniale entre Arabes Choa et Kotoko éclate en octobre 1979. Elle est l'expression du cri de révolte des Arabes Choa qui ne supportent plus les exacerbations multiformes auxquelles leur communauté fait face, alors même que le président Ahidjo se félicite partout de sa politique d'unité nationale sous le parti unique.

A la faveur de l'ouverture démocratique des années 90, la démographie deviendra le joker politique de la communauté Arabe Choa. Cette dernière, contrairement aux Kirdi, va user de son droit de vote pour reconquérir le pouvoir, de manière démocratique, face aux Kotoko minoritaires. Les Arabes Choa, dans une domination sans partage, entendent ainsi prendre leur revanche historique non pas seulement sur les Kotoko, mais aussi sur les Peul et les Kirdi. Alors que les Arabes Choa occupent désormais tous les postes clés de la région, on assiste au déplacement des lignes de clivage politique : celles-ci n'opposent plus frontalement les Arabes aux Kotoko mais opposent désormais des clans arabes entre eux sous le leadership d'élites de la communauté. En d'autres termes, l'unité arabe qui semblait inébranlable face à l'ennemi externe est mise à rude épreuve lorsque les hostilités cessent. Il y a comme un retour du refoulé de vieilles tensions intestines, latentes jusqu'ici. Dans ce jeu inter-ethnique et inter-clanique, l'appui des Kotoko est recherché par chaque clan désireux de disposer de la plus large coalition pour engranger le maximum de suffrages. On peut penser ici qu'on évolue vers une recomposition des alliances politiques qui ferait disparaître l'antagonisme frontal entre Arabes et Kotoko. Seulement, on est en droit de se demander dans quelle mesure les Kotoko pourraient s'accommoder d'une situation où ils sont désormais politiquement mar-

ginalisés, économiquement dominés et subissent par la langue, une relative hégémonie culturelle.

Au regard du combat hégémonique auquel se livrent les deux clans pour s’arroger le droit exclusif sur les ressources disponibles (terre, eau, pâturage) et sur l’exercice du pouvoir, on peut se demander quel rôle joue l’islam, attendu qu’il est la principale religion des deux communautés, dans la recherche d’une cohésion et harmonie régionales. Il faut dire que le fait religieux ne se situe pas au-delà du champ de combat. Il en constitue parfois le terrain privilégié où chaque clan veut marquer une ligne d’opposition nette avec le clan adverse. Ce qui peut aboutir à la transformation voire la déformation quotidienne de la pratique religieuse, marquée plutôt par le souci de distanciation et/ou de différenciation avec l’autre. C’est ainsi qu’on a pu observer que lors de la célébration de la fête du Ramadan de l’année 2010, un décalage de 24h est apparu entre la date retenue au Cameroun et celle du Tchad voisin, ce qui a créé des dissensions entre fidèles musulmans dans le Logone et Chari. Les Arabes ayant préféré célébrer à la même date que les musulmans tchadiens alors que les Kotoko se sont conformés aux prescriptions de la umma camerounaise. Cette extraversion qui a semé des troubles de plus au sein des deux communautés et fragilisé l’entente et la cohésion au sein de la communauté musulmane, inquiéta les autorités camerounaises qui pensent que de telles dissensions peuvent servir de terreau à la propagation de l’extrémisme religieux à partir d’un pays voisin comme le Nigéria. Certains adeptes, plus radicaux, d’un groupe ethnique pourraient appeler des renforts au Nigéria afin de prendre le dessus sur leurs adversaires, ainsi qu’on l’a vu dans le conflit entre les sunnites et les tidjanites à Yaoundé et Mbalmayo. L’Etat camerounais doit par ailleurs trouver des raisons de s’inquiéter davantage dans le fait qu’on note une forte détention illégale et incontrôlée d’armes à feu dans le Logone et Chari : « Chaque famille arabe possède une arme de guerre » peut-on lire dans l’étude sur le conflit Kotoko et Arabes Choa que dressent Claude-Richard Mbowou et Herrick Mouafo Djontu (Mbowou et Mouafo D). Un trésor familial acquis grâce au terrorisme transfrontalier qui assure la circulation des armes dans la région et des parentés transfrontalières, investies en cas de conflits ethniques.

#### 4. Islam et christianisme au quotidien ou l'expression d'une rivalité inter-religieuse

Ahmadou Balla, spécialiste en développement d'entreprise, dont nous faisons la connaissance pendant l'émission-débat « Train du Paradis » sur la CRTV3 Garoua où nous avons été invités, nous dit, formel, pendant l'entretien :

« Depuis les années 1990, c'est à cause du grand zèle des chrétiens, surtout des témoins de Jéhovah et des pentecôtistes, que le radicalisme musulman progresse ici au Nord, en guise de réaction et d'auto-défense, face à ce que les musulmans considèrent comme une agression... »

L'homme veut nous partager son expérience personnelle, afin qu'on comprenne mieux la situation :

« Il y a quelques années, j'ai reçu chez moi la visite d'un des chrétiens qui se baladent avec la Bible en main. Pendant la discussion que nous eûmes ensemble, il me pria avec insistance d'abandonner ma foi musulmane parce que, selon lui, Mahomet était un menteur... »

Notre interlocuteur marque une pause comme pour calmer son émotion qu'on imagine encore vive. Puis il poursuit :

« Face à de tels propos, j'ai failli perdre mon sang-froid. Une seule idée me trottait par la cervelle : rentrer dans ma cuisine et en ressortir avec un bon couteau pour l'expédier en Enfer. »

Il ne le fera pas. Heureusement. Au contraire, nous apprit-il,

« par réaction à cette agression et humiliation à domicile, j'ai décidé d'en savoir plus sur le christianisme afin d'en faire une étude comparative avec l'islam. »

Combien de croyants musulmans, comme notre interlocuteur, sauront faire preuve d'une aussi grande maîtrise de soi ? Combien surtout voudront situer uniquement le problème au niveau du débat des idées : apprendre à mieux connaître l'autre, afin de pouvoir mieux débattre ? Ahmadou Balla nous l'apprendra plus tard que c'est cette étude personnelle qui lui permettra de savoir qu'il s'agissait d'un membre des Témoins de Jéhovah, qui partagent un certain prosélytisme avec les Pentecôtistes. Sinon, il aurait continué à traiter indifféremment les Chrétiens. Devant le collège Mazenod de Ngaoundéré, nous nous entretenons avec une enseignante musulmane qui a tenu à garder l'anonymat. Elle nous déclare :

« On ne sait pas ce que leurs responsables leur disent dans leurs églises – parlant des chrétiens – mais on a l'impression qu'ils nous considèrent tous

comme des païens à christianiser maintenant. Cette attitude, si rien n'est fait pour la stopper, risque de déboucher sur un conflit ouvert. »

A Maroua, Aboubacar Moussa et Mohamed Garga me confirment la même chose : le prosélytisme des chrétiens au Nord exaspère les musulmans. Mohamed Garga tient à préciser :

« Ce sont les chrétiens qui nous harcèlent chez nous. Ils viennent jusque chez nous à domicile pour essayer de nous convertir au christianisme... Un jour, finit-il par déclarer, ils trouveront ce qu'ils cherchent... »

C'est bien cette préoccupation que nous retrouvons chez l'archevêque de Garoua, Mgr Ntalou Antoine, lorsqu'il nous affirme que :

« Certains de nos coreligionnaires n'ont pas toujours conscience de leurs actions (...) Les chrétiens doivent éviter de ridiculiser les gens dans la pratique de leur religion. »

Et comme s'il faisait l'amalgame lui-même, le prélat se reprit très vite pour lever tout malentendu et préciser: « Quand on parle de chrétiens, de qui parle-t-on ? » La question qui nous aurait renvoyé à un cours de christologie, ne s'adressait heureusement pas à nous. On n'était donc pas obligés d'y répondre. L'homme de Dieu pourtant reprit : « L'Eglise catholique a des perspectives assez fermes dans ce domaine du dialogue inter-religieux, surtout avec Vatican II et les documents qui en sont issus ».

A la question de savoir ce qui suscite un tel zèle des chrétiens, le prélat nous répond sans hésitation : « les chrétiens au Nord ont de plus en plus conscience qu'ils sont chez eux ici et doivent manifester publiquement leur foi. » Une attitude qui, au regard de l'histoire des religions au Nord Cameroun, peut être considérée comme une véritable révolution. Maud Lasseur explique d'ailleurs que les choses ne furent pas toujours aussi simples pour les chrétiens dans cette région où le pouvoir du Lamido reste sans contrôle et où une politique d'islamisation forcée fut menée dans la région sous la présidence d'Ahidjo, peul originaire de Garoua. Et selon Maud Lasseur, des églises furent saccagées, des membres du clergé et des catéchistes assassinés, les chrétiens nordistes écartés des postes de la fonction publique... Gouverneurs, préfets, sous-préfets, commissaires, hauts gradés de l'armée dans le Grand Nord étaient alors tous musulmans.

Mais depuis 1990, à la faveur de la promulgation de la loi sur les libertés publiques qui permet à tous les fidèles de s'organiser en association culturelle, le Cameroun connaît un véritable éclatement de son paysage

religieux. Ceci se caractérise non seulement par la multiplication des associations culturelles mais aussi par la lente décomposition des territoires ethno-régionaux que s'étaient appropriés les grandes organisations chrétiennes et musulmanes historiques, au profit des Nouveaux Mouvements Religieux (NMR). C'est ce que Maud Lasseur désigne par « les nouveaux territoires de Dieu » (Maud Lasseur, 2000). Et dans le Grand Nord, on assiste à un spectaculaire processus de dilatation de l'espace du Christianisme, qui sort de ses niches traditionnelles, pour aller à la conquête du monde musulman.

Pour le Prof Jean-Paul Messina, consultant auprès du Saint-Siège du dialogue inter-religieux au Cameroun :

« Certains pasteurs pensent qu'il faut évangéliser les musulmans et n'hésitent pas à prendre des mesures en ce sens. La réaction des musulmans qui passe être une légitime défense plongerait le pays dans le cycle de la violence. »

L'éminent professeur recommande que l'Etat camerounais puisse définir les bornes d'action apostolique pour que ces NMR n'aillent plus provoquer inutilement les musulmans. Car, affirme-t-il :

« les critères de légalisation des associations religieuses ne sont pas précisés. Un effort de légalisation de ces mouvements est à faire dans la prédication pour qu'on sache qui doit parler ou non, car cela pourrait créer avec le temps des problèmes. Les NMR manifestent un zèle parfois dangereux du fait qu'ils sont persuadés de posséder la vérité. »

Une attitude qui est partagée par de nombreux camerounais, notamment le président de l'Association des Imams du Cameroun, Cheikh Ibrahim Mbombo Moubarak, qui affirme que les religions sont pratiquées sans aucune autorisation et c'est la raison pour laquelle les mouvements extrémistes gagnent du terrain au Cameroun. Selon lui, avec une réglementation du secteur, il aurait été difficile pour les membres de Boko Haram de s'établir au Cameroun. Ce qui nous laisse croire que la secte Boko Haram a tiré parti de la loi de 1990 sur les libertés culturelles et d'associations pour s'infiltrer dans le paysage religieux camerounais, en manque de réglementation, et nous oblige à y voir plus clair.

Le regain de tensions entre chrétiens et musulmans, notable au Nord-Cameroun, n'est donc pas seulement lié à une radicalisation de l'islam, quoique celle-ci soit nette. Le renouveau de l'islam au sud du Sahara ne doit pas être perçu de façon entièrement séparée de l'effervescence qui règne dans les églises chrétiennes et néo-chrétiennes dans d'autres parties du Continent. Musulmans et animistes sont aujourd'hui considérés



par les chrétiens évangélistes comme des « peuples non-atteints », à évangéliser, les seconds devant en outre être soustraits à l'influence des premiers. Depuis 1990, on assiste à un véritable réveil du christianisme nordiste. Le retour à la liberté religieuse se traduit par la croissance du nombre de chrétiens mais surtout par un spectaculaire processus de dilatation de l'espace du christianisme, qui sort de ses « niches » traditionnelles. Toutes les Eglises du Nord présentent des effectifs croissants dans leurs statistiques annuelles. A titre d'exemple, l'UEEC annonçait 72 400 assistants au culte en 2001 contre 40 071 en 1993. Ce qui correspond à une hausse de plus de 80%, très supérieure à la croissance de la population.

Depuis quelques années, une tendance à la radicalisation du christianisme dans le Grand Nord se fait jour et tend à se diffuser au sein de toutes les Eglises nordistes. Ce mouvement, diffus, est animé par une constellation d'individus et d'organisations : pasteurs issus d'Eglises protestantes établies et animés par un certain esprit de revanche vis-à-vis des anciens dominants, musulmans convertis au christianisme, spécialisés dans l'évangélisation auprès de leurs « frères » musulmans, évangélistes, pentecôtistes s'adonnant au combat spirituel ou à des campagnes d'évangélisation en milieu « non atteint... » Tous entretiennent un esprit prosélyte et militant, par ailleurs appuyé par des organisations africaines, européennes et américaines. (Maud, 104).

Des documents de méthodologie en évangélisation des musulmans se diffusent partout dans le Grand Nord et certains jeunes pasteurs nordistes ont obtenu des bourses pour approfondir la question dans des universités théologiques nigérianes ou américaines. Quelques organisations étrangères contribuent également, sur place, à la diffusion de l'Évangile : La SIL (Société internationale de linguistique), d'origine américaine, et l'Alliance biblique universelle participent notamment à la traduction des textes sacrés en de multiples langues vernaculaires : oudémé, mada, mofu... mais aussi kotoko, une langue pourtant parlée par un groupe exclusivement musulman.

Des pasteurs et jeunes américains ou européens, issus d'Eglises fondamentalistes, apportent, quant à eux, leur aide en matière de développement ou de santé à diverses institutions et ONG officiellement laïques. Des campagnes d'évangélisation sont également menées par des organisations multiconfessionnelles internationales, à l'instar de l'Association des Évangéliques d'Afrique (AEA), dont le siège est à Nairobi. En matière d'évangélisation, les échanges avec le Tchad et le Nigeria voisins

sont fort développés, depuis le temps même des missions. Il y a donc lieu de s'inquiéter de la transposition des problèmes interreligieux que connaissent ces pays vers le Cameroun.

Dans cette montée d'un christianisme prosélyte, fondamentaliste, antimusulman, extrêmement conservateur sur le plan éthique, on peut voir la réaction des chrétiens du Nord à un passé fait d'humiliations et de marginalisation face aux dominants musulmans. Toutefois, cette radicalisation est aussi la conséquence d'une exaspération plus récente. En dépit du changement politique au sein de l'Etat central en 1982, qui avaient suscité parmi les chrétiens du Nord un immense espoir, une grande partie des inégalités traditionnelles s'est en effet maintenue, aux dépens des non-musulmans. La question foncière contribue, elle aussi, à entretenir un climat de tensions constant, dans un Grand Nord où les lamibé restent les seigneurs des bonnes terres des plaines. Le climat géopolitique international, enfin, contribue à accroître le fossé interreligieux. Les chrétiens nordistes veulent réagir face à une da'wa musulmane restée active et issue des pays arabes.

Il apparaît au terme de cette partie que l'ethnicité semble être une constante, sinon la base des conflits et oppositions au Nord Cameroun. Faut-il pour autant s'en désoler et marquer le coup ? Que non, car comme le pense Lonsdale, cité par Antoine Sopca, « l'appartenance ethnique est un fait social universel : tout être humain crée sa culture à l'intérieur d'une communauté qui se définit par opposition aux « autres »...l'identité culturelle est ce que les gens font plutôt que le résultat d'une fatalité historique ». Raison pour laquelle pour Antoine Socpa, « l'ethnicité ne saurait être considérée comme un élément culturel atavique caractéristique des sociétés « primitives » dont celles de l'Afrique ». L'exemple du Nord Cameroun nous démontre que la conscience ethnique des peuples dits Peul, Kirdi, Kotoko ou Arabes Choa est une construction permanente et laborieuse en fonction des enjeux sociaux, culturels, politiques et économiques. Elle dépend autant des facteurs historiques, que des facteurs exogènes comme les élites (lamibé, prophètes, élites politiques). Dès lors, il serait imprudent de voir au travers des conflits ethniques au Nord Cameroun, la marque d'une fatalité propre aux pays africains, en particulier, qui n'ont pas franchi le pas de l'ethnie pour celui de la nation. Ces conflits sont davantage symptomatiques des carences de l'Etat en matière de gouvernance. Ils traduisent la faiblesse de l'Etat camerounais qui peine à assurer le monopole du contrôle de la nation, c'est-à-dire à gérer les diverses « identités tribales » qui compo-

sent la « nation building » camerounaise. Ce qui, au demeurant, favorise la résurgence du fait ethnique et son expression dans la sphère étatique. L'exemple de la confiscation du pouvoir au nord par les Peul contre les Kirdi et dans le Logone et Chari par les Kotoko contre les Arabes Choa en est une belle démonstration, sous le règne du président peul, Ahmadou Ahidjo. Sans toutefois tirer sur la sonnette d'alarme, il y a lieu d'insister sur la capacité de l'Etat camerounais à venir à bout de tous ces « ismes » en essayant d'unifier les diverses tendances vers la poursuite de mêmes intérêts et buts au sein de la nation camerounaise. La lutte contre l'extrémisme religieux, et notamment, Boko Haram, devrait être l'occasion de fédérer toutes les forces vives de la nation autour d'un ennemi commun déclaré « ennemi d'Etat ».

En fin de compte, il apparaît que le Coran ne joue aucun rôle primordial au-dessus de l'ethnie, quand il s'agit des rivalités intraconfessionnelles. Car ainsi qu'il apparaît clairement dans cette analyse, c'est l'ethnie peule et sa pulaaka qui passe au-dessus de tout. On comprend donc mieux pourquoi des rivalités intraconfessionnelles existent entre musulmans arabe-choa et kotoko d'une part et/ou entre musulmans kotoko et peuls, d'autre part. Par contre, pour ce qui est des rapports entre chrétiens et musulmans au Cameroun, nul doute que les clivages religieux s'effectuent autour des livres sacrés que sont la Bible et le Coran, qui redessinent de nouvelles frontières du vivre-ensemble ou de la pratique religieuse. Car, c'est derrière la Bible que les chrétiens de toutes ethnies confondues forment un bloc monolithique face aux musulmans, de toutes ethnies confondues aussi. Preuve que si l'ethnie l'emporte dans les rivalités inter-confessionnelles, seule l'appartenance religieuse l'emporte dans des rivalités interreligieuses.

### **Bibliographie :**

- Adama Hamadou et Thierno Mouctar Bah, Un manuscrit arabe sur l'histoire du royaume peul de Kontcha dans le Nord-Cameroun (XIXe-XXe Siècle). Publications de l'Institut des Etudes Africaines, Rabat, 2001.
- Baskouda Jean-Baptiste, Kirdi est mon nom, Imprimerie Saint-Paul, 1993.
- \_\_\_\_\_, Baba Simon, le père des Kirdis, cerf, Paris, 1988.
- Burnham Philip, L'ethnie, la religion et l'Etat : le rôle des Peuls dans la vie politique et sociale du Nord-Cameroun. In : Journal des africanistes. 1991, tome 61 fascicule 1. pp. 73-102.

- Dama-Téyabé Marceline (univ. de Ngaoundéré`), Autovision et allovision dans deux poèmes de Jean-Baptiste Baskouda : « Hommage aux Kirdi » et « Kirdi est mon nom », In : Clément Dili P. et Kolyang Dina T., *Culture et identité au Nord-Cameroun*, L'Harmattan, Paris, 2008.
- Hurault Jean, *Histoire du lamidat peul de Banyo (Cameroun)*, Extraits des Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Sciences d'Outre-Mer, 1975.
- Maud Lasseur, *Cameroun: Les nouveaux territoires de Dieu*, In: *Afrique contemporaine*, 2005/3 no 25, p. 93-116
- Mohammadou Eldridge, RAY OU REY-BOUBA, éd. Du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1979.
- \_\_\_\_\_, *L'histoire de Tibati, Chefferie Foulbé du Cameroun*, éd. Abbia, Yaoundé, 1965.
- Mouiche Ibrahim, *Ethnicité et multipartisme au Nord-Cameroun*, *Afr. J. polit. Sci.* (2000), Vol. 5 No. 1, pp. 46-91.
- Mveng Engelbert, *Histoire du Cameroun*, tome 1, Ceper, 1984.